DIÁLOGOS FILOSÓFICOS INTERDISCIPLINARIOS DESDE LA PATAGONIA AUSTRAL

DIANA VIÑOLES
(COORDINADORA)

teseo

DIÁLOGOS FILOSÓFICOS INTERDISCIPLINARIOS DESDE LA PATAGONIA AUSTRAL

DIÁLOGOS FILOSÓFICOS INTERDISCIPLINARIOS DESDE LA PATAGONIA AUSTRAL

Diana Viñoles
(coordinadora)

teseo

Diálogos filosóficos interdisciplinarios desde la Patagonia Austral / Diana Viñoles… [et al.]; coordinación general de Diana Viñoles. – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2020. 198 p.; 20 x 13 cm.
ISBN 978-987-723-254-7
1. Filosofía. 2. Epistemología. 3. Biografías. I. Viñoles, Diana, coord.
CDD 121

© Editorial Teseo, 2020
Buenos Aires, Argentina
Editorial Teseo
Hecho el depósito que previene la ley 11.723
Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra, escríbanos a: **info@editorialteseo.com**
www.editorialteseo.com

ISBN: 9789877232547

Imagen de tapa: Farrel Nobel en Unsplash

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseo 606c7ab5b5d78. Sólo para uso personal

Índice

Introducción 9

I. Los lugares del conocimiento 11

Epistemología topográfica y prácticas del espacio. Procedimientos de la creatividad científica 13
Diana B. Viñoles (UNTDF)

El neobarroco como dispositivo lector y configuración topológica 25
María José Rossi (UBA)

Caminar, conocer, crear. Una propuesta para pensar el territorio con los aportes de Silvia Rivera Cusicanqui 41
Carina Gulino (UNTDF) y María Martinengo (UNTDF)

El lugar del conocimiento. Saberes ancestrales y conocimiento académico 59
Carla Narbaiza (UNTDF)

Reflexiones sobre el saber en la economía. Práctica y enseñanza 89
Silvina Alejandra Romano (UNTDF)

II. Interdisciplina y biografía 103

Los diarios como escritura biográfica. El caso de las religiosas de la Misión la Candelaria como agentes transculturales. Impulsos para una misionología feminista desde una perspectiva teológico-sistemática ... 105
Margit Eckholt (Universidad de Osnabrück)

Religión y política. Carlos Mugica y la vigilancia de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires 137
María Alejandra Vitale (UBA) y Tomás Klemen (UBA)

El sentido de una vida. Sandor Márai y la autobiografía 157
Laura Horlent (UNTDF)

La biografía como método. Modalidad de articulación propuesta para la escritura de una vida 171
Diana B. Viñoles (UNTDF)

Sobre los autores..... 193

Introducción

No siempre es fácil dar cuenta de la vitalidad de los intercambios orales que siguen a las presentaciones en mesas de trabajo o conferencias. Sin embargo, este libro acepta el desafío y recoge la producción de un grupo de investigación interdisciplinario (filosofía, ingeniería, física, psicología, antropología, economía, teología y análisis del discurso) asentado en el Instituto de Ciencias Polares, Ambiente y Recursos Naturales de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur. Este desarrolla, como actividad de extensión, la propuesta de jornadas abiertas a la comunidad de Ushuaia y Río Grande, en las que las/os miembros del equipo e invitadas/os nacionales e internacionales presentan un tema a partir de la muy amplia pregunta: ¿desde qué lugar conocemos?

El proyecto tiene como objetivo reflexionar crítica y situadamente las prácticas científicas cotidianas como ámbitos de creatividad e invención, aplicando libremente las categorías de espacio, lugar y no lugar, extraídas de la concepción epistemológica del historiador francés Michel de Certeau (1925-1986). Los entrecruzamientos y la trama de vínculos sociales y de presupuestos necesarios para que los conocimientos generados en una universidad puedan efectivamente mejorar la calidad de vida de un territorio no son habitualmente tenidos en cuenta ni, menos aún, explicitados. La concepción de la ciencia como una empresa racional va más allá de la búsqueda de una universalidad abstracta que no explicita ni problematiza sus marcos teóricos. El ideal de rigor metodológico, como característica definitoria del conocimiento científico, se aplica aquí desde una concepción epistemológica que intenta superar la mera diferenciación entre enunciados verdaderos y falsos. Hay una analogía entre la acción de investigar y la de caminar.

El recorrido disciplinario es una trayectoria o un itinerario atravesado con más o menos libertad, según el tipo de investigación de la que se trate, las circunstancias históricas y las opciones ético-políticas. Desde dónde parte ese conocimiento, cuáles son o podrían ser sus caminos y lugares son los temas que abordan, en la primera parte de este libro, Diana Viñoles, María José Rossi, María Martinengo, Carina Gulino, Carla Narbaiza y Silvina Romano. También las biografías implicadas muestran aspectos no siempre considerados en este recorrido. De ello nos hablan Margit Eckholt, Alejandra Vitale, Tomás Klemen, Laura Horlent y nuevamente Viñoles, en la segunda parte.

Quienes escriben estas páginas han participado como ponentes en los Diálogos Filosóficos Interdisciplinarios, actividad de extensión del Proyecto de Investigación PIDUNTDF B ICPA 01/2017, finalizado en marzo del 2020, mientras una pandemia sin precedentes asola nuestro mundo, nos obliga a detener la hiperactividad y nos invita a la reflexión conjunta de modo solidario y colaborativo.

I. Los lugares del conocimiento

Epistemología topográfica y prácticas del espacio

Procedimientos de la creatividad científica

Diana B. Viñoles (UNTDF)

> Para explicar el trayecto de su camino, Michel de Certeau tenía la costumbre de decir que se había limitado a dar "un paso lateral".
>
> Luce Giard

La producción del espacio científico. Extrayendo ciencia de las prácticas

La hipótesis inicial de este capítulo es que las afirmaciones que aparecen en los textos de Michel de Certeau (1925-1986), que tienen como sujeto la historiografía, pueden ser aplicadas a otras producciones científicas. Tiene como objetivo plantear algunas reflexiones que permitan abrir la pregunta sobre si, en el caso de la filosofía de las ciencias naturales, esta hipótesis se verifica. La metodología adoptada es hermenéutico-fenomenológica y la bibliografía empleada reúne, en primer lugar, textos del autor citado.

Michel de Certeau no pretendió construir una epistemología general, no obstante, en estas páginas, se intenta extraer, de la reflexión de este autor, perspectivas epistemológicas que permitan cruzar las fronteras entre campos del saber, por un lado, y profundizar en el recorrido de la propia disciplina (filosofía), por otro. Para el historiador

francés, un observador neutro que alcance una visión totalizante es una ficción, ya que el investigador participa en el espacio que es su objeto de estudio. Las muchas maneras de la creatividad táctica señalan otras tantas metodologías científicas, que, sin dejar de lado el entrenamiento disciplinado en las tradiciones aprendidas en instituciones académicas, posibilitan la apertura hacia senderos propios trazados con el andar del camino. Este epistemólogo de la historia pretendió extraer ciencia de las prácticas, y tomó como ejemplo de estas últimas la marcha por la ciudad. Insiste en el marco histórico de cada disciplina y apela a otras, sin caer por ello en el eclecticismo.[1]

El conocimiento científico moderno exige que la investigación se desarrolle en el interior de los rígidos límites de cada disciplina, pero la complejidad y la proliferación de nuevos saberes hacen que las fronteras sean atravesadas. El gesto propiamente científico es el de cortar y definir con claridad y distinción. En el caso de la historia, se delimita una etapa de otra mediante una cronología o periodización, y se discrimina un testimonio verdadero de uno que es considerado falso. No obstante, la acción que marca el pasado en busca de la objetividad científica se continúa en el análisis de las tácticas cotidianas. En toda su obra de historiador, De Certeau coloca en el centro de la reflexión el análisis atento de las prácticas mediante las cuales los seres humanos se apropian, a su manera, de los códigos y los lugares que les son impuestos, o subvierten las reglas comunes para conformar prácticas inéditas. Distingue el lugar (orden según el cual los elementos se distribuyen en

---

1 "Esta manera de leer la historia cultural y social, Certeau la había constituido en los entrecruzamientos de disciplinas y de métodos, asociando a la historia y la antropología los conceptos y los procedimientos de la filosofía, la lingüística y el psicoanálisis. No se trataba de que pusiera en práctica un eclecticismo cómodo o un sincretismo conciliador, sino que trataba de rescatar cada momento histórico en la multiplicidad de sus componentes y en la contradicción de los conflictos, al mismo tiempo que desafiaba la imposición anacrónica, sobre las sociedades pasadas, de la grilla que recorta nuestros saberes" (Giard, en De Certeau, 2009, p. 7).

relaciones de coexistencia) del espacio (un cruzamiento de movilidades) y define a este como lugar practicado, aportando conceptualizaciones susceptibles de ser aplicadas a otras ciencias. Las tácticas consisten en un arte del débil, que se ve obligado a actuar en un espacio no propio, en el cual debe administrar relaciones impuestas desde una exterioridad. Supone tres dimensiones inseparables, cuya combinación asegura la pertinencia de un género específico. En primer lugar, la historia es el producto del lugar social del que surge y, en segundo término, es una práctica y no una palabra desencarnada y desinteresada; en tercer término, la historia es escritura.

Así como el historiador no puede captar ni desechar lo ausente de la historia, el científico natural no agota en su metodología cuantitativa el dinamismo de la realidad natural, más aún cuando la tecnología informática genera, en la presentación de sus resultados, efectos de cientificidad (De Certeau, 2007, p. 8). La pretensión de tales efectos se encuentra en "toda institución que asegura un lenguaje de sentido, de derecho o de verdad" (De Certeau, 2007a, p. 130).

Una aclaración de términos

El cientificismo identifica los problemas del conocimiento con los de la ciencia, mientras que la tradición positivista, dentro de la cual nacen las instituciones académicas argentinas, utiliza elementos empiristas y racionalistas para reforzar la validez exclusiva de la ciencia dentro del campo de los saberes. No obstante, en la práctica científica, aparecen procedimientos que problematizan estas afirmaciones de la "concepción heredada" del conocido Círculo de Viena. Mediante la metáfora epistémica del espacio como trayectoria, desarrollada por Michel de Certeau en su obra *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire* –que da cuenta de

las actividades de su propio grupo de investigación en la Universidad Paris VII–, se intenta analizar y cuestionar las reglas de la investigación científica que se llevan a cabo en el trabajo diario.[2] Se entiende por "metáfora epistémica" la operación en la cual una expresión y las prácticas con ella asociadas se agregan a otro ámbito con fines cognoscitivos. Este proceso se desarrolla en dos etapas: bisociación sincrónica y literalización diacrónica (Palma, 2004, p. 106).

El concepto de "invención", en oposición a lo dado o admitido necesariamente por "naturaleza", abre la posibilidad a caminos de libertad y creación en el trabajo metodológico, concebido rigurosamente, pero, a la vez, de modo pluralista. "La razón humana presente en las ciencias es multidimensional y opera desde el establecimiento de los fines de la actividad científica hasta las decisiones acerca de la aceptación y el rechazo de hipótesis y teorías" (Gómez, 2014, p. 16).

El *modus operandi* de los seres humanos al hacer ciencia es una manera específica de producción. En Hegel, la noción de producción tiene una importancia determinante. La idea absoluta produce la naturaleza, luego el ser humano, y este, a su vez, la historia y el conocimiento. La expresión "producción del espacio" hace referencia al libro ya clásico de Henri Lefebvre, *La production de l'espace,* que apareció en su versión original francesa en 1974. Mediante la aplicación del método regresivo progresivo, utilizado por Karl Marx en *Ökonomie Das Kapital. Kritik der politischen* (1867)*,* Lefebvre busca analizar la noción de espacio en el presente,

---

2 "A principios de la década de los setenta se abre a Certeau un nuevo campo de investigaciones que dará lugar a una publicación de suma importancia en 1980, *La invención de lo cotidiano.* Resulta bastante habitual disociar dos fases en Certeau de un lado y del otro de una línea fronteriza que separaría el trabajo de erudición histórica de los años 60 y los estudios posteriores más bien sociológicos. Ciertamente, su ámbito se desplaza hacia el presente y lo cotidiano, pero el procedimiento sigue siendo el mismo, el de una interrogación de orden místico que busca con el mayor rigor posible, a través del anonimato de la muchedumbre, una respuesta a sus preguntas, aun sabiendo que 'no es eso'" (Dosse, 2003a, p. 431).

remontándose al pasado, lo cual da lugar a una ciencia del espacio, que no se refiere a la astronomía, sino a los productos culturales, concebidos habitualmente como mercancías en un ámbito social que se establece hegemónicamente, aunque no se lo explicite como mercado. Tradicionalmente, en filosofía, el espacio fue considerado como una categoría entre otras, o como un medio vacío desde una perspectiva geométrica. La noción de espacio social se desarrolla especialmente con este autor, citado también por Michel de Certeau, para el análisis de las prácticas que se desarrollan dentro de un determinado medio social, en nuestro caso, los espacios científicos. La epistemología ha aceptado una cierta definición del espacio como forma pura, ente o lugar mental, y esto se cuestiona y problematiza en esta reflexión.[3] Según este autor, el espacio contiene entrecruzamientos múltiples, y cada sociedad produce su espacio. Distingue la práctica espacial, dando como ejemplos los lugares de trabajo o de diversión, de las representaciones del espacio (el espacio concebido), y de los espacios de representación (el espacio vivido). Las maneras de practicar el espacio escapan a la planificación urbanística, y en este artículo se refieren al conocimiento generado en un centro científico y que, por su origen, suele ser reconocido y valorado como tal. Por ello, el modo en que el conocimiento científico se legitima es de una importancia crucial.

---

3 "Comment nommer la séparation qui maintient à distance, les uns hors des autres, les divers espaces: le physique, le mental, le social ? Distorsion ? Décalage ? Coupure ? Cassure ? Le nom importe peu. Ce qui compte, c'est la distance qui sépare l'espace idéal, relevant des catégories mentales (mathématiques) de l'espace réel, celui de la pratique sociale. Alors que chacun implique, pose et suppose l'autre" (Lefebvre, 2000, p. 21). ("¿Cómo nombrar la separación que mantiene a distancia, los unos de los otros, los diversos espacios: el físico, el mental, el social? ¿Distorsión? ¿Desplazamiento? ¿Fractura? ¿Ruptura? El nombre importa poco. Lo que cuenta es la distancia que separa el espacio ideal, dependiente de categorías mentales (matemáticas) del espacio real, el de la práctica social. Mientras que cada uno implica, afecta y supone al otro". Traducción de la autora).

Una epistemología topográfica

Existe un concepto ampliado de "epistemología" que la equipara a la gnoseología o teoría del conocimiento en general. En un sentido más restringido, la epistemología es el estudio de las condiciones de producción y validación del conocimiento científico (Klimovsky, 2011, p. 27). Es una actividad crítica que reflexiona sobre las teorías y prácticas científicas, y construye conceptos sobre el conocimiento.[4] Toda empresa científica produce un *corpus,* un cuerpo de discursos propios, una red de prácticas, de límites y de conveniencias, según criterios de reproducción y de selección mediante la evaluación de pares, para la publicación de resultados o concursos académicos. Asimismo, analiza las condiciones de posibilidad para que una comunidad científica establezca acuerdos sobre problemas y métodos.

La filósofa argentina Esther Díaz (2007) se refiere a una epistemología ampliada *entre* la historia interna y la historia externa de la ciencia.[5] Propone aplicar conceptos filosóficos para abordar objetos de estudio que vayan más allá de la forma de los enunciados o la racionalidad de los métodos, tales como el análisis del deseo, la relación entre los

---

4 "El epistemólogo se formula una pregunta de crucial importancia para comprender y analizar la significación cultural de la ciencia en la actualidad: por qué debemos creer en aquello que afirman los científicos. No acepta sin crítica el conocimiento científico sino que lo examina del modo más objetivo posible: para él es igualmente de interés una nueva teoría, que las teorías tradicionales que en su momento tuvieron gran prestancia. Al igual que un filósofo, frente a cualquier teoría y con independencia de que esté apoyada por la tradición o sea muy reciente, se preguntará por su aparición como fenómeno histórico, social o psicológico, por qué hay que considerarla buena o mala, o cuáles son los criterios para decidir si una teoría es mejor o peor que otra" (Klimovsky, 2011, p. 28).

5 "La presente propuesta (a la que denomino 'epistemología ampliada') no es una sociología de la ciencia, aunque tiene un aire de familia con ella. La diferencia reside en que el sociólogo de la ciencia analiza específicamente la historia externa del conocimiento científico, mientras que el epistemólogo ampliado busca relaciones entre ambas historias, tratando de no desatender ninguna de las dos" (Díaz, 2007, p. 24).

cuerpos o la incidencia de la ciencia en la cultura, la sociedad y la naturaleza. Orienta su análisis afirmando que el conocimiento hunde sus raíces en luchas de poder (Nietzsche y Foucault),[6] factores económicos, connotaciones éticas, pasiones e intereses que influyen en los cambios de paradigmas o revoluciones científicas, para utilizar expresiones de Thomas Kuhn (2013).[7]

Los modos de representación espacial atrajeron especialmente a Michel de Certeau, quien elaboró ejemplos de prácticas a partir de la marcha en la ciudad, los viajes, los relatos que describen el espacio interior de la vida privada o el exterior del trabajo. En De Certeau hay una epistemología de lo intermedio: se mueve entre la oralidad y la escritura (lo entredicho), el lugar y el no lugar, el pasado y el presente, el habitar y el observar y, especialmente, el oxímoron ficción-ciencia. La redistribución del espacio, con sus áreas de intersección, metaforiza los ardides de la antidisciplina a los que este autor suele referirse. En la escritura, que recorre los pasos de otro, se teje una trama que no es exclusivamente del protagonista ni del autor, sino, nuevamente, un "entre-dos", superando una visión dicotómica.

Las representaciones espaciales son pertinentes para aplicar epistemológica y metodológicamente en un territorio como América Latina, herido por genocidios, desapariciones, exilios y dictaduras. La filosofía de la ciencia práctica no es pensamiento ahistórico ni atópico; la epistemología puede abarcar el pasado y el presente y proyectarse hacia el futuro, y la metodología aspira a apropiarse de la

---

6 "El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o de hacer de tal suerte que su práctica científica esté acompañada de una ideología justa. Es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es 'cambiar la conciencia' de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad" (Foucault, 1992, p. 193).

7 "Consideramos como revoluciones científicas aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en los que un paradigma antiguo se ve sustituido en todo o en parte por otro nuevo incompatible con él" (Kuhn, 2013 p. 230).

investigación recorriendo caminos ya marcados, pero no inmutables. ¿Cuál es la distancia entre los principios epistemológicos y las condiciones reales en las que se ejerce el trabajo intelectual o académico?

Desde fines de la década de 1970, creció en Argentina la atención hacia temas que suponen categorías espaciales. El espacio-tiempo, como categoría de inteligibilidad, se hace memoria de tierra desaparecida y de territorio de desaparecidos. La ética espacial impugna a la racionalidad vertical y depredadora, y requiere un nuevo proyecto epistemológico.

Conclusión

Hay una analogía entre la acción de investigar y la de caminar. El recorrido disciplinario es una trayectoria o un itinerario atravesado con más o menos libertad, según se trate de investigación básica o aplicada, al menos, en principio. La representación de las realidades naturales no suele mostrar, junto con sus resultados, las condiciones de su producción. Y no solo se trata de su manifestación. Estas condiciones no son tampoco consideradas por los mismos que las realizan. Los modelos, las estadísticas o los productos científicos publicados son un relato eficaz, en el interior de las instituciones que los avalan y, más aún, en las sociedades que los reciben. Es importante sacar a la luz los presupuestos, las finalidades, las contradicciones y aquello que, en general, De Certeau llama "los aspectos vergonzosos" que la ciencia cree ocultar (De Certeau, 2007, p. 16). La concepción de la ciencia como una empresa racional no implica necesariamente la búsqueda de una universalidad abstracta que no explicite sus marcos teóricos. De este modo, el ideal nunca abandonado de rigor metodológico, como característica definitoria del conocimiento científico, se aplicaría al propio espacio de su producción. Así, la filosofía de las ciencias naturales, aplicando categorías certalianas, podría

ampliar su tarea epistemológica más allá del contexto de justificación o de la mera diferenciación entre enunciados verdaderos y falsos.

La trama de vínculos sociales y de presupuestos necesarios para que los conocimientos generados en una universidad puedan efectivamente mejorar la producción y la calidad de vida de un territorio no es habitualmente tenida en cuenta ni, menos aún, explicitada de modo conjunto. El problema de la relevancia de la ciencia adquiere sentido según los espacios desde y hacia los cuales la actividad científica está dirigida. Se puede preguntar si la ciencia es siempre relevante por su contenido. "¿Ocurre esto cuando aporta conocimiento para problemas urgentes, cuando los actores sociales están involucrados o cuando las empresas están dispuestas a pagar por ella?" (Albornoz, 2010, p. 31). El problema de la fundamentación de las distintas ciencias abre espacios creativos que superan el monismo de una concepción unificada, tanto de la ciencia como del mundo.

Bibliografía

Albornoz, M. y López Cerezo, J. A. (ed.) (2010). *Ciencia, tecnología y universidad en Iberoamérica*. Buenos Aires: Eudeba.

Ambrosini, C. *et al.* (2014). *Introducción al pensamiento científico. Orientaciones para el estudio.* Buenos Aires: Eudeba.

Bowler, P. J. y Rhys Morus, I. (2012). *Panorama general de la ciencia moderna.* Barcelona: Crítica.

Collingwood, R. G. (2011). *Idea de la historia.* México: Fondo de Cultura Económica.

De Asúa, M. *et al.* (2006). *La investigación en ciencias experimentales. Una aproximación práctica.* Buenos Aires: Eudeba.

Chartier, R. (2007). *La historia o la lectura del tiempo.* Barcelona: Gedisa.

Chartier, R. (1996). *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin.* Buenos Aires: Manantial.
De Certeau, M. (2015). *El extranjero o la unión en la diferencia.* Buenos Aires: Ágape.
De Certeau, M. (2012). *La posesión de Loudun.* México: Universidad Iberoamericana.
De Certeau, M. (2009). *La cultura en plural.* Buenos Aires: Nueva Visión.
De Certeau, M. (2007a). *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción.* México: Universidad Iberoamericana.
De Certeau, M. (2007b). *El lugar del otro.* Buenos Aires: Katz Editores.
De Certeau, M. (2007c). *La invención de lo cotidiano. 1) Artes de hacer.* México: Universidad Iberoamericana.
De Certeau, M., Giard, L. y Mayol, P. (2006a). *La invención de lo cotidiano. 2) Habitar, cocinar.* México: Universidad Iberoamericana.
De Certeau, M. (2006b). *La debilidad de creer.* Buenos Aires: Katz Editores.
De Certeau, M. (2006c). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
De Certeau, M. (1982). *La fable mystique 1. XVI-XVII siècle.* París: Gallimard.
De Certeau, M. y Domenach, J. M. (1976). *El estallido del cristianismo.* Buenos Aires: Sudamericana.
De Certeau, M. y Roustang, F. (1967). *La solitude. Une vérité oubliée de la communication.* París: Desclée de Brouwer.
Díaz, E. (2007). *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada.* Buenos Aires: Biblos.
Dosse, F. (2003a). *Michel De Certeau. El caminante herido.* México: Universidad Iberoamericana.
Dosse, F. (2003b). *La historia: conceptos y escrituras.* Buenos Aires: Nueva Visión.
Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder.* Madrid: Ediciones de la Piqueta.

Gómez, R. J. (2014). *La dimensión valorativa de las ciencias. Hacia una filosofía política.* Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

González Recio, J. L. (2004). *Teorías de la vida.* Madrid: Síntesis.

Klimovsky, G. (2011). *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*. Buenos Aires: A-Z Editora.

Kuhn, T. (2013). *La estructura de las revoluciones científicas.* México: Fondo de Cultura Económica.

Lefebvre, H. (2000). *La production de l'espace.* París: Anthropos.

Murillo, S. (2012). *Prácticas científicas y procesos sociales. Una genealogía de las relaciones entre ciencias naturales, ciencias sociales y tecnologías.* Buenos Aires: Biblos.

Palma, H. A. (2004). *Metáforas en la evolución de la ciencia.* Buenos Aires: Baduino.

Payne, M. (comp.) (2008). *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales.* Buenos Aires: Paidós.

Samaja, J. (2012). *Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*. Buenos Aires: Eudeba.

El neobarroco como dispositivo lector y configuración topológica

María José Rossi (UBA)

> Esta es una constelación de obras que se reflejan al infinito. Pienso que hay una poesía en la matemática también.
>
> Jean-Michel Othoniel

En cuanto "dispositivo lector" y "configuración topológica", el neobarroco se halla en una encrucijada. Situado en el vórtice de caminos aparentemente distantes, lo atraviesan, por un lado, categorías que pertenecen al ámbito de la semiótica y la hermenéutica, saberes humanos, *blandos* (para los que "texto" es quizá su categoría específica o *propia*); por otro, nociones que se inscriben en el universo de las llamadas "ciencias duras", aun cuando ese mismo universo tome en préstamo o se valga de términos que convierten su discursividad ("clara y distinta") en una suerte de *retórica*: si hay catacresis y metáforas ("agujeros negros", "esqueletos", "nubes", "ramas", por citar solo algunas que forman parte de su rico repertorio), nos hallamos en el terreno resbaladizo de los relatos, por más que acompañemos cada término de su respectiva "explicación", por más que se procure reducir los márgenes de error, de desambiguar, de depurar las vaguedades que saturan el lenguaje. Por más, incluso, que se propongan glosarios o se compongan diccionarios: cuando se abandona el terreno de las fórmulas puras y se ingresa en el de las palabras, es posible que la claridad naufrague y la precisión sucumba. O que el campo se enriquezca, conforme se lo mire. Homonimias y anfibolias, la "cruz" de todo traductor, dan cuenta, en cualquier caso, del déficit de palabras para una realidad sobreabundante (Cassin, 2019).

Pero los intercambios han sido, y son, recíprocos. El discurso filosófico se ha visto rebosante de figuras tomadas del universo de la física: no más transitar *La voluntad de poder* de Nietzsche (por poner un caso entre otros) para toparse con términos tales como "fuerzas", "entropía", "azar", por nombrar solo algunos.

La trabazón, no siempre evidente, entre disciplinas no era desconocida en tiempos en que Jacob Böhme (1575-1624) entremezclaba química y esoterismo, o en que Hegel (1770-1831) trazaba audaces analogías entre los campos de la lógica, la física y la ciencia política.[1] No tan lejos en el tiempo, en el curso de los años 70 y 80, renació el intento por hacer dialogar diferentes registros. En efecto, con el retorno del barroco y de lo que se dio en llamar "neobarroco", se esbozan nuevas formas de articulación y entrecruzamiento de conceptos provenientes tanto de la semiótica y la lingüística ("intertextualidad", "metonimia", "metáfora", entre otros), como de la física, la matemática y la cosmología ("objetos fractales", "nudos", "dispersión", entre otros).

Este capítulo se propone desarrollar esa encrucijada; va a intentar mostrar no cómo se sale de ella, sino cómo se permanece en ella; cómo la discursividad, cualquiera sea, gana *hibridizándose*, es decir, adoptando conceptos que no le pertenecen *por derecho propio*. Para ello, va a retomar el proyecto concebido por Severo Sarduy (1937-1993), consistente en elaborar el neobarroco como poética y dispositivo lector de artefactos estéticos latinoamericanos, tal como se despliega en el ensayo "El barroco y el neobarroco", publicado por primera vez en 1972. Impulso que se inspira en Lezama Lima (1910-1976), en particular en *La expresión americana*, de 1957, esa máquina lectora y dispositivo escritural es también un método para comprender la historia o,

---

1 Nos dice Hegel en su *Ciencia de la lógica*: "Los átomos, principio de la suma exterioridad y por lo tanto de la suma carencia de concepto, afectan desfavorablemente a la física en la teoría de los moléculas y partículas, tanto como a la ciencia política que toma como punto de partida la voluntad particular de los individuos" (Hegel, 1993: 213).

mejor dicho, para obtener de ella una nueva "visión": para Lezama, concebir es alumbrar, y alumbrar es (poder) ver. Visión que se realiza enlazando leyendas, imágenes, artefactos culturales y elementos naturales. El procedimiento, que Sarduy denomina *retombée*, condensa el método analógico de búsqueda de correspondencias entre diversas esferas (cosmología, arquitectura, artes plásticas, literatura, diseño urbano, entre otras). Es ahí que se inserta la "topología", rama de la matemática que, haciendo pie en la morfología y en la libertad formal que propicia la manipulación de trazos, articula elementos en el espacio. La categoría de "relación" y la noción de "forma" son comunes a ambas. Lo que intentaremos demostrar es que el programa topológico es metáfora del funcionamiento del neobarroco, un espejo centellante de sus modos de concebir el espacio y la relación entre objetos.

En el primer apartado, repaso brevemente las premisas que convierten al neobarroco en máquina lectora y dispositivo escritural de artefactos provenientes de diferentes esferas. En el segundo procuro establecer las líneas de conexión entre neobarroco y topología a partir de una muestra intitulada "Nudos salvajes", del artista Jean-Michel Othoniel, exhibida entre julio y noviembre de 2019 en el Centro CCK de la Ciudad de Buenos Aires con curaduría de Gabriela Urtiaga y Hélène Kelmachter.

Neobarroco como máquina lectora

Si nos movemos al terreno resbaladizo de la filología, encontraremos algunas rarezas en lo que concierne a la etimología del término "barroco": es ella la que nos va a conducir desde la perla irregular a las esferas pulidas de Jean-Michel Othoniel, cuya propuesta estética abordaremos en el segundo apartado. Severo Sarduy (1974) no duda en afirmar que se trata del dominio de una "filología fantástica" en que

la historia del término se dice a la vez en dos lenguas: en portugués, para designar una perla de forma irregular, la "pérola barroca", y en latín, como nombre mnemotécnico de un silogismo escolástico: bArOcO. Siguiendo este desliz, "berrueco" o "verruga", conforme la etimología italiana, evoca y pone en primer plano las excrecencias del cuerpo, por lo que el barroco queda ligado a una corporalidad que desafía la anatomía clásica y sus ideales normativos. Finalmente, es el francés el que produce la fusión ("baroque"), anclando su origen vulgar a un razonamiento desviado. Su desplazamiento posterior a la música y a la arquitectura, a todo lo que suena confuso o a lo que parece bizarro o extravagante por oposición a lo severo, amplía su campo de aplicación. Ya no es solo adjetivo: es una modalidad de las artes ("lo barroco"), además de un calificativo peyorativo, el exceso de lo ridículo.

Este sesgo díscolo de la perla supieron verlo tanto el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (1998), como el poeta y antropólogo argentino Néstor Perlongher (2008), que lo incorporaron a una lectura política de la historia: para ellos, el barroco es uno de los primeros pliegues críticos del proyecto moderno, su faz luciferina. Es el que introduce el claroscuro poniendo en jaque los binarismos, la torsión contra las líneas rectas. Es el que incorpora múltiples puntos de vista contra el punto de vista único, capaz de dominar toda la escena. El barroco lleva a primer plano la importancia del espectador, que se pone en la escena; al ser parte del espectáculo, torna inestable el espacio escénico y lo conduce irremediablemente a su propio abismo. La mirada deja de ser estática, exige deambular, pues solo el recorrido (nunca el mismo) asegura la composición, el pleno cumplimiento o la consumación de lo que está-en-obra. Esa mirada involucra un cuerpo, singularidad material que se mueve en el espacio físico proporcionando una perspectiva, un punto de vista. El barroco introduce el silencio entre las palabras y las cosas, el terror entre el lleno y el vacío, la sorpresa entre las regularidades y las anomalías. El

barroco es la derrota del mirar omnisciente, es el declive de lo claro, de lo liso, de lo que tiene un borde definido. Es el declive de las certezas, de las conclusiones definitivas. El barroco es también el teatro en la vida, es la vida como teatro, el artificio confundido con el orden de lo real puro, es la ficción elevada a realidad. ¿Hay criterios firmes que nos permitan distinguir el sueño y la vigilia, la locura de la cordura, la realidad de la ficción? Estas son algunas de las preguntas que la época barroca introduce en el orden de la representación.

Pero el *neo*barroco va a traer aires nuevos en lo que concierne a las relaciones entre la artes y las ciencias. En el ensayo de 1974 intitulado "Barroco", Severo Sarduy propone el concepto metodológico de *retombée* (resonancia) para convertir el neobarroco en dispositivo lector. Su función principal es develar y describir conexiones formales entre fenómenos en apariencia desconectados. El concepto está plagado de resabios conceptistas, cuyos poetas (Francesco Patrizi, Jacopo Mazzoni, Torquato Tasso, Camillo Pellegrino, Emanuele Tesauro y Balthasar Gracián) sostuvieron que en el acortamiento fugaz de la distancia-tiempo que separa las cosas reside lo que "maravilla", que poetas y narradores latinoamericanos convertirán en "real-maravilloso" (Snyder, 2014; Chiampi, 2008). Ya José Lezama Lima (1957), a quien Sarduy designa como precursor, indica que esa es la vía para definir, a partir de conexiones y enlaces metafóricos, "unidades históricas" y "constelaciones", en que diversos elementos se articulan para producir una imagen con capacidad de condensación superior a la letra (Rossi, 2018). Lezama advierte tempranamente que las imágenes son poderosas, que todo momento histórico se configura a partir de la fuerza de una *imago* fundante, y que descubrirla es conocer los valores, las anticipaciones de sentido y los modos de conocer e interpretar de una determinada época. No hay aquí determinismos socioeconómicos ni formas lineales de concebir la historia.

De acuerdo a las sucesivas reelaboraciones del término, que podemos perseguir desde el ensayo de Sarduy "Escrito en el cuerpo" de 1969 y "El barroco y el neobarroco" de 1972, *retombée* remite a las ideas de "isomorfía visual", "reflejo significante", "reflejo reductor" y "reflejo estructural". La categoría central es la de "relación" (que incluye la de "reflejo" y "correspondencia"). Se trata, como señala Valentín Díaz (2011, 2015), de articular dos planos diferentes y proponer una respuesta a interrogantes acerca de la causalidad, la historicidad y el origen de los fenómenos. Sarduy define varias veces el concepto y en esa breve secuencia puede seguirse su historia. La definición-poema inicial con que Sarduy inaugura "Barroco", de 1974, señala la complejidad que designa su nombre: "*Retombée*: causalidad acrónica, /isomorfía no contigua, / o/ consecuencia de algo que aún no se ha producido, /parecido con algo que aún no existe" (Sarduy, 1999: 1196). En cuanto concepto metodológico, la palabra destaca una dimensión específicamente formal, que es la de la conexión de lo no contiguo, de lo que espejea de manera simétrica y también de lo que refleja al modo de una simetría quebrada, propia de los espejos que deforman. En esta elaboración hay un alejamiento de lo que un estudioso español del barroco, Eugenio d'Ors (1964), postula en su teoría acerca de él, al que también ve como recaída, reincidencia, consonancia e incluso analogía. Si bien Sarduy repone a su manera esta visión, hay en su propuesta teórica una pregunta acerca del origen de los fenómenos, de los cambios históricos, de las transformaciones artísticas y de las invenciones: ¿es posible pensar más acá o más allá de las ciencias? (Díaz, 2015). En ese sentido, renueva los debates y aproxima tradiciones (como la arqueología filosófica de estirpe foucaultiana) para proponer una nueva forma de pensar los quiebres, las continuidades y las unidades históricas. La definición-poema que reprodujimos arriba se despliega y se supera. Es así que señala:

> Las notas que siguen intentan señalar la *retombée* de ciertos modelos científicos (cosmológicos) en la producción simbólica no científica, contemporánea o no. La resonancia de esos modelos se escucha sin noción de contigüidad ni de causalidad: en esta cámara, *a veces* el eco precede a la voz (Sarduy, 1999: 1197; subrayado mío).

La ciencia, en particular la cosmología, ocupa un lugar determinante en el método concebido por Sarduy; pues, además de proveer imágenes contundentes, permite abandonar el plano de la pura accidentalidad y construir con la mente formas puras. Pero la definición, tal como refiere la cita, aloja un doble movimiento: el uno, concerniente a la relación entre original y copia, cuya convivencia queda en suspenso; el otro, relativo a la causalidad, a la que subvierte, pues puede suceder que, ocasionalmente ("a veces"), en modo-remolino, el efecto se anticipe a la causa. La práctica lectora que Sarduy propone adopta así, unas veces, la forma de una cámara óptica (cámara oscura y de inversión); otras, la de una cámara sonora (cámara de eco y multiplicación); y finalmente, la de una cámara del tiempo (cámara de acronías). Su eficacia consiste en la capacidad de percibir un universo habitado por condicionamientos y cronologías múltiples, en el que los enlaces convencionales resultan vencidos y objetos inicialmente remotos se vuelven contemporáneos. La derrota del tiempo lineal se consuma, como así también la lógica de las sucesiones necesarias y la de los encadenamientos forzosos. En este laboratorio se simulan, pues, las condiciones barrocas de producción de imágenes y sonidos. Su fundamento es una idea del tiempo que incluye saltos e interrupciones. El punto de partida es la cosmología "porque esta ciencia, en la medida en que su objeto propio es el Universo considerado como un todo, sintetiza, o al menos incluye, el saber de las otras: sus modelos, pueden figurar la episteme de una época" (Sarduy, 1999: 1197). Si la cosmología provee el modelo, es porque piensa la totalidad; ello no implica la idea de la "verdad científica"

como respaldo del método, menos aún como su fundamento ontológico. Pues si bien es posible comenzar por ahí, también en un tatuaje corporal o en los trazos significantes de una novela es posible comenzar a "tirar del hilo". El resultado es el mismo. Se puede comenzar por el cuerpo astral o por el cuerpo del texto.

El énfasis de Sarduy en la causalidad lo lleva a una nueva definición que insiste en la reversión del punto de vista humanista:

> La *retombée* puede realizarse no respetando las causalidades como sostiene en nosotros el sentido común: el corpus conceptual humanista, naturalizado, que funciona como tal–, sino, paradójicamente, barajándolas, mostrando sobre la mesa, *en dépit du bon sens*, su autonomía, que a veces las anula, o su co-operación (Sarduy, 1999: 1215-1216).

Sin salirse del marco de la ciencia, Sarduy se desplaza de un régimen de verdad a otro, va del sentido común a las humanidades y vuelve a la cosmología. Su noción de episteme sigue el trazo marcado por Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966).

En *Nueva inestabilidad* (1987), en una nota al pie, aborda una vez más la caracterización de *retombée*, esta vez para insistir en la desarticulación de la jerarquía implícita entre modelo y copia:

> *Retombée* es también una similaridad o un parecido en lo discontinuo: dos objetos distantes y sin comunicación o interferencia pueden revelarse análogos; uno puede funcionar como el doble –la palabra también tomada en el sentido teatral del término– del otro: no hay ninguna jerarquía de valores entre el modelo y la copia (Sarduy, 1999: 1370).

En esta nueva definición del concepto, Sarduy propone una conexión entre *retombée* y "simulación" que va a resultar decisiva para su método. Simulación y *retombée* son dos modos de hacer del neobarroco un dispositivo de

intervención en la arena filosófica y cultural, tanto en lo que concierne a las conformación de las identidades, el lugar del cuerpo y el estatus del ornamento: si no hay jerarquía implícita entre modelo y copia, lo que replica deformando no vale *menos* que aquello de lo que deriva (el "modelo"). El teatro no es inferior a la vida de la que se supone, procede. El ornamento no es inferior a lo útil o funcional. Un travestí no copia ni imita: es el *sumun* del "modelo":

> La coincidencia o confrontación entre copia y modelo, entre personajes de cera, o de fibra de vidrio, y de carne y hueso, no siempre subraya el artificio de la duplicación para privilegiar así el elemento vivo de la pareja; también suele suceder que, al contrario, lo que "actúe", lo dotado de energía en ese par de idénticos formales y opuestos substanciales sea no el hombre, sino su *símili*, aun si esta energía no se explicita más que en la simulación de la mirada; la pintura ha figurado un precedente (Sarduy, 1999: 1289).

Con el concepto de *retombée*, Sarduy anuda la noción de "enlace metafórico" de Lezama Lima (1957) y el "método arqueológico" de Michel Foucault (1969). La propuesta lezamiana de las "eras imaginarias" como unidades históricas que desafían tanto las periodizaciones tradicionales como las limitaciones geográfico-temporales, y el trabajo arqueológico consistente en el hallazgo de épocas de saber en las que lo que cuenta son aquellas conexiones que el sujeto de conocimiento puede proporcionar a través de un sistema de equivalencias confluyen en el dispositivo lector. Su efecto es la ruptura de la historia lineal, la posibilidad de pensar cada fenómeno inscripto en su órbita de origen. El neobarroco es así la asunción de un mundo de inestabilidades y dispersiones.

En el ámbito europeo, e inspirándose en Severo Sarduy (a quien cita en el inicio de su obra), Omar Calabrese alcanza en *L'età neobarocca* [*La era neobarroca*], de 1987, un nuevo umbral epistemológico de resonancias conceptistas. Al igual que el de aquel, el dispositivo lector del semiólogo

italiano va al encuentro de analogías entre objetos disímiles de la cultura contemporánea, desde un objeto fractal hasta la serie *Las aventuras de Rin Tin Tin* o la música de Boy George. Mientras que las categorías que se aplican al análisis de los objetos (como "exceso", "inestabilidad", "caos", "disipación", "perversión", entre otras) desafían los límites epistemológicos clásicos, el hallazgo de isomorfismos busca encallar en un orden la vasta dispersión de objetos artísticos contemporáneos. El propio autor sintetiza en la introducción de su libro su propuesta formalista:

> Primero: analizar los fenómenos culturales como textos, independientemente de la búsqueda de explicaciones extratextuales. Segundo: identificar en ellos las morfologías subyacentes, articuladas en diversos niveles de abstracción. Tercero: separar la identificación de las morfologías de la de los juicios de valor, de los que las morfologías están investidas por diversas culturas. Cuarto: identificar el sistema axiológico de las categorías de valor. Quinto: observar las duraciones y las dinámicas, tanto en las morfologías como de los valores que las invisten. Sexto: llegar a la definición de un "gusto" o de un "estilo" como tendencia a valorizar ciertas morfologías y ciertas dinámicas de ellas, quizás a través de procedimientos valorizadores que tienen, a su vez, una morfología y una dinámica idénticas a las de los fenómenos analizados. Como se ve la historicidad de los objetos se limita a un 'aparecer-en-la-historia', ya como manifestación de superficie (variable en cada tiempo, así como en un mismo tiempo), ya como efecto de dinámicas morfológicas (Sarduy, 1987: 37-38).

De este modo, el barroco del siglo XVII y el neobarroco del siglo XX demuestran su potencial epistemológico, no solo por proveer una estética y una poética, sino por constituir una forma de lectura y una signatura, una forma de inscripción de los objetos y un dispositivo de análisis de artefactos y objetos naturales diversos. Así, es posible celebrar el hallazgo de semejanzas entre la elipse de Kepler, las cúpulas diseñadas por Borromini y un cuadro de Bernini. O, en la llamada "posmodernidad", entre el *bing bang*, un cuadro de

René Portocarrero y un diseño arquitectónico de Roberto Porro, como propone Sarduy (1972): todos esos fenómenos, puestos en términos paradigmáticos, se convierten en un modo de establecer analogías a partir de las cuales se torna visible un determinado estado de la imaginación.

Neobarroco y topología

Una muestra reciente en el CCK pone a la vista que no es tarea vana procurar equivalencias entre barroco y topología. La propuesta, que suele viajar por diversos espacios culturales del mundo, se intitula "Nudos salvajes". Conforme reza su presentación, la exposición retrospectiva del artista francés Jean-Michel Othoniel "explora el vínculo entre el arte contemporáneo y las matemáticas". El encuentro entre el artista francés y el matemático mexicano Aubin Arroyo provoca este cruce entre arte y ciencia en el que obras en vidrio espejado dialogan con la teoría matemática de los "nudos salvajes", de donde la muestra toma el nombre. Por tanto, lo que parece a primera vista una pura invención estética (su exhibición en un centro cultural no es ajena a esta impresión primera) se convierte en una auténtica revelación científica. Abundan los nudos y las esferas que reflejan otras esferas en una puesta en abismo singular. Espejos, anillos que se reflejan unos con otros, recovecos, huecos, oquedades varias. Arborescencias. Y ellos son no otra cosa que "salvajes". De este modo, la matemática y la estética se enlazan produciendo *otros* nudos salvajes que bien podrían ser la imagen de este tiempo.

El recorrido es didáctico. Se nos dice que la topología "es la rama de las matemáticas que estudia la forma". A diferencia de la geometría, a la topología solo le importa la forma en sí, sin escalas ni medidas: curvas y superficies en el espacio. El rango de las distinciones pasa por lo que

está junto o separado. Letras en negrita destacan: ***Trazar, en el espacio tridimensional, una curva cerrada, sin extremos ni intersecciones, determina un nudo, un nudo matemático***.

La teoría de los nudos tiene su propio catálogo, publicado por primera vez en 1885. Hoy en día el catálogo alberga la cantidad de 6 217 553 258 nudos y aspira a su crecimiento. Pero hay nudos "tan complejos que jamás podrán clasificarse de esta manera: **los nudos salvajes**".

Pero antes de ir a esos "nudos salvajes", neobarrocos a todos los efectos, volvamos a la topología. Pues el modo en que se enhebran las esferas que componen los nudos sugiere por momentos la figura de un collar, otros, de un árbol. La herramienta sirve a su propio fin: describir formas ya sea en un espacio físico o en otro tipo de espacio de representación, como puede ser el "espacio de fases" o "espacio de estados" en el área de las ciencias físicas denominada "dinámica no lineal". En este espacio particular en el que el tiempo interviene de manera implícita, la topología ofrece un instrumento que permite identificar, de manera rigurosa, la ley de evolución que gobierna una serie temporal de datos, cualquiera sea su proveniencia. Los sistemas dinámicos no lineales "tienen la particularidad de conjugar determinismo con impredictibilidad" (Sciamarella, 2012: 31-32). Estas leyes de evolución "no lineales" (pues una diferencia ínfima en los datos iniciales da lugar a estados futuros que tienen, al cabo de un cierto tiempo, evoluciones sensiblemente diferentes) vuelven imposible la predicción. Si la contingencia contamina lo necesario, entonces todos los supuestos que hacen posible una lectura lineal de los fenómenos se ven derrotados. El programa topológico en sistemas dinámicos tiene como finalidad "revelar el tipo de *organización oculta* en una serie de datos" y proponer métodos "para construir una suerte de esquema articulador de los datos de partida a partir de la forma en la que aparecen representados en el espacio de fases. El esquema articulador recibe el nombre de templado o variedad enramada" (Sciamarella, 2012: p. 37). La variedad enramada es un objeto matemático que

puede ser descripto con teoría de nudos, siempre y cuanto el espacio en el que se representan los estados del sistema no supere las tres dimensiones. Cuando la dimensión del espacio es mayor que tres, la descripción topológica sigue siendo posible reemplazando los nudos por conceptos más generales, como los grupos de homología. Es así que llegamos a nuestra analogía, pues las formas (bifurcaciones, discos, agujeros, torsiones, cavidades) y la composición en general, que replica posibilidades al infinito y hace proliferar las curvas, evocan la piedra irregular y la superposición de planos propia del barroco.

La variedad enramada nos permite cómodamente volver a los nudos y a la muestra, en la que encontramos una figura retórica reciente: la "puesta en abismo". Pensada por André Gide, se define como "el procedimiento heráldico consistente en colocar, dentro del primero, un segundo en *abyme* [abismado, en abismo]" (Gide, 1948: 41). En el arte, algunos de sus ejemplos son *Las Meninas* de Velázquez o el teatro dentro del teatro, como *Hamlet*. Quien elabora la noción y la pone en relación con la recursividad y el relato especular es Lucien Dällenbach en *El relato especular* (1991). En el barroco, se hace foco en los espejos o en los brillos donde se refleja la copia-imagen de quien escribe escribiendo, o de quien piensa pensando. En la muestra de Othoniel, la figura se da entre espejos planos y paralelos que, ubicados uno enfrente del otro, reproducen imágenes al infinito. Y no solo eso: crean o "producen" el infinito, de modo tal que *el reflejo de una esfera en una esfera es otra esfera*. Pues, si se reflejan varias esferas engarzadas en un collar, es posible observar en el reflejo de cada una de las esferas la imagen del resto del collar. Juntas forman un nuevo collar hecho de esferas más pequeñas. Y así al infinito. Si además el collar está anudado, en cada una de las esferas se observa una copia del nudo, con lo cual el nuevo collar está más anudado que el original. "La repetición sucesiva de este procedimiento, la puesta en abismo del collar reflejado en sí mismo, produce una sucesión infinita de collares, uno

dentro del otro, hecho de esferas cada vez más pequeñas, y que cada vez están más anudados", aproximándose de este modo al *nudo salvaje.* ¿Queda mucho más por decir? Que las imágenes hablen, ahora.

Conclusión

Nuestro propósito inicial ha sido mostrar cómo el método neobarroco de lectura denominado *retombée*, consistente en la búsqueda intuitiva de relaciones ocultas entre diversos objetos u artefactos culturales y naturales, tiene algunos puntos en común con la topología, rama de las matemáticas que, fundada en la categoría de relación, se concibe como herramienta articuladora de elementos dispersos en el espacio. A veces esas formas se anudan, forman *nudos*; nudos inclasificables devienen *nudos salvajes*, y si esos nudos salvajes enhebran esferas que se reflejan, tenemos la figura de la *puesta en abismo*, en la que se acumula infinitud.

De la perla irregular a la esfera reflejante, del berrueco a la topología: el hallazgo de este vocabulario común habilita trasposiciones inéditas e invitan a intercambios fructíferos entre las disciplinas, de forma que se supera así el cerco con que cada una protege sus respectivos campos. La conclusión es que solo un abordaje que entrecruce diferentes puntos de vista, provocando una "variedad enramada" o una "constelación", alimenta la potencia de una imaginación que, tanto para el arte como para la ciencia, es condición de nuevos descubrimientos, vida activa, proliferación de imágenes e infinitud *de la buena*, como diría un filósofo alemán.

Bibliografía

Calabrese, Omar, *La era neobarroca*, Madrid, Cátedra, [1987] 1989.

Cassin, Bárbara, *Elogio de la traducción*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2019.

Chiampi, Irlemar, *O realismo maravilhoso,* San Pablo, Perspectiva, 2008.

D'Ors, Eugenio, *Lo barroco*, Madrid, Aguilar, 1964.

Dällenbach, Lucien, *El relato especular*, Madrid, Visor, 1991.

Díaz, Valentín, "Apostillas", en Severo Sarduy, *El barroco y el neobarroco*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2011.

Díaz, Valentín, *Barroco y modernidad en la teoría estética del siglo XX*. Tesis doctoral, área literatura, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2015. Disponible en https://bit.ly/3dcUDrv.

Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, UNAM, 1998.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI Editores, [1966] 1999.

Foucault, Michel, *Arqueología del saber*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [1969] 2002.

Gide, André, *Journal 1889-1939*, París, Gallimard, 1948.

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, tomo I, traducción de Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, [1948] 1993.

Lezama Lima, José, *La expresión americana*, Edición de Irlemar Chiampi, México, Fondo de Cultura Económica [1957] 2001.

Perlongher, Néstor, *Prosa plebeya*, Buenos Aires, Colihue, 2008.

Rossi, María José, "Al atisbo de las analogías. La formación del método neobarroco en José Lezama Lima y Severo Sarduy". En *Nuevo itinerario, Revista de Filosofía de la UNNE*, n.º 13, pp. 181-202, 2018. Disponible en https://bit.ly/2B3RUT9.

Sarduy, Severo, "Escrito sobre un cuerpo", en *Obra completa*, edición crítica de Gustavo Guerrero-François Wahl, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación, vol. 2, [1969] 1999, pp. 1119-1194.

Sarduy, Severo, "El barroco y el neobarroco", en César Fernández Moreno, *América Latina en su literatura*, México, UNESCO-Siglo XXI Editores, 1972, pp. 167-184.

Sarduy, Severo, "Barroco", en *Obra completa*, edición crítica de Gustavo Guerrero-François Wahl, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación, vol. 2, [1974] 1999, pp. 1197-1253.

Sarduy, Severo, "La simulación", en *Obra completa*, edición crítica de Gustavo Guerrero-François Wahl, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación, vol. 2, [1982] 1999, pp. 1263-1344.

Sarduy, Severo, "Nueva inestabilidad". En *Obra completa*, edición crítica de Gustavo Guerrero-François Wahl, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación, vol. 2, [1987] 1999, pp. 1345-1382.

Sciamarella, Denisse, "Una lectura topológica de las categorías teórico-políticas de Ernesto Laclau", en *Debates y Combates N. º2*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 29-72.

Snyder, Jon, *La estética del Barroco*, Madrid, Machado Grupo, 2014.

Caminar, conocer, crear[1]

Una propuesta para pensar el territorio con los aportes de Silvia Rivera Cusicanqui

Carina Gulino (UNTDF) y María Martinengo (UNTDF)

Para comenzar, nos gustaría referirnos a un mural de quince metros que se encuentra en el Barrio Sopocachí, en la ciudad de La Paz (Bolivia), realizado por muralistas que integran el Grupo de Arte Wilka:[2] Isabel Aguilar Fernández y Leonel Jurado Pajsi. Este mural contiene varios elementos que disparan la reflexión y nos acercan a la temática que abordaremos en el presente artículo.

En él vemos una *awicha* –abuela, anciana de la comunidad– sosteniendo al Illimani, esa montaña de 6 460 metros que se encuentra cerca de La Paz. También se encuentran en esta pintura algunos personajes memorables de Bolivia y los elementos característicos y milenarios de este territorio: hojas de coca echadas al aire por un yatiri –"el que sabe": chamán o médico tradicional, líder espiritual de la comunidad–; un cóndor; una cholita; un lustrabotas y un aparapita –el que carga–; el dios Illapa o el Tata Santiago.[3]

---

1 Con este título hacemos referencia al apartado "Caminar, conocer, crear" (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 208).

2 El Grupo de Arte WILLKA es un colectivo de acción política artística que tiene como perspectiva el instrumentalizar el arte como herramienta de conciencia y análisis de la sociedad. En FB: Grupo Wilka, https://bit.ly/2Xdn9nv. Recuperado el 30-01-2020.

3 Para una explicación más detallada, Cf.: *Página Siete*. El rascacielos: *un mural Ch ixi La awicha que sostiene el corazón de La Paz. 21-07-2019*, disponible en https://bit.ly/2XEVTxd. Recuperado el 30-01-2020.

Nos interesa detenernos, sin embargo, en una figura que, a primera vista, podría resultar disonante o fuera de lugar: el trompetista Louis Armstrong, "tocando una morenada para que baile el moreno". Para Jurado Pajsi, integrante del grupo Willka, la inclusión de un artista extranjero tiene que ver con lo ch'ixi. Se trata de "la coexistencia paralela de múltiples diferencias culturales que no se extinguen sino que se antagonizan y se complementan entre sí".[4] Aquí llegamos a uno de los conceptos vertebrales del presente trabajo, de la mano de la socióloga –o "sochóloga", insulto inventado para denostar, recuperado por la autora en un sentido reivindicador que forma parte de su proceso identitario–[5] Silvia Rivera Cusicanqui.

La elección de un mural para comenzar este recorrido por algunos de los que, creemos, son los mayores aportes de esta intelectual boliviana se vincula en un doble sentido con el hecho de que consideramos, con Aguilar Fernández, otra integrante de Wilka, que "el muralismo es una de las formas más sublimes de expresión del arte, porque tiene la virtud de la comunicación masiva".[6] Además, entendemos que una imagen artística nos permite un acercamiento consecuente a otra de las contribuciones clave de esta socióloga: el de "sociología de la imagen" (Rivera Cusicanqui, 2015).

Como profesoras de filosofía en la Universidad Nacional de Tierra del Fuego y en espacios no formales de educación,[7] nos interpela la necesidad urgente de deconstruir las miradas y los andamiajes conceptuales

---

4 Cf. *ibidem*.

5 Nota: Gago, V. (2017), "Contra el colonialismo interno". *Revista Anfibia*. Universidad San Martín. Disponible en https://bit.ly/3erztGv. Recuperado el 30-01-2020.

6 Cf. *ibidem.*

7 Reverberando, taller de filosofía abierto a la comunidad, producido y coordinado por las autoras del presente artículo desde 2018 hasta la actualidad.

coloniales, europeos y hegemónicos recibidos en nuestra formación inicial, a fin de contribuir a la construcción comunitaria de maneras "otras" de saber, enraizadas en lo territorial, en lo latinoamericano. En este sentido, encontramos que Silvia Rivera Cusicanqui aporta conceptos insoslayables para pensar una academia diferente que, si bien convive con lógicas mercantiles, se sabe en invariable tensión y diálogo permanente –como todo proceso identitario– con ellas. Este objetivo nos permite comenzar a superar falsas dicotomías y trampas impuestas por el colonialismo en el pensamiento, para correrrnos de lo que pareciera ser el destino inexorable de todo/a intelectual universitario: "caricaturas de occidente que viven de la ventriloquia de conceptos y teorías, de corrientes académicas y visiones del mundo copiadas del Norte o tributarias de los centros de poder hegemónicos" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 73).

Para el abordaje del presente trabajo, nos centraremos, entonces, en el concepto de lo *ch'ixi* y en las implicancias de hacer una sociología de la imagen –este "invernadero de experimentación pedagógica" en estrecha relación con las raíces histórico-políticas (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 14)– con el fin de analizar otras propuestas metodológicas, anudadas a los conceptos de territorio y procesos identitarios andinos, que disputen espacios a la hegemonía conceptual vigente.

Reivindicar la contradicción. Reivindicarnos *ch'ixi*

Silvia Rivera Cusicanqui es socióloga, historiadora y activista. Nació en La Paz, Bolivia, en 1949. Su producción intelectual siempre fue de la mano de su trayecto militante, lo cual ya adelanta, de algún modo, su posición respecto de lo que entiende por conocimiento y por el hacer en el mundo. A contramano del mandato materno –negador de lo indio–,

realiza un proceso de identificación con el mundo indígena cholo, y se reconoce a sí misma como quien pertenece a una "clase media mestiza de origen aymara, con acceso a la educación superior y una trayectoria cosmopolita" (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 205). A partir de este cruce en su propia biografía podemos abordar uno de los términos clave del presente trabajo: el concepto de lo *ch'ixi.*

Nuestra autora explora el concepto de lo *ch'ixi* como un color conformado por puntos o manchas opuestas: "Es gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y del negro que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 69). Como resultado de la yuxtaposición, se forma otro color, hecho de la contradicción. Es, precisamente, esta contradicción la que desarrolla la potencia de ese gris, así como es en las grietas donde se encuentra, tal vez, la verdad, como afirma Enzensberger (1998, p. 15) al comenzar a escribir la biografía del anarquista español Durruti. Lo *ch'ixi* "obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 69).

Según Rivera Cusicanqui, es necesario devolver la potencia metafórica original al lenguaje indio,[8] para dar vuelta el estereotipo que considera que el gris es lo que representa una carencia de atractivo o singularidad y la "grisura" remite a una insignificancia o mediocridad (RAE).[9] Ante estos conceptos, que denotan una falta, se trata de reivindicar lo manchado, lo contaminado, lo contradictorio: el hecho de que somos una mixtura, no asumirnos como

8 Silva Rivera Cusicanqui se refiere en estos términos al lenguaje o la comunidad "india" para referirse a lo indígena en general y a la comunidad aymara en particular.

9 Real Academia Española. Definición de "gris" (https://bit.ly/2XDgL7X) y "grisura" (https://bit.ly/3gzGM0P). Recuperado el 30-01-2020.

una homogeneidad.[10] "Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y a la vez es negro, su contrario" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 69).

Como contraparte de lo *ch'ixi*, encontramos lo mestizo, el mestizaje: "El heterónomo de *ch'ixi, chhixi*, alude a su vez a la idea de mezcolanza, de pérdida de sustancia y energía. Se dice *chhixi* de la leña que se quema muy rápido, de aquello que es blandengue y entremezclado" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 69). La idea de mestizaje conlleva, también, una mezcla de color, pero en la que ya no vemos los colores originales que la conformaron. Es decir, se trata de un concepto que apela a una supuesta homogeneidad inexistente y que, en términos políticos, borra lo indio. Las versiones oficiales del mestizaje consideran que hay una fusión completa del negro con el blanco: "Corresponde […] a esa noción de moda de la hibridación cultural *light*, conformista con la dominación cultural contemporánea" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 69).

Para el Estado boliviano, el mestizo es el ciudadano: un varón europeo, moderno, ilustrado, mercantil, que niega el pasado, de acuerdo con una cuidada e implícita política del olvido, que determina una escala de valores marcada por lo blanco.[11] Es decir, el mestizaje, desde esta perspectiva, se traduce como blanqueamiento, como olvido, y como violencia.[12] Este mestizaje de fusión ha sido entronizado como el mestizaje oficial por Estados como Bolivia y México, encubriendo lo indio, declarándolo fenecido y parte del pasado.[13] Esta concepción de lo mestizo como hibridación, como mezcla, remite a la metáfora genética propuesta por

---

10 Universidad Nacional Autónoma de México. TV UNAM. "Revista de la Universidad "Utopía Ch´ixi" con Silvia Rivera Cusicanqui". 2-11-2018. Disponible en https://bit.ly/2XC9m8Y. Recuperado el 30-01-2020.

11 Universidad Nacional Autónoma de México. TV UNAM. *Op. cit.*

12 Canal Encuentro. "Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui (Capítulo completo) Canal Encuentro". 18 -04-2018. Disponible en https://bit.ly/2XI1umf. Recuperado el 30-01-2020.

13 Canal Encuentro (2018). *Op. cit*.

García Canclini (1969, en Rivera Cusicanqui, 2010) en la cual pensar lo híbrido corresponde a pensar lo estéril, es decir, "asume la posibilidad de que de la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercero completamente nuevo, una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 70). En cambio, la noción de ch´ixi parte del concepto de "sociedad abigarrada" de Zavaleta (1977, en Rivera Cusicanqui 2015), que "plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 70).

En relación con estos abordajes negadores de lo indio, encontramos, análogamente, un tratamiento similar respecto de las comunidades originarias en la provincia de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur. Recuperando algunos acercamientos realizados al Museo Municipal "Virginia Choquintel",[14] de la ciudad de Río Grande –zona norte de la isla–, encontramos imágenes que se refieren, por ejemplo, a "la *última* chamán" Lola Kiepja. Esta rotulación encubre, implícitamente, la posibilidad de reivindicar la existencia de comunidades originarias en la actualidad, tal como afirmábamos más arriba con Rivera Cusicanqui. En el mismo sentido, es habitual leer noticias, en los medios de comunicación gráfica,[15] que ponen en cuestión la "pureza"

---

14 Dentro del proyecto de investigación "Lo que (no) silencian las imágenes. Identidades, hegemonía y otredad indígena en producciones narrativas y visuales en Tierra del Fuego", dirigido por el Dr. Risso, que integra la Lic. Martinengo, junto a otro/as docentes de la UNTDF.

15 Cf: -San Martín, R. 19- 11-2011. *La Nación*/Cultura. "Tras las raíces de Tierra del Fuego" Disponible en https://bit.ly/2XeheyG. Recuperado el 30-01-2020.
Clarín/Sociedad. 3-06-1999. "Memoria: Virginia Choquintel descendía directamente de ese pueblo aborigen. Tierra del Fuego: Murió la última Ona a los 56 años". Disponible en https://bit.ly/2XaSB5E. Recuperado el 30-01-2020.

de la sangre selk'nam, motivo por el cual no se suele hablar de estas comunidades indígenas en sentido estricto, sino de sus "descendientes".

Contra esta noción de identidad homogénea, que deviene negadora de lo indio, recuperar el concepto de lo *ch'ixi* es una forma emancipada y emancipadora del mestizaje: la posibilidad de ser y de habitar distintos mundos al mismo tiempo.[16] Este concepto nos libera de la tentación de negarnos y nos ayuda a encontrar a las abuelas indias –las *awichas*, como la del mural que comentábamos al principio– que habitan nuestra sangre, y a aprender de ellas.

> Se trata, entonces, de asumir, radicalizar y profundizar […] [la] diferencia, convertirla en un modo de vida en el que sea lo indio lo que informa el manejo del cuerpo, de la salud y lo que permite, en última instancia, hacer comunidad, crear comunidad, recrear comunidad, en contextos urbanos. Es lo que yo llamo una episteme india.[17]

En relación con el concepto de "identidad", Rivera Cusicanqui prefiere hablar en términos de "procesos identitarios", se posiciona así por fuera de cualquier esencialismo, entendiendo lo humano lejos de cualquier ontología cerrada o clausurada. Para nuestra autora, nos constituimos siendo, en un proceso que nunca termina, con otros/as, en comunidad: con quienes fueron, quienes están siendo y quienes serán. Así se aleja de la concepción de identidad como algo fijo o estático –tal como se suele considerar a este concepto desde los inicios de la filosofía occidental– vinculándose, ineludiblemente, con una percepción del tiempo diferente a la hegemónica oficial europea, que entiende al tiempo como lineal, homogéneo y vacío (Benjamin, 1973, p. 187).

---

16 Universidad Nacional Autónoma de México. TV UNAM. *Op. cit.*
17 *Ibidem.*

Caminamos hacia el futuro, con el pasado en nuestra frente

Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani. Este aforismo aymara puede traducirse como "mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro" (Rivera Cusicanqui, 2015). Esta sentencia se relaciona con el Angelus Novus al que alude Benjamin (1973), y es la misma Rivera Cusicanqui quien retoma a este pensador,[18] señalando, sin embargo, una diferencia entre el aforismo y la imagen. En efecto, en la imagen del *Angelus,* este se encuentra empujado por un huracán hacia el futuro –ese huracán al que llamamos "progreso"– mientras observa en el pasado una serie de ruinas que se acumulan una sobre otra (Benjamin, 1973, p. 183). Pero el ángel es empujado con la espalda hacia el futuro, a diferencia de lo que afirma la máxima aymara: ella no implica que avanzamos de espaldas hacia el futuro –porque estemos viendo el pasado–, sino que caminamos hacia adelante, es decir, hacia el pasado. En la cultura andina, esto es muy claro: se vive en el presente. Y es el presente que se conjuga lo que se llama *qhipnayra*: el futuro-pasado. El pasado informa al futuro, el futuro no existe: es un espejismo, caminamos y se aleja. Miramos al pasado, pues es el único elemento que nos puede orientar en el presente:

> No hay "post" ni "pre" en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado, están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras (Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 54-55).

18 *Ibidem.*

En esta concepción de la historia aymara, está presente la noción de *Pachacutik*. El *Pachacutik* es una figura perteneciente a la cosmogonía aymara que representa al cambio como proceso de acumulación profunda: implica al mismo tiempo el cambio y la destrucción. Es decir, en él conviven tanto catástrofe como renovación, impregnados en el mismo momento histórico, no están separados del momento mismo, sino que surgen a partir de un proceso de incubación dolorosa, y "esa posibilidad tensiona el tiempo histórico y destruye la linealidad".[19]

> La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado… El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadoras del *status quo* y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el pachakutik (Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 54-55).

Otra de las figuras que retoma Rivera Cusicanqui (2015) es la del astrólogo/poeta que sabe, dibujado a tinta por Waman Puma de Ayala entre 1612 y 1615, en una carta de mil páginas, dirigida al rey de España. En ella observamos a un poeta en el sentido aristotélico del término: creador del mundo, productor de los alimentos, conocedor de los ciclos del cosmos (p. 185). Este "hombre […] es al mismo tiempo caminante, filósofo, científico, pero además es un agricultor que siembra la comida" (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 208). Esta producción del mundo se realiza al andar, en el reconocimiento del territorio, teniendo en la frente (pasado-futuro) el conocimiento cosmogónico de los ancestros, como ese conocimiento corporeizado que sirve para interpretar el territorio.

---

19 Universidad Nacional Autónoma de México. TV UNAM. *Op. cit.*

El astrólogo lleva, en su mano izquierda, un kipu: "[…] un conjunto de hilos de lanas de colores, anudados de diferente manera, usados desde tiempos preincaicos para registrar eventos, productos, población" (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 208). Este elemento, instrumento en apariencia ligado solamente a la contabilidad concreta del territorio, evoca un sentido mucho más profundo, en relación con las deidades, "nos muestra la materialidad de los conocimientos cósmicos, nos revela que la actividad productiva es un hecho sagrado y no solamente terrenal" (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 50).

Retomando lo mencionado anteriormente, observamos en esta imagen una "localización del par complementario trabajo/caminata, en medio de la oposición entre las fuerzas materiales y espirituales, [que] dice mucho acerca de la iniciativa humana en relación con el equilibrio y el desequilibrio del cosmos" (Rivera Cusicanqui, 2015, p 208).

A partir del hecho colonial, se imponen formas que desestiman este tipo de vínculos con el mundo desde una modernidad eurocéntrica y hegemónica, a fin de ordenar las relaciones entre humanos y con el territorio. Sin embargo, pese a las formas coloniales de ordenamiento, "no se deshicieron las lógicas propias ni las sintaxis enraizadas que crearon a lo largo de siglos las poblaciones ahora sometidas" (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 50).

En este sentido, cabe problematizar la noción de "modernidad", en cuanto este concepto tiene diferentes acepciones en función de quién sea su enunciador. Para el pensamiento colonialista, modernidad implica una disociación del pensamiento con la acción, una dominación de la naturaleza, y una exaltación del individuo que posiciona a los/as humanos/as en relaciones competitivas, culminando en una reificación de sí y de sus propias relaciones. Es propio de este entendimiento de la modernidad suponer universalismos: según estos, se impone una única visión de mundo, que impera en todas las dimensiones de la relación humana. A diferencia de esta conceptualización de la

modernidad, algunas cosmogonías de los pueblos de Abya Yala consideran que la modernidad conlleva –como ya dijimos en relación con la figura del poeta que sabe– un vínculo, signado por lo cosmogónico, entre el conocimiento y el hacer; es a partir de ese vínculo a partir de lo que observamos una visión alternativa a aquellas nociones que solo entienden a la naturaleza como recurso, y a las relaciones humanas en términos de dominio:

> La apuesta india por la modernidad se centra en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia. Pero a la vez, al tratarse de un proyecto con vocación hegemónica, capaz de traducirse en términos prácticos en las esferas de la política y el estado, supone una capacidad de organizar la sociedad a nuestra imagen y semejanza, de armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas y estables. Esto implica construir una patria para todas y para todos (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 71).

La autora sugiere, además, que la colonialidad ha excluido, históricamente, a las mujeres, ya que ha impuesto un "logocentrismo machista que dibuja mapas y establece pertenencias" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 72). En este sentido, afirma que la praxis de la mujer es la del tejido, es decir, "[la mujer] teje la trama de la interculturalidad a través de sus prácticas: como productora, comerciante, tejedora, ritualista, creadora de lenguajes, y de símbolos capaces de seducir al otro y establecer pactos de reciprocidad y convivencia entre diferentes" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 72). De esta manera, el Pachacutik, que se gesta como signo de este tiempo, conlleva una fuerza que tiene la potencia de romper el logocentrismo androcéntrico europeo ya que, para la cultura andina, tanto las tejedoras como los poetas astrólogos de las comunidades y pueblos son quienes revelan en su praxis esas "tramas alternativas y subversivas de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce" (Rivera Cusicanqui, 2015, p.

208). Esta noción aymara desestima la visión universalista colonizadora, proponiendo un hacer que parta del multiculturalismo y la descolonización.

Rivera Cusicanqui (2015) sostiene que la palabra "desarrollo" es prácticamente inexistente en la lengua aymara y que una aproximación o equivalente metafórico válido podría darse con el término *sarnaqaña*, que significa 'vivir', 'desenvolverse' o 'caminar por la vida', y se relaciona con el término *luraña*: 'hacer', 'producir', 'crear bienes materiales'. Estos dos vocablos se complementan, ya que uno solo se puede entender a partir del otro, dando cuenta de "la relación de equilibrio y dinamismo [que] se encuentra entre el mundo de los objetos materiales y el mundo de los significados culturales y espirituales" (p. 206).

El término "desarrollo" ha sido, en cambio, desde la mentalidad colonial imperante, un equivalente de modernización, caminos, camiones, fertilizantes químicos, propiedad privada, semillas de alto rendimiento, etc. Esta noción hegemónica de desarrollo –que podemos pensar en vínculo con el "progreso" al que se refiere Benjamin en su *Angelus novus*– conlleva, necesariamente, una continuidad de la pobreza y una devastación de los recursos productivos para las comunidades sometidas (Rivera Cusicanqui, pp. 205-213).

En vistas de las consecuencias nefastas que conlleva el "desarrollo" –en su sentido hegemónico– para las comunidades colonizadas durante siglos, y con la noción de *sarnaqaña* como horizonte, se vuelve ineludible problematizar este concepto, junto con el de "modernidad". Tal como sostiene nuestra autora, "en América, urge el reconocimiento de otras modernidades que no se reduzcan a la esclavitud para los pueblos indígenas (Rivera Cusicanqui, 2010).

Curiosear, averiguar, comunicar. Maneras otras de acceder al conocimiento científico latinoamericano. Propuesta metodológica como una serie de gestos

De por sí, hablar de conocimiento en términos de gestos implica un corrimiento de los modos académicos a los que estamos acostumbrados/as. Tal el modo que propone Silvia Rivera Cusicanqui a la hora de acercarnos a cualquier cosa que deseemos conocer. Propone la curiosidad como un ejercicio de la mirada periférica, del vagabundeo, que incorpora la percepción corporal; la averiguación como el seguir una pista, con la mirada ya más focalizada, aclarándonos el porqué motivacional respecto de nosotros/as mismos/as y aquello que investigamos; y el comunicar como un hablar a los/as otros/as y con ellos/as, encontrando modos de decir que remiten al *collage*, a partir de diversos formatos.[20]

En relación con esto, es importante detenernos en una de las metodologías de las que se sirve esta pensadora boliviana: la sociología de la imagen. Este modo de aproximarnos a lo que Silvia considerará que ofrece "perspectivas de comprensión crítica de la realidad" (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 176) parte de la base de que, para nuestra autora, perviven hasta la actualidad situaciones de *colonialismo interno* en nuestros países y, en este contexto, existe una "función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren […] se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla" (*ibidem*, p. 175). Ya que las palabras velan, las imágenes permitirán un acercamiento diferente a la realidad, esclareciendo de otros modos el contexto social y, desde una perspectiva histórica, permitiendo descubrir sentidos no censurados por la lengua oficial (*ibidem*, p. 176). En la misma línea, esta metodología surge ante las ausencias y puntos ciegos del saber universitario (*ibidem,* p. 14).

---

20 Cf. Gago, V. Gabanot, S. *Op. cit*.

La configuración abigarrada y colonizada del tejido social nos pone frente al hecho de que las palabras resultan insuficientes para desmontar los bloqueos epistemológicos y las penumbras cognitivas que nos invaden en los tiempos de crisis (*ibidem*, p. 38). Ante la crisis de palabras que encorsetan lo que pensamos, surge la necesidad de recurrir a otros modos de acercamiento a la realidad, a partir de las imágenes que surgen de la totalidad del mundo visual: publicidad, fotografía, archivo, arte pictórico, dibujos, textiles (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 19).

La sociología de la imagen es una mirada hacia sí en el mismo entorno social en el que habitualmente se desenvuelve. Supone una desfamiliarización, una toma de distancia con la inmediatez de la rutina y el hábito:[21] la sociología de la imagen observa aquello en lo que ya participa. En ella, la participación no es un instrumento al servicio de la observación, sino un presupuesto, también problematizable, en su colonialismo y elitismo inconsciente (Rivera Cusicanqui, 2015). Este método conjuga historia política y experimentación pedagógica como práctica descolonizadora ("Palabras previas", en Rivera Cusicanqui, 2015, p. 8).

Desde una especie de micropolítica situada e iconoclasta, la sociología de la imagen –originada a partir de la producción de los encuentros de los Talleres de Historia Oral Andina (THOA)– rompe, definitivamente, con la imagen del indio folklorizado, según la cual las comunidades

---

21 Análogamente, podemos vincular esta desfamiliarización que presupone la sociología de la imagen en un doble sentido estético-político. Desde la estética, con el teatro de la interrupción que proponía Bertolt Brecht, en el que se trataba de incomodar a les espectadores con el fin de que tomaran conciencia de su lugar en el sistema social, a diferencia del teatro clásico aristotélico, en el que la representación suponía una catarsis para quienes la visualizaban: el arte del teatro épico consiste en provocar el asombro en lugar de la proyección sentimental (Cf. Benjamin, 1966, p. 10). Desde una lectura política, a su vez, esta desfamiliarización nos acerca a la sugerencia que realiza el esloveno Slajov Žižek (2009) respecto de la violencia: "Deberíamos aprender a distanciarnos, apartarnos del señuelo fascinante de esta violencia 'subjetiva'" (Žižek, 2009, p. 9).

indígenas se encuentran sumidas en el aislamiento y la pobreza y enclaustradas en un pasado de inmovilidad y penuria cognitiva (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 15). Sirve, al mismo tiempo, para cuestionar los modos dominantes de encasillar a los/as indios/as en el debate público.

Consideraciones finales

Sería contradictorio con el espíritu de lo abordado en el presente trabajo pretender, hacia el final, desarrollar conclusiones acabadas que clausuren las discusiones y tensiones propias de lo mencionado hasta el momento. Sin embargo, sí podemos subrayar algunas de las contribuciones de la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, que consideramos aportan a un pensamiento y un hacer anclados en el territorio.

En efecto, esta autora nos invita a reivindicarnos *ch´ixi*, es decir, manchados y contradictorios, advirtiéndonos que, en nosotros/as mismos/as, conviven de manera yuxtapuesta un ser indio-latinoamericano con una matriz europea. También señala que esta yuxtaposición no se da sin disputa y tensión, pero, lejos de negar estas contradicciones, considera urgente resaltarlas, aprender a convivir con ellas. Reivindicarnos *ch´ixi* no implica fusionar ni negar quiénes vamos siendo, pues, por fuera de cualquier esencialismo determinista –que, como tal, siempre estereotipará la pluralidad de voces y culturas que enriquecen nuestra Abya Yala–, Rivera Cusicanqui insiste en que este esencialismo es, precisamente, una estrategia de dominación colonial que consiste en homogeneizar y universalizar aquello que debe ser recuperado como plural y diverso. Se trata de asumir el devenir como parte fundante de nuestro proceso identitario, pensarnos desde un dinamismo vital que solo se da –o se vive– en comunidad.

En consonancia con esto, la figura del Pachacutik nos permite recuperar otra noción de historia: en este símbolo en el que conviven de manera yuxtapuesta el cambio y la destrucción, nos acercamos a la historia en términos no lineales, recuperando el pasado, a partir de las crisis del presente. Es por el pasado por lo que interpretamos el presente y forjamos un futuro.

Pensar filosofías latinoamericanas implica posicionarnos en la riqueza del planteo cosmogónico. En este sentido, el territorio se torna metafórico, ya que denota una concepción profunda de relación con las deidades, fundamentando así todas las demás relaciones que tienen lugar en el cosmos. Por esto se reivindica una modernidad india, por fuera de las lógicas coloniales que imponen la reificación de las relaciones humanas y el extractivismo y que excluyó, históricamente, a las mujeres del hecho social.

Es en esta reivindicación donde encontramos la potencia política de las maneras de conocer "otras" que propone Silvia Rivera Cusicanqui. Estas maneras se encuentran ligadas insoslayablemente al territorio, partiendo de la premisa de que se piensa en el hacer, en una dialéctica sin fin. La sociología de la imagen propone una metodología por fuera de la palabra que restringe el pensamiento, que encorseta nuestras maneras de comprender el mundo, dándonos la posibilidad de ser irreverentes e iconoclastas con lo naturalizado e impuesto.

Bibliografía

Benjamin, W. (1966), *Brecht, ensayos y conversaciones*. Arca Editorial, Montevideo.

Benjamin, W. (1973), *Tesis de filosofía de la historia.* Taurus, Buenos Aires.

Canal Encuentro (18-04-2018), "Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui (capítulo completo) Canal Encuentro". Disponible en https://bit.ly/2AiofWb. Recuperado el 30-01-2020.

Clarín/Sociedad (3/06/1999), "Memoria: Virginia Choinquintel descendía directamente de ese pueblo aborigen. Tierra del Fuego: Murió la última Ona a los 56 años". Disponible en https://bit.ly/3gAwZYf. Recuperado el 30-01-2020.

Enzensberger, H. M. (1998), *El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti*, Anagrama, Barcelona.

Enzensberger, H. M. (2006), "La historia como ficción colectiva". Primer comentario en *El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti.* Anagrama, Barcelona.

Grupo Wilka (15-06-19), Imagen de mural. Disponible en https://bit.ly/36INtZL. Recuperado el 30-01-2020.

La Nación/Cultura San Martín, R. (19- 11-2011), "Tras las raíces de Tierra del Fuego". Disponible en https://bit.ly/2MftF6I. Recuperado el 30-01-2020.

Página Siete (21-07-19), "Un mural Ch´ixi La awicha sostiene el corazón de la paz". La Paz, Bolivia. Disponible en https://bit.ly/2Bd6EiF. Recuperado el 30-01-2020.

Real Academia Española. Actualización 2019, definición de "gris". Disponible en https://bit.ly/2AjQBiD. Recuperado el 30-01-2020.

Real Academia Española. Actualización 2019, definición de "grisura". Disponible en https://bit.ly/3gzzf1Z. Recuperado el 30-01-2020.

Revista Anfibia. Universidad Nacional de San Martín. Disponible en https://bit.ly/2zBwLj4. Recuperado el 30-01-2020.

Rivera Cusicanqui, S. (2010), *Ch´ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizantes.* Tinta Limón, Buenos Aires.

Rivera Cusicanqui, S. (2013), *Lxs artesanxs libertarios.* Tinta Limón, Buenos Aires.

Rivera Cusicanqui, S. (2015), *Sociología de la imagen. Miradas ch´ixi desde la historia andina.* Tinta Limón, Buenos Aires.

Rivera Cusicanqui, S. (2018), *Un Mundo ch´ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón, Buenos Aires.

Segato, R. (2018), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda.* Segunda edición. Prometeo, Buenos Aires.

Universidad Nacional Autónoma de México. TV UNAM (2-11-2018). "Revista de la Universidad 'Utopía Ch´ixi' con Silvia Rivera Cusicanqui". Disponible en https://bit.ly/2XFgNfC. Recuperado el 30-01-2020.

Žižek, S. (2009), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós, Buenos Aires.

Gago, V. y Gabanot, S. (2017), "Silvia Rivera Cusicanqui, contra el colonialismo interno".

El lugar del conocimiento

Saberes ancestrales y conocimiento académico

Carla Narbaiza (UNTDF)

Muchos lugares has recorrido
y en todos has aprendido,
pero en ninguno has encontrado
lo que llevas dentro.

Anónimo

¿Son los saberes ancestrales un camino de encuentro hacia un conocimiento espiritual que nos permita relacionarnos de otro modo con la naturaleza?

¿Tendrá el conocimiento un lugar donde se pueda encontrar? En particular, nos preguntamos por el conocimiento ancestral. Ese que está guardado en la memoria de nuestros cuerpos y al cual no tenemos acceso por medio de la razón. Ese mismo conocimiento reclamado por las comunidades que aún reviven parte de ese saber antiguo a través de rituales o de vivencias. Las tácticas que les permiten traer estos saberes al presente en medio de un sistema que no los comprende. Cuando decimos "antiguo", es porque queremos diferenciarlo del conocimiento moderno. ¿Por qué? ¿En qué se basa esa necesidad de diferenciarlos? Asumimos que la perspectiva hegemónica del saber presenta limitaciones para la construcción de un saber cultural que recupere los conocimientos de culturas ancestrales y pueblos antiguos. Pero también es un límite para superar el actual modo de vida capitalista, presente tanto en Oriente

como en Occidente, tanto en el norte como en el sur. Adentrarnos un poco en cuáles son esas limitaciones nos ayudará a dar sentido al interrogante que presentamos al principio. ¿Son los saberes ancestrales un camino de encuentro hacia un conocimiento espiritual? Y, tal vez, nos permita acercarnos al lugar en el que el conocimiento se encuentra más allá de la razón.

Reconocer la existencia de memorias ancestrales representa un desafío para la perspectiva hegemónica, se hace necesario superarlo para aportar un saber desde dentro, alternativo a las concepciones heredadas de Occidente, que no pueden dar respuesta a la moderna crisis ambiental, una crisis de la civilización, que en definitiva es una crisis del conocimiento. Debido a que estas memorias de los pueblos rechazan el presente proyecto civilizatorio, llegar a escucharlas y comprenderlas validará un conocimiento más auténtico con las necesidades actuales.

Tanto Oriente como Occidente, norte y sur, con sus culturas indígenas y sus memorias, presentes en las poblaciones actuales, pueden dar cuenta de otro sentido de pertenencia en la naturaleza. Los avances en el nuevo paradigma de la física cuántica, desde las ciencias holísticas, el animismo o las investigaciones y avances desde la transdisciplinariedad y la intra e interculturalidad para comprender el denominado "buen vivir indígena", o el misticismo oriental, son indicios en la búsqueda de esta comprensión de la unidad humanidad-naturaleza. ¿Cómo es posible escuchar a la propia Tierra, su naturaleza y sus pueblos? Y, si se los escucha… ¿se puede sentirlos y comprenderlos? Son preguntas que resultan esenciales para proponer un nuevo enfoque que logre saltar las barreras del saber hegemónico.

Conocimiento: del eurocentrismo al diálogo de saberes

El mundo, nuestro mundo e incluso hasta el universo en el que consideramos estar, ha tratado de ser explicado por las diferentes ciencias, la filosofía y la religión. La postura eurocéntrica, hegemónica en la modernidad y fundada en la racionalidad científico-técnica a partir de la filosofía cartesiana, ha dejado como legado la visión de escisión entre el sujeto y el objeto de estudio. Esta dualidad y división fundan nuestra cultura occidental, en la que el ser humano se ha retirado de su función cosmológica y, por lo tanto, el pensar ha sido utilizado por la ciencia y la técnica de manera mecánica, relegando nuestro ser racional orgánico[1] y nuestro ser espiritual a un vínculo casi exclusivo con la religión. Es decir, a pesar de que cada rama científica y filosófica para la explicación de una realidad universal ha utilizado diferentes métodos y técnicas a través del estudio de los fenómenos naturales y sociales, todos estos tienen en común que lo han hecho como observador.

La visión cartesiana también ha alimentado la división disciplinar que establece una fragmentación del conocimiento en ciencias naturales y ciencias sociales. Divisiones que han sido puestas en duda desde el pensamiento contemporáneo, con algunas de las corrientes que fundamentan el pensamiento complejo a partir de Edgar Morin,[2] la

---

1 Canadell, A., Inauguración. Pensar la tierra. En *El Lugar de la tierra en las culturas. Un dialogo de cosmología ante el desafío ecológico*, *Denktraditionen im dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, vol. 29, n.º 13, Achen, 2009, pp. 13-26.

2 Revisar los trabajos de los siguientes autores: Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo.* 5.º reimpresión. Barcelona, Gedisa, 2005. García, R., *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos.* Barcelona, Gedisa, 2000. Contreras, J. y Eschenhagen, M. L., Aportes epistemológicos para un pensamiento ambiental orgánico. *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales,* Vol. 6, 2011. Disponible en https://bit.ly/36KkHbq.

epistemología ambiental propuesta por Enrique Leff,[3] las epistemologías del sur propuestas por Boaventura de Sousa Santos[4] y la filosofía intercultural expresada, por ejemplo, a través de Raúl Fornet Betancour[5] y Josef Estermann.[6]

Morin plantea que hay una nueva ignorancia ligada al desarrollo mismo de la ciencia. Ya que hemos adquirido conocimientos sin precedentes sobre el mundo físico, biológico, psicológico, sociológico donde los métodos de verificación empírica y lógica empleados por las luces de la razón han relegado los *mitos* a los bajos fondos del espíritu. "Sin embargo, el error, la ignorancia, la ceguera, progresan, por todas partes, al mismo tiempo que nuestros conocimientos".[7] Resulta interesante la reflexión que hace Morin sobre el poco conocimiento que tenemos de nosotros mismos. Esto quiere decir que, como observadores, hemos avanzado en nuestros conocimientos y perfeccionado las técnicas para ello, mientras que hemos relegado el tiempo dedicado al conocimiento sobre uno mismo, sobre nuestro ser, y, por ende, hemos relegado nuestra parte en

---

3 Revisar los siguientes trabajos: Leff, E., *Racionalidad ambiental: La reapropiación social de la naturaleza.* Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2004. Leff, E., *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder.* 4.º ed. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004. Leff, E., *Aventuras de la Epistemología Ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes.* Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2006.

4 Revisar los siguientes trabajos: De Sousa Santos, B., *Una epistemología del Sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México, CLACSO y Siglo XXI Editores, 2009. De Sousa Santos, B., *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* Montevideo, Trilce, 2010. De Sousa Santos, B., Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social,* vol. 16, n.º 54, 2011, julio-septiembre, pp. 17-39. Escobar, A., *Sentipensar* con la tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur. *Revista de Antropología Iberoamericana,* vol. 11, n.º 1, 2016, pp. 11-32. Disponible en https://bit.ly/3gBbE0R.

5 Revisar los siguientes trabajos: Fornet Betancour, R., *La interculturalidad a prueba*. Vol. 43, Mainz, 2006. Fornet Betancour, R., Teoría y praxis de la filosofía intercultural*. Revista de Teología: SIWÔ*. Vol., 1, 2008, pp. 9-42.

6 Estermann, J., *Filosofía andina*. *Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. 2.º ed. La Paz, ISEAT, 2006.

7 Morin, E., *op. cit*., p. 27.

la relación con el todo. "Lo desconocido no es solamente el mundo exterior, es, sobre todo, nosotros mismos. Así es que vemos cómo el conocimiento supone la separación entre el conocedor y lo conocido, y supone la separación interna con nosotros mismos".[8] De este modo, si validamos un conocimiento siempre externo a uno, esto nos plantea una limitación a la hora de vernos a nosotros mismos como parte de un todo indivisible.

En el mismo sentido, la epistemología ambiental propuesta por Enrique Leff se abre desde la diferencia indisoluble entre lo real y lo simbólico hacia procesos en los que el conocimiento se hace cuerpo y tierra al arraigarse en un territorio e incorporarse en el ser.[9] Este saber asume la complejidad ambiental, que implica una nueva comprensión del mundo incorporando conocimientos y saberes arraigados en cosmologías, mitologías, ideologías, teorías y saberes prácticos que se encuentran en los cimientos de la civilización moderna, en la sangre de cada cultura, en el rostro de cada persona.[10]

A través de una epistemología del sur, De Sousa Santos confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de saberes. Se trata de un pensamiento ecológico porque está basado en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos que no implica desacreditar el conocimiento científico, sino que simplemente implica su uso contrahegemónico. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento, una de cuyas premisas básicas es que todos los conocimientos tienen límites internos y externos.[11]

En sintonía con lo anterior, la filosofía intercultural critica, por ejemplo, los límites impuestos por lo que hoy llamamos "historia". Ya que esta ha manejado la historicidad

---

8 *Ibid*., p. 154.
9 Leff, E., *Racionalidad ambiental, op. cit*., pp. 79-80.
10 *Ibid*., p. 246.
11 De Sousa Santos, B., *Descolonizar el saber, reinventar el poder, op. cit*., p. 49.

de lo humano, debido evidentemente a intereses innegables de poder y de hegemonía mundial, promoviendo una cultura del olvido de las historias locales. La filosofía intercultural considera que el diálogo entre las culturas representa un nuevo paradigma que abre la posibilidad de cambiar nuestra relación con la historia, porque el diálogo entre culturas es el lugar donde las memorias y las tradiciones de la humanidad se encuentran para intercambiar sus historias y no para sustituirlas por una supuesta historia universal.

La idea de interculturalidad que Fornet-Betancourt[12] presenta se basa en la necesidad de una filosofía que sepa leer el mundo en clave de pluralidad, que pueda confrontar el monopolio de la interpretación del sistema dominante. Para esto, plantea la necesidad de rescatar las sabidurías memoriales del pueblo; estas pueden encontrarse en leyendas, cuentos y mitos en que las culturas narran sus secretos e invitan a retener lo que funda sentido y difunde equilibrio. Estas memorias forman la conciencia histórico-cultural, es lo que él llama "filosofía en la vida real de la comunidad". No separa el conocimiento de la cultura ni de la espiritualidad, ya que el saber debe ser contextuado, es decir, vinculado a una cultura y un tiempo.

Es interesante el aporte que realiza Josef Estermann a partir de la "filosofía andina", haciéndose eco de la filosofía intercultural, y además diferenciándose de diversas corrientes intelectuales y políticas más extremas como el "indigenismo", "inkaismo" y el "pachamamismo". Estermann sostiene que la filosofía andina es un pensamiento vivo y vigente en la actualidad. Se aleja así entonces de una filosofía como fenómeno netamente histórico (es decir, una filosofía del pasado, una filosofía muerta). Lo que no quiere decir que la historia no cuente; muy por el contrario, la filosofía andina "es la expresión viva de ese pasado". Asume que esta filosofía andina implica necesariamente elementos trans-culturales (endógenos y exógenos) ya que en

12 Fornet Betancour, R., *La interculturalidad a prueba*, *op. cit*., pp. 45-46.

los pueblos andinos se funden varios modos de vida que podríamos incluirlos en el andino y el occidental. Estermann da el ejemplo de la mujer campesina quechuaparlante como "la portadora de una milenaria riqueza sapiencial inconsciente y subterránea que ella misma ignora". Este desconocimiento es parte del proceso continuo de alienación y de la obsesión por el paradigma ajeno del que, a su vez, soporta la discriminación y marginalización de manera triple: sexual, social y cultural.[13]

Todos los aportes mencionados se hacen eco de la crítica ante la crisis del conocimiento. Contribuyen a desocultar aquellos saberes que promueven el reconocimiento de la unicidad de la que todos formamos parte. Presentan, a partir de la propuesta intercultural, la apertura a los múltiples diálogos de saberes o polílogos interculturales (en palabras de Estermann) para dar lugar a los saberes del otro. Este lugar surge en la interioridad en la espiritualidad de cada uno. Desde este lugar se propone indagar sobre la memoria que ha sido borrada y sepultada por la modernidad impuesta. Es esta memoria ancestral la que resignifica las nociones de naturaleza, crisis, sociedad, cultura, para aportar a la comprensión del todo, ya no como simple observador, sino como parte de él.

Crisis ambiental, ¿historia de un relato?

La fragmentación del conocimiento, propia de la modernidad, aparece entonces como un obstáculo a la comprensión de los problemas socioambientales e, incluso, como causa de la denominada "crisis ambiental".[14] Pero ¿por qué llegamos a la afirmación de que nos encontramos ante una crisis ambiental?

---

13 Estermann, J., *op. cit.*, p. 11.

14 Leff, E., *Aventuras de la Epistemología Ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes, op. cit.*

La forma en la que pensamos la naturaleza tiene fuerte influencia en cómo nos relacionamos con ella; por lo tanto, lo destacable será cómo es que llegamos a pensar de determinada manera. Aquí nuevamente los combates entre los dogmas dominantes por ejercer el poder, ciencia o religión despliegan sus estrategias, y el medio utilizado para conseguir los cambios deseados en los modos de pensar colectivos son los discursos que luego se transmiten y transforman en relatos, "nuestros transportes colectivos".[15] En este sentido, podemos afirmar que la relación humanidad-naturaleza ha ido cambiando a lo largo de la historia, según la visión del mundo propia de cada edad, o, dicho de otro modo, según el discurso que haya ejercido mayor poder.

Desde Occidente, la naturaleza ha sido pensada, por un lado, como una fuerza poderosa, donde el clima y la topografía o las enfermedades ponían límites a la civilización, mientras que en el lado opuesto encontramos la visión de que la humanidad ha desempañado uno de los papeles principales en la remodelación de la naturaleza. Dos visiones antagónicas.[16] La idea de que la relación humano-naturaleza se encuentra en crisis es relativamente reciente, en términos de esta relación. Podríamos poner su inicio a mediados del siglo XIX,[17] con una serie de sucesos que ocurren en simultáneo. Por un lado, se da el contexto de posguerra a nivel mundial, que se caracterizaba, luego del lanzamiento de la bomba atómica y la amenaza de un ataque nuclear masivo, por

---

15 De Certeau, M., *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Ciudad de México, Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2000, p. 127.

16 Romero, J. L., *Estudio de la mentalidad burguesa*. Buenos Aires, Alianza, 1987. Arnold, D. *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa.* Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

17 Según, Estenssoro Saavedra, J. F., Antecedentes para una historia del debate político en torno al medio ambiente: la primera socialización de la idea de crisis ambiental. *Revista Universum,* Vol. 22, n.º 2, Talca, pp. 92-111.

la sensación de un holocausto nuclear. Esto provocó la idea de crisis y miedo a escala mundial. Es tal vez la primera vez que, para muchos sectores de la sociedad, la tecnología pasa de ser la salvación de la humanidad a convertirse en una amenaza para su continuación.

En este mismo período, la ecología se establece como disciplina científica y surgen publicaciones ampliamente difundidas, alertando sobre problemas de carácter ecológico y medioambientales de enorme magnitud, tales como la contaminación, la pérdida de la biodiversidad, el cambio climático, el agotamiento de los recursos naturales, la destrucción de la capa de ozono, que han sido ocasionados por el uso excesivo de agroquímicos, fomentados por la revolución verde, como explica el libro *Primavera silenciosa* de Rachel Carson; también se difunden otros libros sobre el efecto de la expansión demográfica de los humanos sobre los recursos naturales, como *La bomba demográfica,* de Paul Ehrlich. Estos libros son el producto de estudios que empiezan a consolidarse y que, por primera vez en la historia, ponen en evidencia el riesgo de la continuidad de la vida del ser humano, así como el proceso de la vida del planeta mismo. Esto permitió, a su vez, la instalación de un discurso que puso los límites al crecimiento económico y al proceso desenfrenado de desarrollo económico fomentado por la era industrial, apoyada principalmente en los avances científicos-técnicos, cuyo discurso se mantenía a la vanguardia, pero que ahora tenía oposición científica.

Lo anterior indica que no solo hay nueva información sobre una supuesta crisis, sino que también estos acontecimientos o problemas ambientales se empiezan a difundir por los medios masivos de comunicación. Por lo tanto, esta nueva información y su socialización sobre la "crisis ambiental" no ocurrió solamente en la esfera de algunos científicos. "Lo real […] se pone a parlotear. Por todas partes no hay sino noticias, informaciones, estadísticas y

sondeos".[18] Los "relatos de lo que sucede constituyen nuestra ortodoxia",[19] y así los nuevos conceptos sobre la incumbencia de lo ambiental lograron institucionalizarse a través de diversos movimientos y organizaciones sociales relacionados con el ambiente, con la lucha por los derechos humanos en general y los de la mujer en particular, con la libertad, la paz, los derechos de los animales y con la diversidad cultural, que aunaron la voz para ser escuchados, a través del uso de relatos comunes.

Así los relatos de los representantes de los pueblos originarios encontraron lugar donde alzar la voz para reclamar por el respeto de sus modos de vida y de sus propios conocimientos, destacando la estrecha relación que tienen con la sabiduría ancestral de respeto a la tierra, la madre tierra, cuyas palabras exceden al contenido pobre establecido por la dualidad humano-naturaleza y al conocimiento científico de la ecología y la crisis que esta define. Por eso, el diálogo de saberes representa una estrategia del saber en el poder, para dar lugar a la comprensión de estos otros significados que entienden la crisis desde dentro.

> Lo que denominamos crisis ambiental entonces es una crisis surgida de las formas de comprensión del mundo, de la realidad. Este conocimiento que ha generado a través de la historia estrategias de poder en el saber trastocando lo real hasta forjar el sistema mundo moderno. A partir del cual las diferentes ciencias se convirtieron en instrumentos de poder, y que han avalado la apropiación de la naturaleza.[20]

---

18 De Certeau nos ayuda a entender, en su explicación de la institucionalización de lo real, que las cosas que ayer se ocultaban hoy se difunden a través de los medios, al contrario de lo que sucedía anteriormente. Los combates entonces ya no llevan las armas de ideas ofensivas o defensivas. Presentan datos e información y así acreditan su poder, generando, a través de prácticas de "hacer creer", un relato que dice qué creer y qué hay que hacer con eso. De Certeau, M., *op. cit*., p. 201.

19 *Ibidem*.

20 Leff, E., *Racionalidad ambiental*, *op. cit*., p. X-XI.

Crisis de paradigma

La crisis ambiental plantea una crisis paradigmática. Según la explicación sobre el avance de la ciencia de Thomas Kuhn, estamos ante un período de crisis.[21] Si sostenemos que, al menos en la modernidad, los paradigmas de la ciencia han sido el lugar en donde buscar respuestas a las preguntas que como seres humanos, como sociedad e incluso como civilización nos hemos hecho, estamos en una crisis de civilización fundada en el mismo conocimiento que la generó. Hoy la ciencia no puede dar una explicación completa ni, por lo tanto, una solución satisfactoria a lo que ella misma define como crisis ambiental. Se trata de una crisis científico-técnica, y por eso es una crisis paradigmática, pero no solo eso. Las crisis generalmente se ven del lado negativo. Al ser algo que no podemos resolver con las herramientas de las que disponemos, las que nos brinda el paradigma,[22] deviene una situación que no podemos controlar, y entonces un caos parece cubrirlo todo; desastres naturales, como inundaciones, incendios, sequías, pandemias, extinciones, etc. En vez de desesperar ante la crisis, proponemos mirarla de otro modo. Si pudiésemos cambiar el modo de ver la situación crítica, correrno s de sostener una crisis, podríamos dar lugar a una oportunidad. Hay que ser valientes para dejar de lado la situación controlada y aventurarse al tormentoso mar de lo desconocido.[23] Entonces dejaríamos de estar en crisis tan solo con ver las cosas

---

21 Najmanovich, D., *Mirar con nuevos ojos: nuevos paradigmas en la ciencia y el pensamiento complejo*. Buenos Aires, Biblos, 2008.

22 Según el diccionario, "crisis" se refiere a una situación grave y decisiva que pone en peligro el desarrollo de un proceso.

23 En palabras similares lo plantean Enrique Leff en sus escritos y el papa Francisco en su encíclica *Laudato Si':* (LS). Santo Padre Francisco, *Carta Encíclica Laudato Si', sobre el cuidado de la casa común*, 24/5/2015. Disponible en https://bit.ly/3didnpV.

de otro modo, y ese ver de otro modo nos abre la puerta a correr el lugar desde donde conocemos y vincularnos con el otro, con nuestro entorno, con nuestra naturaleza.

Resulta importante encontrar nuevos modos de ver la realidad. Quitarse los lentes fabricados por la historia occidental y abrirse a descubrir otros modos de ver esa realidad. Según la sabiduría andina y por el principio de complementariedad y reciprocidad, para salir de la crisis se tiene que restablecer el equilibrio que este modelo civilizatorio moderno ha roto. Proponemos que en este otro modo de ver la realidad no haya preguntas que responder, para poder ver sin buscar respuesta, es decir, sorprenderse ante lo no esperado, abrirse a lo desconocido. Maravillarse por lo que produce la simple contemplación de lo desconocido e incluso de aquello que creemos conocer. Por lo tanto, no habría en principio preguntas que responder para producir conocimiento ¿La ciencia moderna está preparada para esto? Es decir, para no ser la que establece las soluciones a los problemas modernos únicamente a través de sus preguntas de investigación.

Complejidad, intertransdisciplina y el lugar del conocimiento

En la actualidad, los modos de producción del conocimiento ya no pueden eludir este desafío de la búsqueda de complementariedad entre las ciencias, así como la incorporación de otros saberes no científicos, por lo que se impone reflexionar sobre las posibilidades y las formas que adquieren los saberes interdisciplinarios y transdiciplinarios. En este sentido, se encuentran los aportes de nuevos trabajos que revalorizan saberes indígenas[24] en Latinoamérica.

---

24 Cfr. Esterman, J., Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *FAIA*. vol. II, n.° IX-X, 2013; Pérez, M. y Argueta, A. Saberes Indígenas y Dialogo Intercultural. *Cultura Científica y Saberes Loca-*

Por fuera del ámbito latinoamericano, también es posible encontrar vasta bibliografía de diversas corrientes que critican la racionalidad científico-técnica eurocéntrica. Desde la India, Vandana Shiva[25] lidera grupos ecofeministas en todo el mundo, trabaja de manera activa desde la década del 80 criticando el tipo de desarrollo occidental y patriarcal y sus consecuencias sobre otros modos de producir conocimiento. Desde el centro de Europa, varias corrientes se pueden mencionar en el mismo sentido de crítica, fundamentadas principalmente en el nuevo paradigma científico a partir de la física cuántica. Mientras algunos profundizan en los paralelismos de la física cuántica y el misticismo oriental,[26] desde la biología, Rupert Sheldrake[27] presenta los campos mórficos, que explican la memoria de la naturaleza de manera colectiva y asociada, y también

---

les, vol. 5, n.º 10, 2011, marzo; Medina, J., La convergencia del nuevo paradigma científico y la sabiduría indígena. En *Diálogo intercultural e intercientífico: para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios,* La Paz, AGRUCO-Plural Editores, 2006*,* pp. 101-129; Narbaiza, C. La interculturalidad como marco para el estudio de la significación y el valor de la naturaleza en la memoria cultural de Abya Yala. *Actas Teológicas y Filosóficas. Universidad Católica De Temuco,* 2018, diciembre, pp. 5-22; Delgado, F y Escóbar, C. (Ed.). *Diálogo intercultural e intercientífico para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios*. La Paz, AGRUCO y Plural Editores, 2006; Delgado, F. y Rist, S., (Ed.). *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico-metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo,* La Paz, AGRUCO; Gerritsen P., *et al*., (Ed). *Multifuncionalidad, sustentabilidad y buen vivir. Miradas desde Bolivia y México.* Guadalajara, Departamento de Ecología y Recursos Naturales–IMECBIO, Centro Universitario de la Costa Sur y Universidad de Guadalajara, 2018.

25 Revisar los siguientes trabajos: Shiva, V. La mirada del ecofeminismo (tres textos). *Polis*, Vol. 9. Disponible en https://bit.ly/30rEGdO. Shiva, V. Democracia de la Tierra y los Derechos de la Naturaleza. En *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política,* Quito, Abya-Yala, 2011, pp. 139-172.

26 Revisar los trabajos de Capra, F. *El Tao de la Física,* (3ra ed.). Barcelona, Sirio, 2000; Hagelin, J. S. Restructuring Physics from its Foundation in Light of Maharishi Vedic Science. *Modern Science and Vedic Science,* Vol. 3, n.º 1, 1989, pp. 1-72; Wolf, A. *El Yoga del Viaje en el Tiempo*. Málaga, Vesica Piscis, 2007.

27 Revisar los siguientes trabajos: Sheldrake, R. *Una nueva ciencia de la vida*. Edición digital, Kairós, 2011; Sheldrake, R. *El Espejismo de la Ciencia*. Edición digital, Kairós, 2013.

relaciona la ciencia con la espiritualidad;[28] desde la filosofía de la ciencia, Ervin Laszlo explica la decadencia del paradigma dominante de la ciencia[29] y presenta el paradigma akáshico[30] con un universo todo interconectado y de cuya dimensión no observable por los sentidos podemos obtener información que la trasmite a través de efectos sutiles como presentimientos, imágenes, corazonadas e intuiciones; también se pueden mencionar la ciencia holística de Stephan Hardin[31] y Jöerg Elbers[32] o la teoría Gaia expuesta por James Lovelock.[33] Estos son solo algunos de los más renombrados científicos que critican, desde cada una de sus disciplinas y desde su experiencia intra e intercientífica, el modelo hegemónico de control científico-técnico.

Desde la misma ciencia, ya el conocimiento no se ubica en el mismo lugar, el método científico. Es decir, la ciencia, para producir conocimiento, no solo se abre a los sentidos que, ampliados por el instrumental científico, producen información que puede llevar al conocimiento, sino también que abre la percepción a presentimientos, imágenes, corazonadas e intuiciones, que hasta el momento se encontraban invalidados por la ciencia, ya que no cumplirían con la mayoría de los preceptos del método científico, de ser objetivo, claro y preciso, controlable y predecible. Esta apertura de la misma ciencia nos acerca a otros modos más antiguos de producción de conocimientos, a los modos ancestrales de los pueblos originarios.

---

28 Sheldrake, R. y Fox, M. *Ciencia y espiritualidad: la nueva visión.* Buenos Aires, Kairós, 1999.

29 Laszlo, E. *El cambio cuántico*. Barcelona, Kairos, 2009.

30 Laszlo, E. *El paradigma akáshico*. Barcelona, Kairos, 2013.

31 Harding, S. *Animate earth: Science, intuition and gaia*. Totnes, Devon, Green Books, 2009.

32 Elbers, J. *Ciencia holística para el buen vivir: una introducción*. Quito, Serie Transiciones – CEDA, 2013.

33 Lovelock, J. E. *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra.* Barcelona, Orbis, 1985.

Integración de saberes

A pesar de encontrarse ciertas diferencias en las postulaciones norte-sur, se están dando vínculos sur-norte, que permiten acercar el modo de conocimiento latino, muchas veces producido por fuera de la academia, hacia otros hemisferios,[34] por ejemplo, la vinculación entre el pensamiento animista, presente en las elites más cultas y ricas de occidente, desarrollado desde la ecología profunda de Arne Naess y el buen vivir[35] de las comunidades andinas de América Latina, así como los aportes de la ciencia holística para el buen vivir.[36] Esta última, que tiene sus bases en el paradigma revolucionario de la física cuántica, introduce una filosofía de vida que "nos da la potencialidad y el poder de volver a conectar nuestra mente, nuestro corazón y nuestro espíritu con la totalidad de la naturaleza, de sentir nuestra interrelación e interconexión con toda la creación, con la inmensidad del cosmos".[37]

La ciencia holística, al igual que la ecología profunda, parte de la percepción animista, tan "antigua y primordial que entiende al organismo humano como inherentemente predispuesto a ver la naturaleza como algo vivo y lleno de alma".[38] Del mismo modo lo ven las comunidades andinas desde tiempos inmemorables.[39] Medina encuentra a través de los fundamentos de la física cuántica, del nuevo

---

34 Gudynas, E. *Value, Growth, Development: South American Lessons for a New Ecopolitics, Capitalism Nature Socialism,* (2017), disponible en https://bit.ly/2UuhQOH; Lang, M., López, C. y Santillana, A. (Comp.). *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI.* Quito, Ediciones Abya-Yala, 2013.

35 Revisar los trabajos de Gudynas, E. Deep Ecologies in the Highlands and Rainforests Finding Naess in the Neotropics. *Worldviews* Vol. 21, n.º 3, 2017, pp. 262-275. Disponible en https://bit.ly/3f8OGMS; y Medina, J., *op. cit.*

36 Elbers, J. *Ciencia holística para el buen vivir: una introducción, op. cit*.

37 Elbers, J. Ciencia holística y la transformación de la educación superior. En *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico-metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo.* La Paz, AGRUCO, 2016, p. 65.

38 Harding, S. (2006), en Elbers, J., *op. cit*., p. 65.

39 Medina, *op. cit*., p. 105.

paradigma científico, el punto de convergencia con la sabiduría indígena latinoamericana, en la que el conocimiento sobre la naturaleza tiene que ver con el conocimiento mismo del ser humano y este ser es parte del mismo cosmos que esa naturaleza, como un todo indivisible. Este es un conocimiento que se transmite y se comparte con sus ancestros a través de ritos, mitos y sabios. Es el conocimiento sobre la materia y el espíritu de los seres que viven en reciprocidad con los demás seres, todos como parte de esa naturaleza.

¿Religión o espiritualidad? Su relación con el conocimiento

Cuando decimos la palabra "espiritual", parece que tenemos que ir en busca de alguna religión, de otro dogma por fuera de las leyes de la ciencia, que nos permita comprender aquello que nos cuestionamos y que el paradigma científico no puede responder. Panikkar[40] sostiene que la fragmentación del conocimiento ha llevado a la fragmentación del cognoscente y, por lo tanto, a la fragmentación del ser humano. A pesar de esto, afirma que en cada uno de nosotros, como en cada átomo, está todo el universo, en cada uno de nosotros se está jugando el destino de la realidad. De esa realidad que, incompleta, ha tratado de ser explicada por el conocimiento moderno.

Sin embargo, la espiritualidad no debe entenderse separada del resto de lo que es el ser humano;[41] se trata de una completitud inseparable, que por lo tanto no se encuentra por fuera del ser humano, sino que es una búsqueda hacia el interior de él, sin dogmas que cumplir. Una

40 Panikkar, R. *Ecosofia, para una espiritualidad de la Tierra*. Madrid, San Pablo, p. 17.

41 Panikkar, R. *Obras completas Raimon Panikkar. Tomo I. Mística y Espiritualidad. Volumen 2 Espiritualidad, el camino de la Vida*. Barcelona, Herder, 2015, p. 23.

búsqueda abierta a conocer el interior y su ilimitado poder, sin trabas impuestas por miedos adquiridos a lo largo de milenios de sometimiento al poder externo del dogma de alguna religión o de la razón. Esa búsqueda constante en el ser humano ha sido su propia debilidad por momentos y ha terminado sucumbiendo en creencias ilimitadas, que han dado poder a otro por fuera de nosotros; y aunque ya no creemos en los dogmas establecidos de antaño y dudamos de lo que nos cuentan los relatos o los discursos científicos,[42] necesitamos creer en algo. Y eso nos hace vulnerables a los mecanismos de poder.

Es común oír que la ciencia conduce al ateísmo; sin embargo, se ha presentado la necesidad de retomar el diálogo entre ciencia y religión. Así también lo manifiesta el aporte del papa Francisco a través de su encíclica *Laudato Si'*,[43] en la que se le da relevancia a la necesidad del diálogo entre ciencias, religiones y espiritualidades de diversas culturas para hacer frente a la diversidad de crisis socioambientales.[44]

El diálogo entre ciencia, religión y naturaleza, si bien no se trata de un tema nuevo, responde a una discusión vigente, pues son muchos los investigadores que están presentando diferentes visiones e interpretaciones desde distintos frentes, por lo menos desde mediados del siglo XX. Aunque estas discusiones se han ido dando, sobre todo, de manera bilateral: ciencia y naturaleza, ciencia y religión, religión y naturaleza, respondiendo a un tratamiento disciplinar en su interpretación.

---

42 De Certeau, M., *op. cit*.

43 El papa Francisco afirma que "la ciencia y la religión aportan diferentes aproximaciones a la realidad y pueden entrar en un diálogo productivo e intenso para ambas" (LS: 62).

44 Narbaiza, C., *Laudato Si'*. Una lectura relacional: aceptando la relevancia de la invitación al dialogo. En *Repensar el desarrollo: aportes en torno a Laudato Si'*. Olivos, Grama, 2017, pp. 153-172.

Ciencia y religión, por su parte, han estado generalmente enfrentadas, y el diálogo cooperativo ha sido más esquivo. A pesar de esta afirmación, como mencionamos más arriba, a través de la encíclica el papa Francisco hace una invitación al diálogo de manera transversal, interdisciplinar e intercultural donde plantea la necesidad del rescate de la espiritualidad para enfrentar la complejidad de la crisis ecológica y sus múltiples causas, "es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad" (LS: 63).[45] Llama entonces a un diálogo entre las ciencias para que puedan afrontar los problemas ambientales complejos y evitar el aislamiento y el absolutismo del saber; asimismo, llama a las religiones a entrar en un diálogo que se oriente al cuidado de la naturaleza y a la construcción de redes de respeto y fraternidad (LS: 201). Aquí se entiende el esfuerzo de la religión católica a través de su máximo exponente, el papa, de atender las necesidades actuales del ser humano que van más allá del dogma católico y más allá de las diferentes culturas y creencias, y, por lo tanto, también más allá de las ciencias. Colaborar desde un diálogo humilde entre todos ellos es la propuesta hacia el encuentro con el otro.

¿Y quién es ese otro? "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Panikkar explica que esta frase se entiende en sentido opuesto. Se entiende como un deber hacia un otro desconocido. Pero estas palabras significan que "amarás a tu prójimo como a ti mismo, como parte de tu mismo ser, el tú que no es otro, sino tú mismo, el tú tuyo".[46] Todos somos parte de uno, estamos conectados, somos parte de

---

45 A este tema le dedica el papa Francisco, en la encíclica, el inciso V del capítulo quinto "Las religiones en diálogo con las ciencias" (LS: 199-201). Allí considera que las ciencias empíricas no pueden explicar la vida en su completitud y que, por lo tanto, ciencia y religión deben complementarse, y resalta que el lenguaje religioso no le quita valor en el debate público. La complementación debe darse para que no desaparezca la sensibilidad estética, la poesía e incluso la capacidad de la razón para percibir el sentido y la finalidad de las cosas (LS: 199).

46 Panikkar, R., *op. cit.*, p. 20.

algo igual. Esto es difícil de comprender dentro de una conciencia moderna en que las partes solo se entienden separadas y no unidas. Esta resulta ser nuestra mayor debilidad como civilización, Panikkar dice que la debilidad del Occidente moderno proviene del segundo principio del método cartesiano: "Si quieres resolver un problema, empieza por diseccionarlo".[47] En vez de relacionarlo o conectarlo, nos esforzamos por separar aquello que está unido.

Para lograr mirar de otro modo, tendremos que unir aquello que hemos separado; en este caso, si hablamos de la fragmentación del conocimiento a partir de la fragmentación del ser humano, podríamos comenzar por recordar que somos cuerpo, mente y espíritu en uno. Debemos recuperar la conciencia de esta unicidad en la que uno se descubre tal como es. Entonces la interioridad dejará de estar en oposición con la exterioridad.[48] El cambio paradigmático está en la ampliación del entendimiento del ambiente, y por eso se conecta con la espiritualidad.[49]

Conocimiento ancestral

Las luchas territoriales dadas por grupos indígenas, afrodescendientes y campesinos de los últimos treinta o cuarenta años brindan elementos fundamentales en la toma de conciencia de la profunda transición cultural y ecológica en las crisis interrelacionadas del clima, la alimentación, la energía, la pobreza y los significados que estos pueblos les otorgan a estas crisis, ya que estos saberes puestos a la luz están particularmente sintonizados con las necesidades de la Tierra.[50]

---

47 *Ibid*., p. 19.
48 *Ibid*., p. 25.
49 Sfeir Younis, A. Educación, economía ambiental y espiritualidad. *Revista de Estudios Sociales*, n.º 32, Bogotá, 2009-abril, pp. 240-255.
50 Escobar, A., *op. cit*.

A partir de las luchas sociales, se han hecho posibles construcciones teóricas y epistemológicas que reflejan el carácter latinoamericano con los conocimientos propios de sus pueblos. Estos conocimientos fueron acallados durante siglos por el colonialismo europeo. De Sousa Santos[51] llama a esto "epistemicidio", y asegura que,

> a lo largo del mundo, no solo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo,

abriendo las puertas a un nuevo modo de conocer desde Latinoamérica.

Desde este saber latinoamericano, aparecen diferentes concepciones y alternativas al estilo de desarrollo impuesto en Occidente; por ejemplo, la alternativa del "buen vivir" que apuesta a la transformación de la vida cotidiana, política, social y económica priorizando lo comunitario, lo solidario, el respeto entre humanidad y naturaleza, incluyendo la revalorización de la dimensión espiritual, sin la cual todo lo demás será difícil de organizar. Como indica Escobar,[52] refiriéndose a los saberes de estas comunidades, "aquellos que los producen sentipiensan con la Tierra (piensan y sienten con la Tierra); apuntan hacia aquel momento en que los seres humanos y el planeta podrán finalmente coexistir de manera recíprocamente enriquecedora".

Los pueblos originarios, a través de sus representantes políticos y sociales, han conseguido utilizar el lenguaje actual occidental sobre la crisis ambiental para entablar un diálogo con el modo de pensar moderno y lograr ser visibles ante la mirada occidental. Sin embargo, es necesario ir más allá de darles un lugar para que los pueblos

---

51 De Sousa Santos, B., *Descolonizar el saber, reinventar el poder. Op. cit*., p. 50.
52 Escobar, A., *op. cit*., p. 14.

puedan expresarse y hacerse visibles. Para que exista un verdadero diálogo e intercambio, debe haber una instancia que permita adentrarse en su forma de ver, de "sentir" el mundo, que nos permita realmente aprender del otro. Para que esto ocurra, es necesario apelar a la humildad de querer aprender del otro lo que tiene para enseñarnos, más allá de lo que nosotros esperamos aprender a partir de nuestros preconceptos.

El rescate de las sabidurías memoriales puede encontrarse en algunos trabajos publicados por varios autores que representan a los pueblos originarios, concepciones que llevan a pensares, pero sobre todo a sentires que motivan hoy y mañana potenciarán aún más el proceso de transformación intercultural.[53]

El lugar del conocimiento

A pesar de que más arriba propusimos no hacernos preguntas para andar por un nuevo sendero del conocimiento, seguimos el camino andado y nos preguntamos por el lugar del conocimiento. Buscamos respuestas. Estas pueden orientarse si logramos enfocar qué es lo que queremos hacer con el conocimiento. Si nos focalizamos por un momento en el conocimiento sobre la naturaleza, este ha estado principalmente relacionado con la dominación y el control de ella, fundados en la necesidad de superar el sometimiento en el cual el ser humano se encontraba con respecto a esta. A partir de la explicación de lo que es tangible, en cierto modo, se ha desarrollado la ciencia y la técnica siguiendo a la razón. ¿Y qué lugar le daríamos a esta? Si

---

53 Narbaiza, C. La interculturalidad como marco para el estudio de la significación y el valor de la naturaleza en la memoria cultural de Abya Yala, *op. cit*. En este escrito presento tres ejemplos de rescate de las sabidurías ancestrales realizados por los representantes de las comunidades de pueblos originarios.

tratamos de escuchar para comprender otro modo de relacionarnos con nuestro entorno natural, del que nos consideramos parte indivisible, deberíamos entonces humildemente hacer a un lado la razón y todos sus logros, para darle lugar al espíritu.

Si logramos cambiar el lugar desde donde producimos conocimiento, podremos también cambiar el sentido de la ciencia y técnica. Para lograr eso, es necesario parar en el camino andado. Tomar un descanso. Será difícil encontrar otro modo de hacer las cosas si no nos damos el tiempo de observar. Fornet Betancourt habla de desacelerar la marcha, para darnos lugar a un tiempo meditativo.

Einstein decía que la evolución de la ciencia debía ir acompañada de la evolución del espíritu y que ambas exigían libertad. La primera necesita liberad de expresión y la segunda, libertad interna, y la define como un don raro de la naturaleza y un objetivo digno de un individuo consciente que piensa sin prejuicios autoritarios y sociales. "Solo si se persiguen constante y conscientemente la libertad interna y externa, existe posibilidad de progreso espiritual y de conocimiento y con ello de mejorar la vida externa e interna del hombre".[54]

Einstein, a pesar de atravesar una época en la que la razón, la ciencia y la técnica lo dominaban todo y se empleaban de un modo totalmente destructivo hacia la humanidad de manera directa en las guerras mundiales, también lograba ver a la ciencia y a la tecnología con sentido optimista ante estas crisis. Sostenía que podían desocupar al ser humano, y brindarle tiempo al desarrollo de su personalidad. Sin embargo, seguimos viendo el mundo del mismo lado y eso no permite desocuparnos, sino ocuparnos más y más.

---

54 Einstein, A. *Mis ideas y opiniones*. Barcelona, Bosch, 2011, p. 43.

Las memorias ancestrales, el saber espiritual y la naturaleza

Esas memorias ancestrales presentes en cada territorio, en cada comunidad, en cada ser, están ligadas a un sentir la naturaleza que nos separa de la visión instrumental que tenemos de ella. Sentir la naturaleza es aprender a percibir y vibrar en sintonía con ella. Nos da la oportunidad de buscar ese equilibrio que permite conocerla de otro modo y así hacer frente a la crisis de conocimiento a la que nos enfrentamos como civilización. El sentir que vibra en el cuerpo de cada ser y trasciende el sistema de creencias, dogmas y verdades fundamentales de las religiones o de las ciencias.

En este sentido, asumiremos que es el cuerpo el que siente y escucha, tanto a los pueblos como a la naturaleza, y no se trata de alguno de los sentidos en particular; es a través del cuerpo y cada una de sus células que las memorias ancestrales y los saberes sutiles, que se obtienen de la percepción de los ritmos de la naturaleza, se hacen presentes. Memorias recientes o ancestrales que se transforman en saberes que luego pueden transmitirse. Cuando se venera a los ancestros es porque de ahí proviene la sabiduría necesaria para sostener los acontecimientos presentes, se realiza mediante rituales que permiten hacer cuerpo ese saber y traerlo al presente. Estos rituales se han realizado desde tiempos inmemoriales. En América Latina los pueblos ancestrales realizan variados rituales de danzas y otras ceremonias en las que el cuerpo y la mente se transforman en espíritu y se unen para conectarse con el todo, con los ancestros y con lo sutil de la naturaleza.

Conclusiones

Realizar un escrito sobre el conocimiento, a esta altura de gran producción académica, parece casi una falta de respeto hacia los grandes pensadores que ya lo han dicho y escrito todo sobre el tema. Solo lo producido al respecto en los últimos 100 años es de considerable importancia, y sería imposible dar cuenta de ello aquí; aunque ese no fue nuestro objetivo, lo tenemos muy presente y, al mismo tiempo, nos cuestionamos por qué siguen tan vigentes las mismas cuestiones sobre la razón, el eurocentrismo y sus consecuencias generales y particulares sobre otros modos de pensar.

Teniendo en cuenta lo anterior, en este escrito hemos presentado tan solo algunos de aquellos pensadores que nos han servido para seguir un recorrido que nos permitió conectar el conocimiento académico sobre la naturaleza con el sentir más espiritual sobre ella, el cual también ha encontrado su lugar en la academia.

Consideramos que el conocimiento espiritual nos permitirá volver a la unidad, a sentirnos parte de la naturaleza, y para esto recurrimos a los saberes ancestrales presentes en las comunidades de pueblos originarios. Aquellos que aún se consideran parte de la naturaleza nos ayudan a comprender el error de habernos distanciado y nos muestran el sentido de ser parte de ella y cómo recobrar nuestras memorias. La interculturalidad nos invita a tomar contacto con estas comunidades y aprender de sus saberes.

También sostenemos lo que tantos autores han demostrado: que la actual crisis es producto de nuestra forma de vincularnos con la naturaleza a través del ojo observador, principal productor del conocimiento académico. Proponemos entonces cambiar el lugar desde donde conocemos, restablecer el vínculo que hemos quebrantado, que hemos olvidado, y, sin miedo a sentir lo que conocemos, abrir paso al espíritu, ese que dentro de nosotros clama por ser

escuchado. Esa parte interior nuestra que sutilmente se conecta con la naturaleza, la contempla, la respeta, la reconoce, la cuida como un otro parte de uno mismo.

Sin embargo, para reconocer al otro es necesario reconocerse a uno mismo primero, y esta es la etapa más difícil del camino, donde la vanidad y el egoísmo se ponen por sobre todo lo demás. Estas etapas deberían superarse para que el conocimiento cambie de rumbo. Además de ser parte de lo que se estudia, es decir, parte del entorno que se quiere conocer, debemos asumir nuestra interioridad para lograr ser parte del todo-Uno. Esa interioridad es la que está en conexión, en contacto con el todo. Por lo tanto, descubrirla a través de la espiritualidad nos llevará a comprender al otro desde el lugar profundo que nos conecta. Conocer desde este lugar se aleja de la intención de poder sobre el otro y, en cambio, encamina al conocer desde un vínculo de reciprocidad en el camino de la evolución natural. Este camino podemos verlo como una carrera desenfrenada en la que sus paradas se transforman en crisis, o podemos aminorar la marcha sin competencia y disfrutar del paseo y compañía de los que lo emprenden.

El camino tiene señales, y es el espíritu el que las conecta a través de los sentidos; así, podemos oler la naturaleza, el bosque, el río, el mar, podemos ver la belleza de sus paisajes, podemos sentir la adrenalina de la altura en sus montañas, podemos tocar la tierra, las flores, la arena, sentir el viento en el rostro; pero también el espíritu nos conecta, de otro modo, por fuera de los sentidos. Ese otro modo que nos permite sentir, por ejemplo, que algo ocurre en otro lado, aun cuando no tenemos noticias de ello, presentir algo que puede suceder, estar alerta a lo sutil. Ese saber que surge cuando la razón descansa y que, por eso, es difícil de explicar, difícil de traducir en un lenguaje conocido. El sentir sería tal vez la palabra más adecuada para acercarnos a un conocimiento más espiritual. Por eso planteamos la necesidad de hacer lugar a otro modo de

conocer. Tan solo porque es muy hábil la razón haciendo su trabajo, démosle vacaciones y aventurémonos al placer de sentir el conocer.

Bibliografía

Canadell, A., Inauguración. Pensar la tierra. En *El Lugar de la tierra en las culturas. Un dialogo de cosmología ante el desafío ecológico*, Denktraditionen im dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalïtat, vol. 29, n.º 13, Achen, 2009, pp. 13-26.

Capra, F., *El Tao de la Física,* 3.º ed.. Barcelona: Sirio, 2000.

Contreras, J. y Eschenhagen, M. L., Aportes epistemológicos para un pensamiento ambiental orgánico. *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales,* Vol. 6, 2011. Disponible en https://bit.ly/2TXE1N8.

De Certeau, M., *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2000, p. 127.

De Sousa Santos, B., *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* Montevideo: Trilce, 2010.

De Sousa Santos, B., Epistemologías del Sur. Utopía y praxis latinoamericana. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social,* vol. 16, nº 54, 2011, julio-septiembre, pp. 17-39.

De Sousa Santos, B., *Una epistemología del Sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México: CLACSO y Siglo XXI Editores, 2009.

Delgado, F y Escóbar, C. (Eds.), *Diálogo intercultural e intercientífico para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios*. La Paz: AGRUCO y Plural Editores, 2006.

Delgado, F. y Rist, S. (Ed.), *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo.* La Paz: AGRUCO.

Einstein, A., *Mis ideas y opiniones*, Barcelona: Bosch, 2011, p. 43.

Elbers, J., *Ciencia holística para el buen vivir: una introducción*. Quito: Serie Transiciones – CEDA, 2013.

Elbers, J., Ciencia holística y la transformación de la educación superior. En *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo.* La Paz: AGRUCO, 2016, p. 65.

Escobar, A., Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur. *Revista de Antropología Iberoamericana,* vol. 11, n.º 1, 2016, pp. 11-32. Disponible en https://bit.ly/3gBbE0R.

Estenssoro Saavedra, J. F., Antecedentes para una historia del debate político en torno al medio ambiente: la primera socialización de la idea de crisis ambiental. *Revista Universum,* Vol. 22, n.º 2, Talca, pp. 92-111.

Esterman, J., Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *FAIA*. vol. II, n.° IX-X, 2013.

Estermann, J., *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. 2.º ed. La Paz: ISEAT, 2006.

Fornet Betancour, R., *La interculturalidad a prueba*. Vol. 43, Mainz, 2006.

Fornet Betancour, R., *Teoría y praxis de la filosofía intercultural. Revista de teología: SIWÔ*, Vol. 1, 2008, pp. 9-42.

Garcia, R., *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos.* Barcelona: Gedisa, 2000.

Gerritsen P. *et al*. (Ed.), *Multifuncionalidad, sustentabilidad y buen vivir. Miradas desde Bolivia y México.* Guadalajara, Departamento de Ecología y Recursos Naturales – IMECBIO, Centro Universitario de la Costa Sur y Universidad de Guadalajara, 2018.

Gudynas, E. *Value, Growth, Development: South American Lessons for a New Ecopolitics, Capitalism Nature Socialism,* (2017). Disponible en https://bit.ly/2TQeFR6.

Gudynas, E., Deep Ecologies in the Highlands and Rainforests Finding Naess in the Neotropics. *Worldviews,* Vol. 21, n.º 3, 2017, pp. 262-275. Disponible en https://bit.ly/2MaC8IC.

Hagelin, J. S., Restructuring Physics From its Foundation in Light of Maharishi Vedic Science. *Modern Science and Vedic Science,* Vol. 3, n.º 1, 1989, pp. 1-72.

Harding, S., *Animate Earth: Science, Intuition and Gaia*. Totnes, Devon: Green Books, 2009.

Lang, M., López, C. y Santillana, A. (Comp.), *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI.* Quito: Ediciones Abya Yala, 2013.

Laszlo, E., *El cambio cuántico*. Barcelona: Kairos, 2009.

Laszlo, E., *El paradigma akáshico*. Barcelona: Kairos, 2013.

Leff, E., *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes.* Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2006.

Leff, E., *Racionalidad ambiental: La reapropiación social de la naturaleza.* Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2004.

Leff, E., *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder.* 4.º ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004.

Lovelock, J. E., *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra.* Barcelona: Orbis, 1985.

Medina, J., La convergencia del nuevo paradigma científico y la sabiduría indígena. En *Diálogo intercultural e intercientífico: para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios,* La Paz: AGRUCO-Plural Editores, 2006, pp. 101-129.

Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo.* 5.º reimpresión. Barcelona: Gedisa, 2005.

Najmanovich, D., *Mirar con nuevos ojos: nuevos paradigmas en la ciencia y el pensamiento complejo*. Buenos Aires: Biblos, 2008.

Narbaiza, C., La interculturalidad como marco para el estudio de la significación y el valor de la naturaleza en la memoria cultural de Abya Yala. *Actas Teológicas y Filosóficas.* Universidad Católica de Temuco, 2018, diciembre, pp. 5-22.

Narbaiza, C., Laudato Sí'. Una lectura relacional: aceptando la relevancia de la invitación al dialogo. En *Repensar el desarrollo: aportes en torno a Laudato Sí'.* Olivos: Grama, 2017, pp. 153-172.

Panikkar, R., *Ecosofia, para una espiritualidad de la Tierra*. Madrid: San Pablo, p. 17.

Panikkar, R., *Obras Completas Raimon Panikkar. Tomo I. Mística y Espiritualidad. Volumen 2 Espiritualidad, el camino de la Vida*. Barcelona: Herder, 2015, p. 23.

Pérez, M. y Argueta, A. Saberes Indígenas y Dialogo Intercultural. *Cultura científica y saberes locales,* vol. 5, n.º 10, 2011, marzo.

Romero, J. L., *Estudio de la mentalidad burguesa*. Buenos Aires: Alianza, 1987.

Arnold, D., *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

Santo Padre Francisco, *Carta Encíclica Laudato Sí', sobre el cuidado de la casa común*, 24/5/2015. Disponible en https://bit.ly/3cj6zqL.

Sfeir Younis, A., Educación, economía ambiental y espiritualidad. *Revista de Estudios Sociales,* n.º 32, Bogotá, 2009-abril, pp. 240-255.

Sheldrake, R. y Fox, M., *Ciencia y espiritualidad: la nueva visión.* Buenos Aires: Kairós, 1999.

Sheldrake, R., *El espejismo de la ciencia*. Edición digital, Kairós, 2013.

Sheldrake, R., *Una nueva ciencia de la vida*. Edición digital, Kairós, 2011.

Shiva, V., Democracia de la Tierra y los derechos de la naturaleza. En *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política.* Quito: Abya-Yala, 2011, pp. 139 -172.

Shiva, V., La mirada del ecofeminismo (tres textos). *Polis*, Vol. 9. Disponible en https://bit.ly/2UansxF.

Wolf, A., *El yoga del viaje en el tiempo*. Málaga: Vesica Piscis, 2007.

Reflexiones sobre el saber en la economía

Práctica y enseñanza

Silvina Alejandra Romano (UNTDF)

El presente capítulo realiza una reflexión a partir de los aportes epistemológicos expresados en la obra de Michel de Certeau (1925-1986), investigador francés que ha tenido una fuerte preocupación por el método científico de la historia.

En la primera sección de este capítulo, a partir de los escritos presentes en el libro *La escritura de la historia* (2006), en particular en el texto "La operación historiográfica", el autor reflexiona sobre el lugar, las instituciones, el método en la historia. Reflexión que, si bien no pretendió alcanzar a otras disciplinas, en este trabajo se toma como punto de partida para realizar una revisión crítica de la economía.

De este modo, se reflexiona sobre tres ejes presentes en dicha obra:

I. un lugar social, desde *donde* se crea conocimiento;
II. una práctica, que invita a reflexionar sobre el *cómo* se crea; y
III. una escritura, un *qué* que es aquello que se materializa en un escrito.

En cada una de las secciones referidas, Michel de Certeau se enfoca en la labor del historiador. En este trabajo se presentan algunas de sus reflexiones que permiten realizar una crítica sobre el método y la práctica de la economía.

En una segunda parte, tomando como punto de partida las reflexiones de la economista inglesa Joan Robinson (1903-1983), quien a lo largo de su vida ha tenido una prolífera obra, que abarca desde temas centrales en la discusión económica actual –por ejemplo, competencia imperfecta– hasta sus reflexiones sobre la enseñanza de la economía, haciendo principal eje sobre qué utilidad tiene lo que se enseña para resolver problemas económicos de la vida cotidiana. Se toman sus reflexiones para relacionar el método y la generación de conocimiento con las enseñanzas de la economía, como el método utilizado para enseñar en el aula y las implicancias que esa forma de enseñar tiene en los futuros hacedores de política pública.

Reflexiones sobre la escritura

En "la operación historiográfica", el autor se pregunta qué hace el historiador cuando hace historia, cómo se vinculan el lugar, las prácticas y los procedimientos para generar una obra histórica.

Un lugar social de producción (¿desde dónde?)

Uno de los aspectos que De Certeau integra en la práctica de la historia, en lo que denomina "hacer historia", es el lugar social, es decir, desde dónde se realizan la praxis científica y la producción del conocimiento (en el contexto económico, social, cultural y político). Esto significa que se puede entender la disciplina como una institución histórica (por ejemplo, la universidad) que permite llevarla adelante para que esta no quede en el campo de lo abstracto. Entiende que la validez de una obra (historia), en última instancia, proviene del reconocimiento de los pares, de allí la importancia de la institución (sea la disciplina o la organización); a fin de que la investigación tenga valor, debe poseer una base social. Si la obra no se vincula con "el otro" o "los

otros", pierde sentido. "La institución no da solamente una base social a una doctrina, también la vuelve posible y la determina subrepticiamente" (De Certeau, 2006: 73).

Ese "desde" es el que permite y el que prohíbe, el que determina reglas, puesto que otorga la acreditación para enunciar. En ese sentido, la obra científica es una producción social, y el saber, en cuanto producto, no se puede separar de la institución social que lo origina.

La importancia de la definición de la institución social se materializa luego, por ejemplo, en escuelas de conocimiento (hacia el interior de cada disciplina), forma de organización de ideas donde la definición y la explicitación del lugar de la producción cobran relevancia. Escobar (2011) plantea que todo análisis debe partir del lugar, entendido como fuente de cultura e identidad, generando definiciones específicas de las instituciones, y recomienda no separar la reflexión del lugar de las instituciones que ese lugar genera o articula y, por lo tanto, del conocimiento generado.

De esta manera, De Certeau entiende que la práctica de la historia depende siempre de la estructura de la sociedad como unidad de análisis; esto implica que los cambios en las sociedades redefinen el objeto de estudio y, por ende, el lugar. Así se rechaza el positivismo, puesto que se resalta que la pretensión de la objetividad parte desde enunciaciones que no vienen de la observación y, por lo tanto, no son verificables, sino que a lo sumo serán falsables. De la misma forma, expresa:

> [La neutralidad] lleva a la metamorfosis de las convicciones en ideología dentro de una sociedad tecnocrática y productivista anónima que ya no sabe señalar sus preferencias ni identificar sus poderes. Así en la universidad colonizada, cuerpo cada vez más carente de autonomía a medida que se hace cada vez más enorme, entregado actualmente a las consignas y las presiones ceñidas de fuera, el expansionismo científico o las cruzadas humanistas de ayer son sustituidos por vergonzosas retiradas" (De Certeau, 2006: 80).

La economía, en cuanto disciplina, está dominada por el paradigma neoclásico, es decir que concibe la producción de conocimiento bajo los principios del positivismo; el conocimiento es generalizable, lo que provoca, en muchos casos, la producción descontextualizada o bajo la creencia de que la generalización permite extrapolar el conocimiento sin necesidad de vincularlo a los contextos. Puesto que es importante la replicabilidad, en el sentido de que todo modelo económico cobra un carácter general, como tal puede aplicarse a cualquier caso similar, en cualquier lugar. Se genera conocimiento descontextualizado, priorizando la premisa de replicabilidad.

Este pensamiento deja fuera la idea del lugar, del contexto, es decir, la importancia del desde dónde. La institución entendida como lugar de generación de conocimiento pierde relevancia, lo que lleva a la disciplina a fundarse en una "epistemología mecanicista". Esto es, el método económico como analogía del método mecánico, haciendo uso del principio de conservación y la maximización sin tiempos (Georgescu-Roegen, 1975). Dejar fuera el lugar elimina parte de los procesos sociales, así como la complejidad y el contexto histórico de los fenómenos económicos.

Así, por ejemplo, la economía neoclásica sostiene la existencia de la competencia perfecta, es decir que existen tantos compradores y vendedores como el mercado lo requiera. Bajo este supuesto, ningún actor tiene poder de mercado, las concentraciones de poder en un mercado son fallas particulares del caso general de competencia perfecta (y no existe la posibilidad de plantear que la competencia perfecta es un caso particular y poco probable del caso general donde existe poder y concentración en los mercados). Entiende la función de producción y los modelos económicos en términos de solo dos variables –trabajo y capital– que pueden sustituirse una por otra con supuestos tales como libre disponibilidad de los recursos o la falta de impacto de la producción sobre el medio ambiente.

Análogamente, se considera al mercado como espacio "ideal" de encuentro espontáneo de la oferta y de la demanda (las que, por cierto, gracias a la mano invisible, son iguales). Este tipo de modelizaciones lleva a plantear la disciplina descontextualizada del lugar, es decir, alejada de la realidad.

La importancia de la definición del lugar "desde dónde" que se hace en economía ha perdido relevancia debido a la escuela hegemónica, no solo en la práctica, sino también en la enseñanza: las carreras de Economía en general replican este pensamiento, dejando muy poco espacio para el pensamiento crítico o contextual de los fenómenos económicos.

Algunas corrientes críticas o disruptivas entienden el valor de la definición del lugar, para poder contraponerse a la idea dominante. Sin dicha definición, la disciplina corre riesgo de realizar conceptualizaciones carentes de sentido, en la medida en que no reflexiona sobre el lugar (Georgescu-Roegen, 1975; Robinson, 1973). La escuela neoclásica y sus postulados en la economía plantean y enseñan desde supuestos axiológicos poco flexibles, si la obra (económica) solo cobra relevancia frente al reconocimiento de los pares, deja a las escuelas críticas en un lugar de vulnerabilidad.

Algunos ejemplos de escuelas o corrientes críticas en la denominada "bioeconomía" que sostiene la importancia de respetar los límites biológicos del sistema (rompiendo con la función de producción tradicional que no reconoce dichos límites) entiende a la economía como un subsistema del sistema biológico, y como tal debe ser entendida para su modelización (Redondo, 1999). En la misma línea, la económica ecológica sostiene la necesidad de comprender la categoría política de la economía ambiental, entender el conflicto como parte del proceso (y eliminar los supuestos de acuerdos instantáneos) (Martínez Alier, 1994). Estas corrientes necesitan constantemente definirse y defenderse por sostener supuestos y modelizaciones disruptivas en relación con la economía neoclásica.

Por otro lado, "práctica" o ¿cómo? (procedimientos de análisis)

Michel de Certeau entiende por "práctica" al conjunto de técnicas en las que se desarrolla el conocimiento disciplinar, comprendiendo a la obra histórica como un hacer, esto es, como al conjunto de técnicas utilizadas; "el lugar que se conceda a la técnica coloca a la historia del lado de la literatura o del lado de la ciencia" (De Certeau, 2006: 82). Es decir, dependiendo de estas técnicas, la obra histórica será científica o no.

En este sentido, se destaca el movimiento por el cual una sociedad modifica la relación con la naturaleza (entre lo dado y lo creado), mediante el tratamiento del ambiente natural para convertirlo en cultural. Se articula la relación naturaleza-cultura, transformando producciones sociales en objetos de la historia. La investigación se despliega entre lo dado y lo creado (lo natural y lo cultural), es decir, trabaja sobre lo material y lo transforma.

Para el establecimiento de fuentes, las técnicas llevan a la separación de la acumulación de datos, la construcción del objeto y la ordenación de los resultados, que en el fenómeno son uno, pero que en la técnica disciplinar se separan. Esto se logra gracias a la definición de modelos que permiten asignar significado, por lo cual la interpretación queda fuera. Estos modelos implican construir y reconstruir el objeto, y establecer definiciones y conceptos sobre él. Las preguntas que se formulan, a partir de esta forma de trabajo, se establecen sobre el objeto construido y no sobre el fenómeno concreto.

En efecto, la práctica de la economía se traduce en el desarrollo de modelos, los cuales pretenden ser una representación de la realidad, buscando en muchos casos realizar estimaciones a través de la modelización matemática del comportamiento de los seres humanos, *homo economicus*, con supuestos como el del ser racional, que toma decisiones razonadas en contexto de perfecta información, siempre

en busca del beneficio personal, a través del cual alcanzará el beneficio colectivo. Así, la economía tradicional deja de lado cuestiones tales como la cooperación, la confianza y la colaboración (Mohammadian, 2005). La computadora es capaz de replicar cómo se comportaría el individuo ante determinadas situaciones. Desde la economía, se debe trabajar con modelos –recortes de la realidad–, y, para poder hacerlo, se introducen supuestos. Al volver a mirar la realidad y contraponerla con el modelo, en muchos casos se produce una baja capacidad explicativa por la rigurosidad de los supuestos.

De la misma forma, como parte de la práctica se entiende a los criterios de citación. Vale la pena destacar que muchas revistas de economía, bajo el criterio de los editores, invitan a citar trabajos de la propia revista por la necesidad de posicionarse en los índices, procedimiento alejado de los principios del investigador para generar su producción científica. El sistema se retroalimenta frente a la necesidad del investigador de generar publicaciones con índice de impacto, que termina por aceptar la invitación del editor.

"Escritura" o ¿qué? Construcción del texto

El tercer elemento que De Certeau presenta para la creación de la obra historia es la escritura, vinculada a las otras dos; así lo expresa:

> La representación no es "histórica" sino cuando se apoya en su *lugar social* de la operación científica, y cuando está, institucionalidad y técnicamente, ligada a una práctica de la desviación referente a modelos culturales o teóricos contemporáneos. No hay relato histórico donde esté explicitada la relación con un cuerpo social y con una institución de saber (De Certeau, 2006: 101).

La escritura representa la formalización de resultados, se redistribuye el espacio poniendo aparte las diferencias y las desviaciones, y esta no debe ser la finalidad última de la investigación, es decir, el texto debe tener un fin que no sea la producción del texto en sí mismo. En el caso del archivo histórico, se toma el modelo de las ciencias exactas, físicas o naturales, pretendiendo una clasificación que muchas veces se constituye en tumba de lo viviente, propio y singular.

El caso de la economía es similar al de la historiografía, ya que pretende copiar el método de las ciencias naturales y aplicarlo a los fenómenos sociales. Se puede establecer una analogía entre la cronología de la escritura de la historia y los gráficos –base de datos y estadísticas– de una economía que busca representar, mediante técnicas informáticas, oportunidades de negocios que maximicen las ganancias. En este punto, la economía reclama una inserción social, que no brinda el modelo epistemológico hegemónico, enseñado y aprendido en la formación de grado y posgrado de las ciencias económicas.

Economía, método enseñanza

En el primer apartado de este trabajo, a partir de los escritos de Michel de Certeau, he reflexionado sobre el lugar, la práctica y la escritura de la economía; esto permite pensar cómo dichas prácticas son puestas en escena en el aula, es decir, cómo se realiza la enseñanza.

Este tramo del trabajo aborda las reflexiones de Joan Robinson (1903-1983), quien mostró una profunda preocupación por la forma de enseñar la economía, al punto de que es considerada como pedagoga de la economía (Barceló, 1984), su pensamiento cobra gran relevancia, no solo por la crítica a la teoría económica, sino por su carrera académica,

la cual se dio en distintas instituciones en Inglaterra, cuna de muchos de los grandes autores de la ortodoxia económica, muchos de las cuales siguen vigentes.

Joan Robinson formó parte del Círculo de Cambridge, un grupo de importantes discípulos de John Keynes,[1] quienes en 1931 discutieron en Inglaterra los principales escritos de dicho autor. Si bien su obra es extensa y aborda diversos temas conceptuales, sus escritos más citados se vinculan a la crítica a la economía de competencia perfecta (elementos centrales de la economía neoclásica), donde presenta importantes avances en economía de la competencia imperfecta. De su propia formación en relación con la competencia perfecta, reflexiona:

> Mi generación, educada en la convicción de que todo lo que había en el jardín era encantador, centró su atención en las malas hierbas. Una generación que ha tenido nuestros manuales de malas hierbas como libros de texto ortodoxos reacciona, como es natural, señalando que, a pesar de todo, en el jardín existen muchas flores espléndidas (Robinson cit. por Barceló, 1984: 243).

La autora llama la atención de sus colegas sobre el método, en cuanto utiliza supuestos irreales y abuso tanto de la matemática, como de la enseñanza (basada en dichos métodos), entendiendo que la teoría se aleja de la realidad, teniendo muy poca capacidad explicativa. Así lo expresa en el siguiente apartado: "Los economistas teóricos de los últimos cincuenta años […] han estado más preocupados por la formación y propagación de la ideología que por entender el mundo en el que vivimos" (Robinson cit. por De la Iglesia, 2007: 321).

---

1 John Maynard Keynes (1893-1946) fue una de los economistas más importantes del siglo XX, una de sus obras más conocidas, *Teoría general del empleo, el interés y dinero* (1933), es una importante crítica a la economía neoclásica. Es considerado como autor fundador de la macroeconomía (Roncaglia, 2006).

La autora se pregunta si lo que se enseña es útil, dado que se repiten conocimientos que la disciplina considera generalizables a estudiantes que tienen contextos completamente distintos. En este sentido, plantea si no es un error enseñar en Londres a estudiantes de Economía de la India teoría económica que poco puede tener de aplicación en contextos de subdesarrollo (Robinson, 1988). De la misma forma, critica los elementos epistemológicos presentes en la disciplina, por ejemplo, la lógica mecanicista, que se repite en cada curso:

> […] un sistema de ideas basado en psicología mecanicista edificada sobre la base de una búsqueda del placer, un rechazo del dolor completamente individualista, algo que nadie considera como una explicación correcta de la naturaleza humana, servida a base de fórmulas algebraicas que ni siquiera pretenden ser aplicables a datos reales (Robinson, 1960: 2).

Por otro lado, llama la atención sobre los planes de estudio, en general desactualizados desde su punto de vista y con poco margen de poder abordar problemas reales, que en general no permiten incorporar elementos dinámicos.

No solo critica el contenido de lo que se enseña, sino también el poco incentivo al pensamiento crítico de los estudiantes, puesto que entiende que los estudiantes solo se preparan para pasar un examen, donde aprenden a repetir lo que se espera que sepan y no a generar preguntas sobre lo que aprenden (Mendez, 2013).

Sintetiza su crítica general a la economía la frase que sigue: "Una generación bien educada, resistente a los engaños, imbuida de la humildad y el orgullo de los verdaderos científicos, podría realizar aportaciones a los conocimientos y a la dirección de los asuntos económicos de las que nadie tendría que avergonzarse" (Robinson, 1960: 2).

Reflexiones finales

Si bien Michel de Certeau no pretendía realizar un análisis que se aplicara a todas las disciplinas, su trabajo invita a pensar otras, como el caso de la economía en este capítulo. Esta disciplina pretende estudiar el comportamiento del *homo economicus*, pero, en la búsqueda de la universalización y la replicabilidad, se aleja cada vez más de su objeto de estudio. Por ello, se entiende aquí que es necesario discutir epistemológicamente este modelo dominante, explicitando los supuestos en que se apoya y, principalmente, lo que omite explicitar tanto en la investigación como en la docencia, dos tareas o funciones que necesariamente deben reflexionarse en forma conjunta. Pretendiendo una búsqueda epistemológica que cambie los supuestos básicos de los modelos y permita generar modelos con mayor capacidad explicativa.

La reflexión de Joan Robinson complementa esta visión desde el punto de vista de la formación, presentando elementos centrales en la repetición de las críticas que aquí tienen lugar en la formación disciplinar, poniendo en evidencia cómo las limitaciones de la disciplina se trasmiten en el aula, se replican enseñanzas de modelos que están alejados de la realidad, con los que los estudiantes se forman, cuando debiera apuntarse a una formación no solo en el conocimiento disciplinar, sino también en la construcción de un espíritu crítico y cuestionador.

Tanto la generación de conocimiento como la trasmisión en el aula son elementos críticos de la disciplina, puesto que se traducen en programas económicos que afectan la vida de las personas que se ven atravesadas por dichos programas, y allí está el riesgo de la economía como ciencia social, no solo el objeto de estudio es el comportamiento del ser humano como actor económico, sino que este se ve afectado por sus programas de política pública, los resultados y su aplicación, que afectan a la sociedad en su conjunto.

Bibliografía

Barceló, A. (1984). "Guía de lectura de Joan Robinson". *Cuadernos de Economía*.

De Certeau, M. (2006). *La escritura de la historia*. Segunda edición. Universidad Iberoamericana, México.

De Certeau, M. (2007), *La invención de lo cotidiano. 1) Artes de hacer.* Universidad Iberoamericana, México.

De la Iglesia Villasol, C. (2007). "Joan Robinson, keynesiana de izquierdas". En Perdices de Blas, L. y Gallego Abaroa, E. (2013). *Mujeres economistas: las aportaciones de las mujeres a la ciencia económica y a su divulgación durante los siglos XIX y XX*. Madrid: Ecobook, 315-348.

Escobar, A. (2011). "Ecología política de la globalidad y la diferencia". En Alimonda (comp.). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO y Ediciones CICCUS.

Georgescu-Roegen, N. (1975). "Energía y mitos económicos". *El Trimestre Económico*, n.º 168, 779-836.

Leff, E. (2008). "Decrecimiento o desconstrucción de la economía: hacia un mundo sustentable". *Polis*, 7(21), 81-90.

Martínez Alier, J. (1994). "Ecología humana y economía política". En Klink, F. y Alcántara, V. (comp.) (1994). *De la economía ambiental a la economía ecológica*. Madrid: Icaria, 343-359.

Méndez, J. P. (2013). "Las contribuciones de Joan Robinson a la teoría económica y su vigencia". *Documentos de Investigación. Economía*, n.º 14, recuperado de https://bit.ly/30q6i2U (1.4.2020).

Mohamadiann, M. (2005). "La bioeconomía: un nuevo paradigma socioeconómico para el siglo XXI". *Encuentros Multidisciplinares,* Vol. 7, n.º 19, 57-70, Fundación General de la Universidad Autónoma de Madrid.

Redondo, O. C. (1999). "Economía y ciencias de la naturaleza: algunas consideraciones sobre el legado de Nicholas Georgescu-Roegen". *Información Comercial Española,* mensual, 127-142.

Robinson, J. (1973). "The relevance of economic theory". *Monthly Review*, 1971, y *Collected Economic Papers*, volumen IV. Basil Blackwell, Oxford.

Robinson, J. (1988). *La enseñanza de la economía*. Ensayos Críticos, Orbis, Barcelona.

Robinson, J. (1973). *Economía de la competencia imperfecta*. Barcelona: Ed. Martínez Roca.

Roncaglia, A. (2006). *La riqueza de las ideas: una historia del pensamiento económico.* Universidad de Zaragoza.

Zeitler, T. E. (2015). "Cuarenta años de *La escritura de la Historia*. Reflexiones en torno a la operación historiográfica, de Michel de Certeau a Paul Ricœur". *Historiografías*, 9, enero-junio, 65-80.

II. Interdisciplina y biografía

Los diarios como escritura biográfica

El caso de las religiosas de la Misión la Candelaria como agentes transculturales. Impulsos para una misionología feminista desde una perspectiva teológico-sistemática

Margit Eckholt (Universidad de Osnabrück)[1]

El trabajar, orar, vivir-entre-mundos de las mujeres activas en la misión: introducción metodológica

La mayoría de los católicos que hoy trabajan en la misión son mujeres, sea como religiosas, como catequistas o como mujeres que actúan en otros campos, como el del Cáritas, el de la educación o el de la ciencia. Hacia fines del 2013, se contaron a nivel mundial apenas 700 000 religiosas (dos tercios de todos los consagrados), una gran parte de ellas vive en los países del sur; en Alemania, aproximadamente el 60 % de las religiosas por debajo de los 65 años proceden de otros contextos internacionales.[2]

Aunque las cifras de las mujeres activas en la misión no aumentan fácilmente, el resultado es claro: la misión –en sus múltiples formas– está en manos de las mujeres. Por el contrario, si se echa una mirada a los manuales y

1 Traducción: Matías Omar Ruz, Córdoba, Argentina.

2 Cf. https://bit.ly/3dl8UTh. Margit Eckholt, ZwischenWeltenLeben – Missionarinnen als transkulturelle Akteurinnen. Impulse für eine feministische Missionswissenschaft aus systematisch-theologischer Perspektive, in *ZMR* 101 (2017), 46-63.

a la literatura básica sobre misionología,[3] como también a los diferentes años de edición de la *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* (*Revista de Ciencias de la Religión y Misionología*), se ve con claridad que a la gran cantidad de mujeres activas en la misión les corresponde solo una presencia insignificante en la literatura sobre misionología que alarma; ni la múltiple actividad misionera de las mujeres fue ni es adecuadamente valorada, ni las mujeres mismas trabajaron aquí en el ámbito científico y periodístico de modo correspondiente. Una excepción lo constituye el trabajo doctoral de la misionera Sixta Kasbauer, de la congregación de las Siervas del Espíritu Santo, que lleva por título "Die Teilnahmeder Frauenwelt am Missionswerk" ("La participación del mundo de las mujeres en la obra misionera");[4] trabajo acompañado por el especialista en misionología de Münster, Joseph Schmidlin y aparecido en 1928 en textos y manuales de misionología. Se trata de una obra fundamental que, en el contexto de habla alemana, es la única gran monografía que se enfoca en la tarea de las mujeres que trabajan en la misión; aunque está imbuido de un discurso teórico-misionológico preconciliar, la obra de Sixta Kasbauer es todavía hoy digna de ser leída desde el punto de vista de las teorías de género; una relectura y correspondiente "traducción" en el contexto misionológico y eclesial hoy podrían dar impulsos a una misionología sensible a la cuestión de género.

La carente presencia de mujeres en la misionología católica es por este motivo impactante, puesto que, precisamente, el Concilio Vaticano II reconoció, por medio de

---

3 La obra fundamental de P. Michael Sievernich SJ, *Die christliche Mission. Geschichteund Gegenwart* (Darmstadt 2009), se refiere a mujeres en la misión, pero no desarrolla esa perspectiva. Los estudios de misionólogas como Susan E. Smith, miembro de la congregación "Our Lady of the Mission", no han tenido aún una recepción (cf. Susan E. Smith, *Women in Mission. From the New Testament to Today*, Nueva York, Maryknoll, 2007).

4 Sixta Kasbauer S.SP.S., Die Teilnahmeder Frauenwelt am Missionswerk. Eine missionstheoretische Studie, Münster 1928 (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 11, hg. von Prof. Dr. J. Schmidlin).

la convocatoria a diez religiosas en total de distintos contextos internacionales y de diferentes comunidades activas misioneramente, la importancia de la presencia de las mujeres en la misión y las auditoras pudieron participar de la discusión en diferentes grupos de trabajo y comisiones.[5] Para las órdenes femeninas y su actividad misionera, el Concilio Vaticano II ha tenido una importancia extraordinaria, ha conducido a una nueva orientación de su presencia en el mundo y ha llevado a una impresionante y múltiple "inserción" en el mundo de los pobres, tal como ha sido presentado, por ejemplo, por la Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosos/as (CLAR) en su obra en tres tomos sobre la historia de las comunidades femeninas en Latinoamérica entre los años 1959-1999.[6] En la misionología posconciliar, esta nueva visibilidad de las mujeres que trabajan en la misión ha tenido poco impacto. Pero el proceso de emancipación de las órdenes y congregaciones femeninas activas en la misión llevó a que, en los países del sur, comenzara a desarrollarse una nueva teología feminista contextual que realiza un aporte decisivo a las mujeres activas precisamente en la misión, como por ejemplo lo hace en Brasilia la agustina Ivone Gebara, o la benedictina filipina Mary John Mananzan.[7] Esta forma de teología no tuvo,

---

5 Sobre las auditoras, cf.: Carmel Elizabeth McEnroy, *Guests in their own house. The women of Vatican II,* Nueva York, 1996; Margit Eckholt, Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit, Ostfildern 2012.

6 CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos/as), *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica. 1959-1999*, Bde. 1-3, Bogotá, CLAR, 2003.

7 Cf. como ejemplos para Latinoamérica, Asia y África: Ivone Gebara, *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg i.Br. 2000; id., *Longing for running water: Ecofeminism and liberation*, Minneapolis, Fortress Press, 1999; Mary John Mananzan, Theologie aus dem Blickwinkel asiatischer Frauen. El proyecto Mujeres de la Asociación ecuménica de teólogos/as del Tercer Mundo EATWOT en el contexto asiático, en Christine Schaumberger y Monika Massen (eds.), *Handbuch Feministische Theologie, Münster* 1988, 51-60; id., The Religious Woman today and Integral Evangelization, en id. (ed.), *Woman and Religion*, Manila 1988, 64-77; id., Redefining Religious Commitment in the Philippine Context, en Virginia Fabella y Sun

sin embargo, derecho de ciudadanía en las facultades de teología reservadas a la formación sacerdotal, sino que fue enseñada en institutos ligados a comunidades de base y a una pastoral social. Si, por ejemplo hoy, la hermana y médica misionera Birgit Weiler, cuyas tareas están consagradas a las culturas indígenas de la zona del Amazonas y a los desafíos ecológicos,[8] trabaja en la enseñanza e investigación en la Universidad jesuítica Ruiz de Montoya en Lima, es un signo del "cambio de paradigma" en la misionología y en la teología intercultural llevado a cabo a nivel mundial recién en los últimos años, y que está acompañado del reconocimiento de las perspectivas de género en las universidades (católicas) de los países del sur.

Los trabajos teológicos-feministas contextuales no pueden ser más percibidos, en la misionología católica de hoy, solo como "periféricos", se trata de captar y continuar desarrollando los pocos, pero aún altamente cualificados impulsos de la teología de la misión desde la perspectiva teológico-feminista, tal como han sido presentados, por ejemplo, por la teóloga católica –en actividad en la Obra Misionera Católica Internacional *Missio* en Aachen–, Katja Heidemanns.[9] El mérito de los trabajos de Katja Heidemanns es el de haber aportado una voz católica a la red

Ai Lee Park (eds.), *We dare to dream. Doing Theology as Asian Women*, Nueva York, 1990, 101-114; Anne Béatrice Faye, Hoffnung inmitten aller Probleme Afrikas, en Richard Brosse y Katja Heidemanns (eds.), *Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche*, Freiburg/Basel/Wien, 2008, 165-172.

8 Ver por ejemplo Birgit Weiler, *Gut leben – TajimatPujút. Prophetische Kritik aus Amazonien im Zeitalter der Globalisierung* (*Theologie interkulturell*, Bd. 27), Ostfildern, 2017.

9 Cf. por ejemplo Katja Heidemanns, Schritte auf dem Weg zu einer feministischen Missiologie, en Heike Walz y Christine Lienemann-Perrin / Doris Strahm (eds.), *Als hätten sie uns neu erfunden. Beobachtungen zu Fremdheit und Geschlecht*, Luzern, 2003, 81-97.

ecuménica-feminista en relación con la misionología y el de haber hecho visible aquí la misionología y la teología contextual católica.[10]

Para continuar con el desarrollo de esta misionología feminista, será relevante el diálogo interdisciplinario con los estudios históricos y culturales. Historiadoras como Rebekka Habermas o Judith Becker en Alemania, Sol Serrano en Santiago de Chile, Elisabeth Dufourq en Francia, han "descubierto", desde los años 90, las órdenes femeninas católicas, mujeres misioneras protestantes y otras mujeres activas en la misión que, en los siglos XVIII y XIX, partieron por diversas razones a los países del sur y sudeste, sea condicionadas por la actividad dificultada a raíz de la "batalla cultural" ("Kulturkampf") en Alemania o por la expansión colonial de los poderes europeos. Estas historiadoras ponen de relieve la actividad de estas mujeres como "intérpretes transnacionales",[11] que en muchos sentidos han traspasado fronteras: fronteras en relación con sus roles como mujeres en la sociedad (las misioneras trabajaban como maestras, educadoras, trabajadoras sociales, enfermeras o cuidadoras) y, relacionado con esto, también han traspasado fronteras en vistas de su posición y las tareas

---

10 En relación con estas redes, cf. por ejemplo: Christine Lienemann-Perrin, Atola Longkumer y Afrie Songco Joye (eds.), *Putting names with faces. Women´s impact in mission history*, Nashville, Abingdon Press, 2012; Aruna Gnanadason, Women together for a transformed Mission Agenda, en *Grenzen erkunden zwischen Kulturen, Kirchen, Religionen*. FS für Christine Lienemann-Perrin, ed. por Katrin Jusmierz, Benedict Schubert, Rudolf von Sinner, Heike Walz y Burkhard Weber, Frankfurt a. M. 2007, 219-229, 226: "…el viaje dialógico y crítico nos proveerá el espacio creativo para descubrir la potencial liberación de todas las religiones y, en las reflexiones teológicas de las mujeres de otras partes del mundo, debemos juntos liberar a todas las religiones de la servidumbre colonial…".

11 Para esta característica, cf.: Gertrud Hüwelmeier, Ordens frauen unter wegs. Transnationalismus, Gender und Religion, en *Historische Anthropologie* 13 (2005) 91-100; id., Gertrud Hüwelmeier, Nonnen auf Reisen – Transnationale Verflechtungen, en Susann Baller, Michael Pesek, Ruth Schilling y Ines Stolpe (eds.), *Die Ankunft des Anderen*, Berlín, 2012, 226-233.

atribuidas a ellas en la Iglesia católica. Las misioneras han realizado un aporte fundamental a la formación de sólidas redes transnacionales y transculturales.[12]

En las presentes reflexiones, se trata no solo de descubrir el "rostro femenino de la misión", sino también un impulso para una misionología teológico-feminista que trabaje interdisciplinarmente y haga suyos los estímulos para pensar a partir de los estudios de género y poscoloniales. Para el marco metodológico, son importantes dos conceptos que fueron desarrollados en los estudios literarios poscoloniales y "transareales": el especialista en literatura de Potsdam, Ottmar Ette, habla de un "escribir-entre-mundos" que, mediante la literatura internacional de los/as migrantes, pone de relieve espacios diferenciados de cultura, principalmente en el contexto latinoamericano, en México, Perú o Cuba.[13] La especialista norteamericana en literatura, en actividad en Nueva York y Stanford, y experta en literatura latinoamericana, Mary Luise Pratt, ha desarrollado en su obra fundamental sobre literatura de viajes *Imperial Eyes. Traveling Writing and Transculturation* (*Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*),[14] el concepto de *contact zones* ("zonas de contacto"), al que se refieren también las

---

12 Para los estudios históricos, según la historiadora Rebekka Habermas, este es un importante momento para descubrir, ya en el siglo XIX, las raíces de la globalización: "Precisamente estas redes relacionales de la misión que, en un pasado muy reciente se tejieron y aún continúan tejiéndose, muestran tal vez más claramente cuán importante es tomar en serio la misión como un factor central en el campo de los procesos de globalización. Ligadas confesionalmente, estas redes –incluso también las comunidades de fe Metis e Iglesias Libres–, proporcionaban en África, Asia, y en otras partes del mundo, el lenguaje para los movimientos de protesta anticoloniales, influían también en las aspiraciones de los excluidos y ayudaban a formular sus demandas de participación" (Rebekka Habermas y Richard Hölzl (eds.), Mission *global*. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2014, 27/28).

13 Cf. Ottmar Ette, *Viellogische Philologie. Die Literaturen der Welt und das Beispiel einer transarealen peruanischen Literatur*, Berlín, 2013; id., *Transarea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte*, Berlín/Boston, 2012.

14 Cf. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londres/Nueva York, 1992.

historiadoras Rebekka Habermas y Judith Becker,[15] en el debate y continuación de los planteos poscoloniales, como los del especialista en literatura, el indio Homi Bahbha, que, en el encuentro y confrontación de culturas condicionadas por el colonialismo, habla de los "terceros espacios" que surgen de aquí,[16] y que "se construyen", por ejemplo, por medio del mimetismo, es decir, la imitación de prácticas de mujeres y hombres blancos de los aborígenes y que, por medio de una dependencia jerárquica y falta de comprensión, oprimen y desvalorizan las culturas aborígenes; estos "terceros espacios" admiten "zonas de contacto", seguramente ambivalentes, frágiles y vulnerables, pero sin excluir apodícticamente momentos liberadores como en muchos trabajos poscoloniales. Según Mary Luise Pratt, son

> espacios sociales donde luchan, chocan y se encuentran las culturas unas con otras, a menudo en contextos de relaciones de poder altamente asimétricas, tales como el colonialismo, la esclavitud o sus consecuencias, como se viven en muchas partes del mundo hoy.[17]

---

15 Cf. Judith Becker (ed.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post)Colonial World*, VIEG Beiheft 107, Göttingen, 2015.

16 Cf. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres/Nueva York, 1994; Becker (ed.), *European Missions in Contact Zones*, 9/10: "…enfatiza la importancia de la cohabitación real, de sus términos, lugar y tiempo, de la situación política y cultural. El contacto tiene lugar no solo o principalmente en un *au-delà* sino en situaciones históricas y reales. No se trata tanto de lo que sucede cuando las personas viven entre *diferentes* culturas e intentan integrarlas en su vida como de lo que sucede cuando las personas de diferentes culturas se encuentran y comienzan a interactuar".

17 Stornig cita a Mary Louise Pratt, Arts of the Contact Zone, en *Profession* (1991), 33-30, 34 (Cultural Conceptions of Purity and Pollution, 110, nota 20); cf. también Pratt, *Imperial Eyes*, 7: Las zonas de contacto son "espacios sociales donde las culturas dispares se encuentran, chocan y luchan entre sí, a menudo en relaciones muy asimétricas de dominación y subordinación". Sobre las "zonas de contacto", cf. también: Brian Stanley, Afterword. Conversations with Contact Zones, en Becker (ed.), *European Missions in Contact Zones*, 287-289, 288: "[…] zona de contacto como arena de contestación, transformación y paradoja. La contestación no era invariablemente entre 'de afuera´ y 'de adentro' en un modelo binario simple. Podría involucrar a

En lo que sigue, el concepto de "zonas de contacto" será comprendido desde una perspectiva teológico-sistemática para descubrir las dinámicas de la fe que acontecen en estas zonas, tanto del lado de las misioneras, como del lado de aquellos a los que ellas allí encuentran, para poder determinar así la interculturalidad y la transculturalidad de las prácticas de la fe cristiana.

Las reflexiones se sitúan en el campo de una teología sistemática que se realiza como una teología intercultural y que ayuda a clarificar la dimensión teológica de la misionología. Y viceversa, las ciencias de la religión y la misionología ayudan a la teología sistemática a encontrar un análisis creativo de la fe "concreta" que se corresponda con el contexto mundial intercultural y global, como también a descubrir este análisis por medio de la referencia a las prácticas misioneras específicas. Aquí se sitúan en el centro las congregaciones de mujeres que surgieron en el siglo XVIII y XIX y fueron hasta el día de hoy misioneramente activas;[18] los textos de referencia son los diarios de dos comunidades femeninas francesas, las Vicentinas y las Hermanas del Corazón de Jesús –que a mediados del siglo

---

aquellos que eran mitad de adentro y mitad de afuera, atrapados en el incómodo espacio intermedio entre lo completamente indígena y lo completamente extranjero. Igualmente podría implicar un choque entre los de afuera que eran recién llegados y otros para quienes el contexto indígena se había convertido hace mucho tiempo en 'hogar'. Entretanto, se encuentra en la literatura de Homi K. Bhabha bastante sobre el concepto de 'tercer espacio', tanto que debería relativizarse con seguridad la crítica expresada por Stanley. En un diálogo de mesa redonda, Bhabha aborda el 'tercer espacio' en el contexto de la misión en la India: '¿Qué ocurrió ahora en este nuevo espacio, en el Tercer Espacio, que se había abierto en algún lugar entre el espacio de los pequeños agricultores y el espacio de los misioneros? Surgió un nuevo campo semiótico aunque había sido construido bajo presión y de este modo dio lugar a la posibilidad de confrontarse con el poder aunque se tenía relativamente poco poder o incluso ninguno…'" (Homi K. Bhabha, *Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung, herausgegeben und eingeleitet von Anna Babka und Gerald Posselt*, Wien/Berlín 2016, 64).

18 Los estudios latinoamericanos remiten, entre otras, a la obra fundamental de Elisabeth Dufourcq, *Les Aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française*, París, Editions Jean Claude Lattès, 1993.

XIX comenzaron su "misión" en Chile–, textos que habían sido publicados por la historiadora chilena Sol Serrano;[19] además, las crónicas de las hermanas de María Auxiliadora, de la misión salesiana en Río Grande (Tierra del Fuego, Argentina), en los años 1895-1916,[20] igualmente los resultados de los proyectos de investigación que han sido publicados y dirigidos por la historiadora alemana Rebekka Habermas;[21] estas fuentes se abren a una perspectiva teológico-sistemática. La misionología católica tiene muchos tesoros de gran riqueza aún inexplorados –crónicas, diarios, cartas, etc., de muchas religiosas que partieron "a la misión"–, y desenterrar estos tesoros y leerlos desde una perspectiva teológico-sistemática podrá ayudar a continuar conduciendo los debates impulsados por el Concilio Vaticano II sobre el concepto de misión y con la mirada puesta en las prácticas del "vivir/rezar/trabajar/escribir-entre-mundos" de las misioneras. Lo que ha sido vivido aquí, en diversas zonas de contacto en Tierra del Fuego, Valparaíso o Santiago, en el Congo, Nueva Guinea, etc., desde el campo de la diaconía, la educación, el trabajo social, la enfermería, catequesis, etc., es, como "misión", un aporte fundamental al anuncio de la fe, al testimonio del Dios de la vida, en la aventura de una nueva partida para buscar a aquel *sin el cual* las "Vírgenes viajeras" (Sol Serrano) y las "Aventureras de Dios" (Elisabeth Dufourcq) no podrían haber existido.[22]

---

19 Sol Serrano P. (ed.), *Vírgenes Viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*, Santiago de Chile, Ed. Universidad Católica de Chile, 2000.

20 Ana María Fernández OFM (ed.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora en la Misión Nuestra Señora de la Candelaria (Tierra del Fuego). Período de los orígenes 1895-1916*, Rosario, Didascalia – Edba, 2014.

21 Rebekka Habermas/Richard Hölzl (eds.), Mission *global*. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien, 2014.

22 La expresión "no sin" se refiere a Michel de Certeau, *Glaubensschwachheit*, Stuttgart, 2009, por ejemplo, p. 31; Margit Eckholt, Nicht ohne Dich. Der verletzte Wanderer und der fremde Gott. Eine Annäherung an Michel de Certeau SJ, en Hans-Peter Schmitt (ed.), *Der dunkle Gott. Gottes dunkle Seiten*, Stuttgart, 2006, 34-62.

El movimiento del viaje y la dinámica de las zonas de contacto en el encuentro de "lo propio" y "lo extraño" estructuran la lectura teológico-sistemática: se trata de conformar nuevas y liberadoras prácticas de fe –con toda su fragilidad, vulnerabilidad y de ningún modo interpretables como "historias de éxitos" lineales– y tal como se dan en este proceso transcultural, es decir, durante el viaje, en las zonas de contacto y en la experiencia de lo ajeno, de la transformación de lo propio por medio de lo ajeno, del contacto con la tierra natal. En este camino puede ser posible explorar nuevamente el concepto de misión como "convivencia" –vivir-entre-mundos– y aportar desde una perspectiva teológico-feminista al desarrollo ulterior de la teología de la misión.

"Zonas de contacto": viajes, abrir espacios, el extranjero y el terruño natal

Viajes – abrir espacios

El análisis de las cartas o de los diarios de viaje evidencian que la partida "a la misión", a los "nuevos mundos" –sea ella misma planificada o como un deseo y requerimiento de la comunidad– tiene los más diversos rasgos característicos. Para unas, el viaje significa movilización de nuevas fuerzas, para otras, debilidad y enfermedad; para unas, las expectativas y esperanzas se cumplen en el arribo, para otras, este arribo está unido a decepciones. Pero algo conecta esta diversidad: la experiencia de la "partida", del viaje mismo, el moverse, lo aventurero del viaje marítimo conectado con todas las experiencias marginales, la experiencia de un espacio y de un tiempo "entre". Para unas será tal vez viajar por una única vez; para otras, como la superiora general o por alguna otra responsabilidad en la comunidad, será estar en camino varias veces entre-mundos. Precisamente estos viajes, el movimiento unido a ellos y el partir se convierten

en el carácter indeleble de las congregaciones que trabajan en la misión. Esto se ve claro en el género de los diarios de viajes que escriben las hermanas de diversas comunidades y que también se asemejan en toda su diversidad, como lo ha mostrado la historiadora chilena Sol Serrano –que trabaja en la Pontificia Universidad Católica en Santiago de Chile– en su compilación de los diarios de tres congregaciones francesas: las Hijas de la Caridad, las Hermanas del Sagrado Corazón y las Hermanas del Buen Pastor. Los diarios, a menudo compuestos en forma de cartas, sirven a la "edificación" de la comunidad en su tierra natal; en este sentido, "estilizan" acontecimientos del viaje e interpretan angustias vividas –por ejemplo, de cara a las contrariedades climáticas– como un ser puestos a prueba por Dios.[23] La importancia de la experiencia del "movimiento" se clarifica en el diario de viajes de una vicentina que partió hacia Valparaíso. El lunes 21 de noviembre de 1853, anota:

> Lunes 21. Fiesta de la Presentación. El movimiento continúa. ¡Qué mal nos sentimos! Nos arrastramos hasta la cubierta, volvemos a bajar, no sabemos qué hacer con nuestra pobre existencia. Como compensación, hemos avanzado bastante y ya estamos fuera del Golfo de Gascuna. La vida marítima se parece a la vida spiritual en el sentido de que algunas horas de tempestad nos permiten avanzar más que varias jornadas de calma.[24]

El viaje se compara con la vida espiritual; así, los momentos del estar interpelados pueden interpretarse como progreso en la vida espiritual si estos momentos se soportan y superan; precisamente las tormentas son las que llevan lejos el barco. Cuando una de las hermanas expresa alegría y agradecimiento de poder celebrar la fiesta de María de la Inmaculada Concepción y esto se interpreta

---

23 Serrano P. (ed.), *Vírgenes Viajeras*, 49.

24 Serrano P. (ed.), Misión de Chile. Diario de viaje dirigido por una de las Hermanas al Sr. Etienne, Superior General, en *Vírgenes Viajeras*, 237.

como "buena señal", entonces los miedos soportados, los distintos sufrimientos y las enfermedades relacionadas con el viaje hablan –aunque escondidas detrás de la expresión espiritual– desde la mística de la pasión de sus palabras. Por eso María es llamada "Nuestra amada Señora de los Dolores":

> Mañana empieza nuestra cuarta semana de viaje con la hermosa fiesta de la Inmaculada Concepción: es un buen presagio. No dudamos que Nuestra Señora de los Dolores nos haya protegido hasta aquí, pero solo se nos ha mostrado desde lo alto del Calvario, haciéndonos compartir las amarguras que llenaban su corazón al pie de la cruz. Mañana saludaremos a la Estrelle Matutina, esperando una graciosa sonrisa suya y que a partir de esta fecha nuestra navegación inicie un período más agradable.[25]

La experiencia del viaje ahonda en la profunda estructura escatológica de la fe cristiana. Las mujeres parten sabiendo que no hay vuelta a casa, al mismo tiempo se familiarizan con la experiencia del Dios más grande que trasciende fronteras y con la universalidad de la fe cristiana. La madre Cleonisse de las Hermanas del Corazón de Jesús anota esto en mayo de 1839, cruzando el Ecuador:

> Adiós, Europa donde se encuentra el país que tanto quiero. Adiós, Francia querida donde viven nuestros buenos parientes y amigos de verdad, adiós a todos, por Dios! Un mundo nos separa ya, la eternidad nos reunirá. Te saludo, hemisferio Sur donde probablemente lleguen a depositar mis cenizas. Hermoso sol de ocaso, ve a decir a los habitantes de las regiones del norte que el Dios de todo el mundo es bueno, que merece ser servido con generosidad y perseverancia.[26]

---

25 Serrano P. (ed.), *Vírgenes Viajeras*, 243.

26 María del Carmen Pérez Ss.cc., *Semillas y cantares. Historia de las religiosas de los SS.CC. en Chile 1838-1998*, Santiago de Chile, Pehuén Editores, 2005, 42.

El viaje y los movimientos unidos a él rompen lo familiar en diversos aspectos: es una partida del "convento" con su vida reglada, las normas y los ritos, que "mantienen unidas" a la comunidad y también a cada una durante el viaje, se fijan de nuevo de otra manera. Las hermanas no llevan más el hábito regular, las reglas de la clausura carecen de validez, la comunidad se vuelve "permeable", se abre al mundo: en la oración con mujeres de otras congregaciones, en el diálogo, la plegaria y la celebración con el capitán, con los marineros y otros pasajeros a bordo. Con seguridad esto no carecía de conflictos, y fue experimentado por cada una de manera muy diferenciada; pero lo que para todas significa el viaje es precisamente este momento de "movimiento", de ser movidas y de moverse, una experiencia que también, más allá del viaje, acompañará el arribo a lo nuevo. Nuevas formas de "misión" surgen ya en el viaje: "No se deja pasar la oportunidad de anunciar el Evangelio, tan es así que las hermanas brindan clases de catequesis a los marineros", según un informe de una de las hermanas del Corazón de Jesús llegada a Valparaíso.[27]

La experiencia del viaje significa, para unas, el estar expuestas a la violencia de la naturaleza y las enfermedades, para otras, a otros viajeros poco amistosos, pero principalmente a las propias debilidades y una intensa confrontación con la finitud de la vida. Las hermanas de María Auxiliadora –activas en el sur de Argentina, en la misión en Río Grande de Tierra del Fuego– a menudo anotan en su crónica una indicación al "ejercicio de la buena muerte";[28] eso no habrá sido muy distinto que en el barco. El movimiento y la conmoción del viaje marcará también el

---

27 Pérez, Semillas y cantares, 41. Cf. de modo semejante en las vicentinas, en Serrano P. (ed.), *Vírgenes Viajeras*, 245: "Lo que nos interesa más en todo esto es que hoy día hemos tenido la satisfacción de ver un buen número de marineros que asistían a la misa y que escuchaban atentamente la simple exhortación y la plática que les dirigía el Sr. Bénéch".

28 Fernández (ed.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, 64, anotación del 30.6.1896: "Hicimos el ejercicio de la buena muerte…".

proceso de llegada a los "nuevos mundos" e impactará en la vida espiritual de las hermanas, en sus prácticas de fe, en su rol como religiosas en una cultura extraña, en su relación con el extranjero, en las imágenes que llevan consigo, en la relación con religiosos o sacerdotes seculares, y así ponen en marcha –seguramente también de manera diferente de comunidad a comunidad– múltiples historias de emancipación. No son historias de "vencedoras" –eso lo garantizan también el movimiento del viaje y el arribo al extranjero– como lo muestran claramente las crónicas desde Tierra del Fuego. De cara a las adversidades del lugar y de la naturaleza, frente al difícil acercarse prudentemente a la población indígena, teniendo en cuenta las propias debilidades, este proceso se conecta con múltiples decepciones.[29] Lo que da sostén en el viaje y en el arribo al extranjero y lo que madura en este movimiento son los ritos de la convivencia cotidiana, la oración y la misa, los momentos de intensa experiencia de fe en la oración y en la adoración eucarística que, durante el viaje, hacen crecer la fe dentro del vasto horizonte del Reino de Dios.

Las anotaciones de las hermanas, que se relacionan con los momentos más cotidianos y que describen estos momentos de un modo en extremo sobrio –tal como las crónicas desde Tierra del Fuego–, pueden ser el punto de partida para una misionología sensible a la cuestión de género –siguiendo las huellas de la hermana Sixta Kasbauer– que determine lo que es la misión desde la densidad, fragilidad y vulnerabilidad, pero también desde los conflictos y ambivalencias de la vida cotidiana, que renuncie a "conformar relatos unilaterales y monopolizados"[30] y que ofrezca nuevos fundamentos a un análisis de la fe orientado desde la teología fundamental.

---

29 Así lo escribe también una franciscana de Mauritz en su arribo al "nuevo mundo": cf. Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 237: "Lo único que me mantiene es que estoy aquí por santa obediencia y que nunca he exigido un cargo".

30 Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales, desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2006, 142.

Lo propio y lo ajeno: zonas agitadas de contacto y el surgimiento de nuevos espacios de convivencia

El extranjero: el complejo proceso de llegada

La llegada al extranjero ha marcado de manera muy diferenciada a las diversas congregaciones femeninas del siglo XIX que partieron hacia los países del sur: por un lado, llegan a un entorno urbano que no se diferencia mucho de los contextos urbanos europeos –al menos en una primera mirada–, por ejemplo, en las grandes ciudades de Sudamérica: Buenos Aires, Valparaíso o Santiago de Chile. Trabajan en barrios de inmigrantes europeos y marcados por su influencia cultural, llevan adelante proyectos sociales y educativos, la construcción de escuelas y hospitales que –como en el caso de las hermanas de Santa Catalina provenientes de Varmia (Polonia) y que, entre otros países, trabajaron en Brasil–[31] no pudieron continuar por las condiciones de la *Kulturkampf* ("batalla cultural") en Alemania; en una joven república como la de Chile, pocos años después de la independencia, las hermanas contribuyen con la organización de la enseñanza para mujeres jóvenes y niñas, como algunas congregaciones femeninas venidas de Francia: Hermanas del Sagrado Corazón, Hermanas de la Caridad, Hermanas del Buen Pastor.[32] Otras congregaciones acompañan proyectos "coloniales" o "civilizatorios", sea como consecuencia de la colonización europea en países de África, o como

31 Relinde Meiwes, *Von Ostpreußen in die Welt. Die Geschichte der ermländischen-Katharinenschwestern (1772-1914)*, Paderborn y otras, 2011.

32 Pérez, Semillas y cantares, 32: Habla del Padre Coudrinal y el pedido por el envío de hermanas: "Aquí las religiosas harían un gran bien, porque no hay nadie, absolutamente nadie, que pueda dar educación a una señorita; las niñas pobres están abandonadas y si alguien les ofrece un poco de instrucción, la pagan muy caro. Desde que estoy aquí no he visto todavía una Iglesia donde se enseñe el catecismo, no digo todo el año, pero ni siquiera en Adviento o Cuaresma, y es mucha suerte aún si se pueden confesar. Sería una gran ventaja para el reino y sobre todo para Valparaíso si se puede establecer una casa".

consecuencia de la expansión del Estado argentino en el sur del continente hacia la Patagonia y Tierra del Fuego, regiones que, hasta después de la independencia, habían sido territorios de los pueblos indígenas. La llegada de las hermanas de María Auxiliadora a la misión salesiana en Tierra del Fuego se transformó en un proyecto de *missio ad gentes* conflictivo, y que en última instancia fracasó, donde las hermanas pudieron experimentar la tensión de un experimento de convivencia con las mujeres indígenas y un experimento de un "proyecto de civilización". Las sobrias anotaciones de las crónicas de las hermanas no dan testimonio de una "historia de éxito"; junto a las anotaciones sobre los nuevos bautismos en la misión, siguen inmediatamente anotaciones sobre la muerte de mujeres y niños, sobre el ir y venir de los indígenas, sobre el deseo de acompañarlos, pero con el deber de tomar distancia. Una anotación del mes de agosto de 1899 dice:

> Este mes fueron bautizadas tres mujeres indias, nació un niño y murió un muchacho de los Salesianos y cuatro niñas en nuestra casa… Parece que la muerte no tuviera otro lugar de refugio sino esta Misión. Son muchas las víctimas que hizo en poco tiempo y parece que el mal se halla aún en el principio. Muere una muchacha y en seguida se enferma otra. No se sabe cómo atacar esta epidemia. Se enferman por una cosa de nada y no hay más remedio para ellas. Algunas mejoran un poco pero enseguida recaen y no se levantan más…[33]

En casos extraordinarios, la llegada de las hermanas estuvo muy ligada a la expectativa y alegría, tal como lo escriben las vicentinas en su diario, o cuando las franciscanas de Mauritz informan que fueron saludadas con un *Te Deum* en la catedral.[34] Seguramente el texto –en el

---

33 Fernández (ed.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, 99.

34 Cf. Sol Serrano (ed.), *Vírgenes Viajeras*, 279; Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 236.

sentido de una edificación para las hermanas que quedan en la "tierra natal"– es una cierta "puesta en escena", pero la alegría es clara. Sin embargo, a menudo también las expectativas decepcionan; una franciscana de Mauritz cuenta su dolor de que la comunidad consolidada durante el viaje en barco fue disuelta cuando arribó y que recibió por medio del obispo diferentes lugares de "destino".[35] Madre Cleonisse, superiora de la comunidad de las hermanas del Corazón de Jesús en Valparaíso, escribe en una carta del 14 de octubre de 1839 a la superiora general sobre las hostilidades y desconfianzas en el lugar de destino; las hermanas que enseñan a las jóvenes y que no viven en la clausura son "examinadas" con desconfianza, y un periodista expresa, con relación al presente de las hermanas francesas en Chile, su preocupación por una decisión externa por medio del gobierno francés, preocupación que estaba fundada en que los padres de la Congregación de los Sagrados Corazones, que habían "pedido" hermanas y que habían negociado esto con el gobierno chileno, veían su misión en Valparaíso como base para el camino hacia Oceanía, que era parte del imperio colonial francés de entonces.[36] Al mismo tiempo, Madre Cleonisse expresa en esa carta muy claramente su propia autoconciencia de ser "misionera", un signo de la emancipación de las hermanas que justamente se clarifica en los diarios y cartas de las hermanas francesas.

---

35 Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 236/237.

36 Pérez, Semillas y cantares, 53 (carta del 14 de octubre 1839): "Tenemos amigos, tenemos enemigos…Durante nuestro primer año pasado en Chile, fuimos tan calumniadas y perseguidas que, según la expresión de un autor moderno, puedo decir que hemos sido abofeteadas, flageladas, arrastradas por el barro de las calles por los diarios. Sin embargo, conservamos la paz y la esperanza entre los brazos de la providencia y dábamos gracias a Dios".

> Nunca hasta ahora se ha visto a las hermanas que hayan enseñado a la juventud en los pensionados; sin dudas, nunca hasta ahora se ha escuchado decir que las religiosas hubieran cruzado los mares para ganar, como los misioneros, almas para Dios.[37]

El análisis de los diarios, cartas y crónicas de las hermanas debe ocuparse, como un caudal importante, de lo que significa para las hermanas mismas ser "misioneras", y el análisis es un importante caudal también para el debate crítico en la misionología con la conformación de la teoría feminista y poscolonial, tal como han sido presentadas en los últimos años por pensadores precedentes de países marcados por tradiciones coloniales –como el caso de Homi Bhabha, Gavri Spivak o Musa Dube– y que intentan dar una voz a aquellos que han sido silenciados por prácticas de conquistas coloniales.[38] "El saber sobre los otros", así como Katja Heidemanns entiende estas configuraciones teóricas,

> que determina los discursos científicos dominantes, se desenmascara como un saber dominante que se apoya en distinciones epistemológicas y ontológicas guiadas por intereses coloniales. Investigadoras feministas se han ocupado aquí, sobre todo, de las representaciones de la diferencia de género y las relaciones entre géneros en los discursos tanto coloniales como "contra-coloniales" y han analizado la violencia epistémica ejercida en ellos.[39]

Con seguridad, las fotos de las niñas y jóvenes indígenas expuestas en el museo de la misión salesiana en Río Grande de Tierra del Fuego son –más que cualquier

---

37 Pérez, *Semillas y cantares*, 53.

38 Por ejemplo, cf. Homi Bhabha, *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung*, Wien/Berlín, 2012.

39 Heidemanns, *Schritte auf dem Wegzueiner feministischen Missiologie*, 85: Heidemanns remite aquí a Laura Donaldson y su crítica del colonialismo: "…uno de los efectos más insidiosos pero predecibles del colonialismo: violar la forma más fundamental en que una persona o personas se conocen a sí mismas".

texto– testimonio de un proyecto civilizatorio occidental; un instrumental analítico feminista poscolonial descubrirá el equivocado proceso de civilización; el "mimetismo" del que habla Homi Bhabha como característica del *third space* ("tercer espacio") salta a la vista en una foto de la orquesta de vientos de jóvenes indígenas con ropa europea, o las relaciones de poder entre mujeres blancas e indígenas en las fotos de indígenas que aprenden costura y la transferencia de una imagen de mujer y, sobre todo, una imagen de madre "católica" típica para un siglo XIX donde la religiosa representa a la "madre" y transmite esa imagen en su "misión", una imagen de la maternidad que subraya, análogamente a la posición del "padre", una relación de poder, que demanda obediencia y que garantiza una relación de dependencia.

Pero la exacta interpretación de las crónicas, diarios o cartas desde una perspectiva teológica podrá romper aquí los análisis poscoloniales unilaterales; además una misionología católica que valore el caudal de escritos de las "monjas en viaje" (Gertrud Hüwelmeier) podrá mostrar –en las múltiples zonas de contacto vulnerables, seguramente también ambivalentes, que se abren para las religiosas en el extranjero y las mujeres indígenas en el encuentro con las hermanas– momentos liberadores que garantizan nuevos espacios que modificarán las prácticas de fe. Las religiosas con seguridad llevan en el viaje "imágenes" y, sobre todo, características idiomáticas, en las crónicas se habla de "indios" y de "civilizados";[40] pero, al mismo tiempo, la sobriedad de las anotaciones de las crónicas muestra también con claridad cómo el movimiento del viaje y el horizonte de la fe que aquí se amplía rompe con algunas imágenes. Así lo esboza la anotación sobre el primer contacto con las mujeres indígenas donde las hermanas se perciben a sí mismas con los ojos de una extranjera; no son ellas quienes imprimen

40 Cf. Las formas lingüísticas en las crónicas de las hermanas de Don Bosco en la misión Candelaria en Tierra del Fuego: Fernández (ed.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*.

a las extranjeras su imagen, sino que ellas son percibidas como "muy distintas" y son comparadas por las mujeres indígenas –por su vestimenta religiosa– con los pingüinos (algo familiar para las indígenas de Tierra del Fuego); así lo muestra la historiadora salesiana Ana María Fernández OMF en su introducción a la crónica.[41]

Una misionología católica podrá romper, en diálogo con los estudios culturales poscoloniales, discursos poscoloniales unilaterales, pero, al mismo tiempo, retomando el instrumental poscolonial y de la teoría de género y con la mirada en las prácticas de las misioneras, también podrá poner los fundamentos para una relectura de la comprensión sobre lo que la misión es y en esto los fundamentos también para una apertura del horizonte de la misionología. Los testimonios de las mujeres –crónicas, cartas, diarios, etc.–representan un trabajar-orar-vivir-entre-mundos en tensión, complejo, vulnerable y en extremo ambivalente que se abre nuevamente a la perspectiva escatológica y al horizonte del Reino de Dios, que inserta el viaje en las prácticas de fe y que también puede definir de nuevo para las hermanas su "misión". La crónica de las hermanas de María Auxiliadora describe sobriamente que las mujeres indígenas continuamente abandonan la misión en Río Grande: "Hoy la india Juanita ha huido de la misión para vivir con mayor libertad".[42] A partir de esta anotación del 23 de noviembre de 1916, debe leerse también el reconocimiento de esta libertad como una cierta autocrítica a la praxis de las hermanas.

---

41 Fernández (ed.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, Estudio preliminar, 7-54,7.

42 Fernández (ed.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, 183.

Con seguridad, es posible solo de manera limitada –y así lo advierten los estudios poscoloniales–[43] "recuperar"[44] en las crónicas o diarios la voz de las mujeres indígenas con las que las hermanas tuvieron contacto, pero ciertamente se ve demasiado poco –y este es el aspecto crítico de una teología de la misión en diálogo con los estudios culturales– que se trata de reducir la actividad misionera de las hermanas a la "exportación de un ideal europeo de mujer"[45] y de subestimar las prácticas emancipadoras en relación con la propia comunidad y a la propia imagen de uno mismo, pero también en relación con las mujeres con las que ellas convivían de las formas más variadas.[46] En los nuevos espacios que se han abierto en el camino de las misioneras, se configura eso que la "misión" de una nueva manera representa: en el "movimiento" de la llegada al extranjero y en la densidad de lo cotidiano, puede indagarse cómo la fe y la vida se conectan para las hermanas de un modo nuevo, cómo se comprenden las mujeres como misioneras y cómo acontece en lo cotidiano la "conversión", y con esto, el seguimiento a Cristo.

La transformación de lo propio por medio de lo ajeno

Para la mayoría de las mujeres que se unieron a una comunidad religiosa en el siglo XIX, "emancipación" significa esto: la posibilidad de formación, actividad profesional –como maestras, enfermeras, cuidadoras, contadoras, etc.– y la asunción de posiciones de conducción en el liderazgo de una comunidad, posibilidades que todavía estaban

---

43 Cf. por ejemplo, Laura E. Donaldson / Pui-lan Kwok (ed.), *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, Nueva York, 2002; Pui-lan Kwok, *Postcolonial imagination and Feminist theology*, Louisville, Kentucky, 2005.

44 Heidemanns, *Schritte auf dem Weg zu einer feministischen Missiologie*, 87.

45 Christine Lienemann-Perrin, Einführung, en Walz, Lienemann-Perrin y Strahm (eds.), *Als hätten sie uns neu erfunden*, 9-23, 20.

46 Eso surge también de la breve anotación de la crónica de las hermanas de María Auxiliadora: Fernández (ed.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, 117 (anotación del 02/02/1906).

cerradas para las mujeres de manera muy considerable en la sociedad y en la familia de aquellos años. Estos procesos de emancipación se profundizaron para la mayoría en las diversas actividades misioneras que ellas ejercieron luego de la llegada a los "nuevos mundos". Relinde Meiwes describe en su historia de las hermanas Catalinas de Varmia, historia rica en detalles y precisa, cómo las hermanas en Brasil –junto a la construcción de escuelas y hospitales para la población europea inmigrante– "lucharon" por nuevos espacios para una "inserción" del lado del pueblo negro y pobre.[47] Se trata de un proceso que, en la teología de la vida religiosa, se relaciona con el auge impulsado por el Concilio Vaticano II y que convierte a las comunidades femeninas en pioneras de una Iglesia al lado de los pobres, pero es un proceso que –y eso se ve con claridad en los testimonios de las hermanas desde el comienzo de su misión– se estableció ya mucho antes y que, de este modo, ayudó al despliegue de una nueva conformación de la misión, a continuación del Concilio Vaticano II, que rompe el modelo colonial. En los "nuevos mundos", las religiosas han "tendido puentes" en sentido profético mucho antes del Concilio, según una imagen de la dominicana y misionóloga argentina Gabriela Zengarini,[48] y han encontrado "en la misión" nuevas formas de "convivencia" con las culturas aborígenes y también en contextos interreligiosos por medio de sus prácticas médicas, diacónicas o educativas. No en vano Pablo VI nombró auditoras para el Concilio a religiosas como Sor María de la Croix Khouzam –superiora de las hermanas del Sagrado Corazón de Jesús de Egipto–, que mucho antes del Concilio hicieron posible el acceso a la formación a niños

47 Relinde Meiwes, *Von Ostpreußen in die Welt. Die Geschichte der ermländischen Katharinen schwestern (1772-1914)*, Paderborn u.a. 2011, 174-198.

48 Gabriela Zengarini, Tender Puentes: Misión desde la Interculturalidad, julio 2008. Disponible en https://bit.ly/2XKl1Ut.

musulmanes y acompañaron con su praxis la nueva teología de las religiones en diálogo con el islam, representada por teólogos como Georges Anawati.[49]

En las diferentes zonas de contacto, no solo se modifica, justamente por medio del estrecho y también íntimo contacto de las religiosas con las mujeres indígenas –a raíz de las actividades curativas y de enfermería–, la "imagen" del extranjero que llevaban, sino que también la práctica misionera actúa al interior de la vida de la congregación e impulsa transformaciones de la regla de la comunidad de religiosas. La historiadora Katharina Stornig[50] refiere esto en su estudio sobre las misioneras del Verbo Divino en actividad en el Pacífico sur, y el historiador en medicina Walter Bruchhausen en su trabajo sobre las benedictinas misioneras de Tutzing en actividad en Tanzania.[51] En 1930, cinco misioneros del Verbo Divino, que trabajaban en Alexishafen –en el centro de la misión católica del Vicariato apostólico en el este de Nueva Guinea–, dirigen una petición a su congregación en Steyl con el pedido de "que en casos extraordinarios de nacimientos donde están en peligro la vida de una o de dos personas, pueda ayudar alguna hermana que esté presente",[52] y que tenga las habilidades que corresponden a una partera. Según el derecho canónico de entonces, una religiosa no estaba autorizada para prestar ayuda en nacimientos; antiguas normas de pureza afectaban al trato con las mujeres parturientas, del mismo

---

49 Cf. Adriana Valerio, *Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Roma, 2012, 69-70.

50 Cf. Katharina Stornig, Cultural Conceptions of Purity and Pollution. Childbirth and Midwifery in a New Guinean Catholic Mission, 1896- c.1930, en Judith Becker (ed.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post)Colonial World*, VIEG Beiheft 107, Göttingen, 2015, 107-123. Las hermanas llegaron en 1899 a Nueva Guinea, tres años después de la llegada de los padres del Verbo Divino. Cf. también: Katharina Stornig, *Sisters crossing Boundaries. German Missionary Nuns in colonial Togo and New Guinea*, 1897-1960, Göttingen, 2013.

51 Walter Bruchhausen, *Medizin zwischen den Welten. Geschichte und Gegenwart des medizinischen Pluralismus im südöstlichen Tansania*, Göttingen, 2006.

52 Stornig, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution*, 107, nota 6.

modo como también el voto de castidad y una doctrina moral católica que caracterizaban negativamente todo lo corporal.[53] Las religiosas no estaban autorizadas para las actividades como parteras. En su actividad misionera con pueblos originarios de Nueva Guinea, los padres del Verbo Divino y las hermanas "requeridas" por ellos precisamente para el acompañamiento de mujeres hicieron la experiencia de cómo los tabúes religiosos aislaban a las mujeres indígenas en el proceso de dar a luz y, luego del nacimiento, cómo tenían que depender de sí mismas, lo que tenía como consecuencia una alta mortalidad de las madres y los niños. Debido a la necesidad de estas mujeres –excluidas–, los padres y las hermanas se saltaban las normas morales, las religiosas actuaban como parteras antes de que –dispuestas por pedido de ellas– fueran modificadas por el Vaticano las normas del derecho canónico y el derecho de las órdenes religiosas de 1936, una ruptura decisiva que llevó, entonces, a la fundación de distintas comunidades religiosas activas en los campos de la medicina y la asistencia.[54] Cuán peligroso era para las religiosas, sin embargo, traspasar los límites se ve con claridad, por ejemplo, en la carta de la hermana Didaka Micheel del 4 de agosto de 1901, donde exhorta a

---

53 Stornig, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution*, 109: "Esto se debió a las costumbres sexuales católicas y las políticas de género del cuerpo y la sexualidad, que sostenían que los superiores eclesiásticos, sacerdotes y monjas debían considerar cualquier confrontación con el campo de la sexualidad como peligrosa y dañina para la castidad".

54 Stornig, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution*, 114/115. No solo las hermanas se saltaban normas legales, también los padres del Verbo Divino. De modo parecido actúa también el superior general de los benedictinos misioneros, Ildefons Schober, con relación al trabajo de las benedictinas misioneras en Tanzania o en otros países. Por otro lado, fue criticado por algunos obispos que las hermas ya desde 1913 actúen como parteras (cf. Stornig, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution*, 116, nota al pie 49; cf. también: Livia Loosen, *Deutsche Frauen in den Südsee-Kolonien des Kaiserreichs. Alltag und Beziehungen zur indigenen Bevölkerung 1884-1919*, Bielefeld, 2014). Sobre la historia de la misión del Verbo Divino en el Pacífico sur, cf. Paul B. Steffen, Missionsbeginn in Neuguinea. Die Anfänge der Rheinischen, Neuendettelsauer und Steyler Missionsarbeit in Neuguinea, Nettetal, 1995.

su superiora a que envíe parteras formadas, pero al mismo tiempo le pide que trate con discreción su solicitud, porque nadie debe saber que ella hizo esta demanda.[55]

La confrontación con lo ajeno transforma lo propio. La importante zona de contacto de los encuentros íntimos entre mujeres conduce a un proceso de emancipación en la comunidad; al mismo tiempo, esta "zona de contacto" posee efectos liberadores para las mujeres indígenas sin que hubiese sido roto el tabú que impacta en la etnia de las mujeres o de los indígenas. El tabú no tuvo efecto en las religiosas como "extranjeras", pudieron acercarse así las mujeres parturientas aisladas para abrirse nuevas posibilidades de vida. Las misioneras Siervas del Espíritu Santo pudieron construir en Nueva Guinea *mother homes* ("casas madres"), enfermerías, escuelas, también para la formación de asistentes indígenas en el cuidado de enfermos. La zona de contacto íntima al lado de las mujeres parturientas –una situación tan existencialmente profunda– es un aspecto decisivo de la misión que ayudará a alumbrar una misionología sensible a la cuestión de género y a abrir el espacio del cuerpo y los múltiples espacios de encuentro que ocurren no solo por la palabra, sino precisamente también por el contacto corporal. En esto Katharina Stornig muestra claramente que es un malentendido mirar el cuidado por las madres y los recién nacidos como una simple transferencia de prácticas e ideas occidentales.[56]

Procesos similares de transformación de lo propio por lo ajeno ocurren en las actividades de las misioneras como catequistas, en los distintos servicios de anuncio del

---

55 Cf. Stornig, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution*, 116.

56 Stornig, *Cultural Conceptions of Purity and Pollution*, 123: "... por lo tanto, debe afirmarse que, al contrario de las generaciones anteriores de monjas y mujeres indígenas, para quienes la perspectiva de una clínica materna de este tipo debe haber proporcionado una imagen bastante amenazante de un sitio cerrado de contaminación y una amenaza real para la pureza sexual, las generaciones posteriores obviamente llegaron a valorar estas instituciones por una variedad de razones".

Evangelio, en la conducción de comunidades en las sierras o valles de los países del sur, donde el sacerdote solo en ocasiones puede celebrar la misa durante el año. Lo que estos procesos de emancipación de las misioneras –en el campo de la actividad de los varones– significa para la Iglesia misma será motivo para la elaboración de una misionología que precisamente ponga un fundamento misionero y pastoral amplio a los debates actuales sobre eclesiología y teología del ministerio y acompañe en el camino para el futuro de una Iglesia cercana e inclusiva. Debería ser visible aquí también el fortalecimiento recíproco de las hermanas y los hermanos y los procesos de emancipación en las congregaciones y órdenes masculinas; sin la apertura de los padres del Verbo Divino, no hubiese sido posible la partida de las hermanas y su actividad como parteras.

El contacto con la tierra natal: comunidades interculturales y superioras de órdenes como "agentes transculturales"

Lo ajeno desafía lo propio no solo en el extranjero, sino también en la tierra natal. Las misioneras estaban y están en múltiples contactos con la tierra natal, con la "casa madre". En los primeros años, las hermanas de María Auxiliadora dependían de los barcos que partían de la tierra natal y que llevaban alimentos, ropa y otras cosas de primera necesidad, pero también las recibían por medio de otras hermanas que llegaban o cuando las superioras y padres visitaban la misión.[57] Las cartas iban y venían; en la tierra natal, el extranjero estaba presente, en la oración, pero también de modo muy práctico –por medio de la preparación de un próximo viaje al sur, etc.– gracias a los informes

---

57 Cf. Fernández (ed.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, por ejemplo 97, 157 y en muchos otros lugares: "Con el barco Austral llegó nuestra Rda. Madre Visitadora con Sr. Bruno Bertila; nos trajeron circulares de nuestros Amadísimos Superiores mayores" (nota del 08/05/1913, p. 157).

de las superioras, que se transforman –así lo ponen de relieve Rebekka Habermas y Gertrud Hüwelmeier– cada vez más en agentes transculturales y parte de un "campo social transnacional".[58] Las superioras intentan, por medio de sus visitas y su correspondencia, mantener unida a la distancia a la comunidad aunque ellas mismas no pudieran viajar. "Si estamos separadas unas de otras personalmente", dice la fundadora de las Pobres Siervas, Katharina Kasper, "estamos, sin embargo, muy estrechamente unidas unas con otras por medio de nuestra santa vocación y del espíritu de las siervas pobres de Cristo, tanto que nada se sabe de separación océano de por medio".[59] A menudo esto es, no obstante, más un deseo que la realidad; el movimiento del viaje, que hace partir a las comunidades al extranjero, llega también a algunas comunidades de la tierra natal, a otras menos, y esto conlleva tensiones. Las innovaciones –como la cercanía a los aborígenes en Brasil o una mejor integración de las hermanas africanas indígenas–[60] no se aceptan más, aparecen entre las hermanas tensiones y competencias, el reclamo por la obediencia o su negación son sus consecuencias, aparecen nuevas comunidades indígenas que se desprenden de la "casa madre", pero al mismo tiempo aprenden a cuidar una relación "de hermanas".[61] Los movimientos y las emociones fuertes en el viaje rompen los roles de la mujer y fuerzan la conducta en el extranjero, crecen las energías para nuevas tareas, se hacen necesarias

---

58 Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 239. Cf. también: Gertrud Hüwelmeier, „Nach Amerika!" Schwestern ohne Grenzen, en L´Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 16 (2005) 2, 97-115; Rebekka Habermas, Mission im 19. Jahrhundert – Globale Netze des Religiösen, en: Historische Zeitschrift 56 (2008) 629–679.

59 Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 239.

60 Cf. por ejemplo el aporte de Kathrin Langewiesche, Aus Töchtern werden Schwestern. Afrikanische katholische Ordensfrauen in kolonialen und postkolonialen Zeiten, en Rebekka Habermas y Richard Hölzl (Hg.), Mission *global*. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien, 2014, 297-326.

61 Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 240.

otras o nuevas competencias profesionales, lingüísticas, etc., que llevan a una confrontación con nuevas prácticas y a la determinación de nuevos lugares de misión. El Concilio Vaticano II se convierte, para muchas congregaciones femeninas que trabajan en la misión, en un impulso para conformar la comunidad de un modo nuevo e intercultural; a menudo hoy viven juntas en una comunidad hermanas de diferentes naciones. "La sabiduría intercultural", según Diana de Vallescar Palanca en su estudio sobre vida religiosa intercultural,

> impulsa siempre, aunque de modo irregular. Presupone que los descubrimientos más movilizadores ocurren precisamente "entre" las fronteras y a veces entre adaptaciones, improvisaciones, con rodeos o contramarchas… Este ir de un lado a otro entre tradición e innovación presupone el traspaso y la salida de la homogeneidad y de la monotonía y otorga a cada nuevo mañana un color festivo.[62]

El movimiento del viaje lleva a una confrontación con la imagen de mujer y con el propio rol como mujer y religiosa, de ser menos "madre" que "hermana"; en el tiempo posconciliar –y básicamente hasta hoy–, esto ha impulsado en las comunidades procesos de emancipación interesantes, pero también dolorosos. La superiora que, así lo expresa Gertrud Hüwelmeier, en el pasado ejercía "control y poder" se convierte ahora, en el

> marco de una rápida transnacionalización […] en mediadora entre culturas. Como viajeras entre continentes, les corresponde en el presente a la superiora general como también a sus asistentes, la tarea de fomentar la unidad de la comunidad y, al mismo tiempo, no perder de vista la diversidad cultural.[63]

---

62 Diana de Vallescar Palanca, *Ordensleben interkulturell. Eine neue Vision. Aus dem Spanischen übersetzt von Helene Büchel*, Freiburg/Basel/Wien, 2008, 154.

63 Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 243.

El movimiento de los viajes de las primeras *aventurières de Dieu* ("aventureras de Dios") en el siglo XIX debe rastrearse hasta hoy en las múltiples dinámicas interculturales de las comunidades; lo que es tierra natal, lo que es extranjero se ha desplazado y se define de modo nuevo en el desafiante y fascinante "vivir-entre-mundos" de las misioneras.

Vivir-entre-mundos. Convivencia y hospitalidad

Lo que se entreteje con las congregaciones femeninas que trabajan en la misión, desde el comienzo de su fundación hasta hoy –pasando por todo tipo de tensiones–, son las conformaciones del vivir-(trabajar, orar, escribir) entremundos que pueden representar un nuevo acceso a lo que es la "misión". El especialista en literatura de Postdam, Ottmar Ette, ha elaborado el concepto de "escribir-entre-mundos" y el concepto de "convivencia" para una ciencia literaria "transareal"; su mirada a la literatura de los migrantes, en un importante –pero también desconocido y olvidado– migrante del siglo XVIII, el filósofo africano Anton Wilhelm Amo, muestra con claridad en esta literatura y filosofía el "cruce de diferentes lenguas, distintas culturas y a menudo tradiciones contradictorias",[64] como también la "multidimensionalidad de procesos de intercambio y de pensamiento lógico",[65] y –como precisamente el caso de Amo– la "vectorización transareal del saber sobre la vida que se ha experimentado como saber sobre supervivencia justamente en el campo del pensamiento".[66] De modo semejante, eso

64 Ottmar Ette, *Anton Wilhelm Amo. Philosophien ohne festen Wohnsitz. Eine Philosophie der Aufklärung zwischen Europa und Afrika*, Berlín, 2014, 159.

65 Ette, *Anton Wilhelm Amo*, 157. Ette menciona esto como un "filosofar sin residencia fija, que no se deja reducir a una única perspectiva, a una única pertenencia, a un único punto de vista" (158).

66 Ette, *Anton Wilhelm Amo*, 159.

puede ser desarrollado en los testimonios de las misioneras, también ellas representan una "convivencia", un "saber de supervivencia" que se desarrolla en las múltiples zonas de contacto y que está marcado por los pasos de frontera, los trazados de frontera, las heridas, las partidas, la permeabilidad a otras comunidades, a otras asociaciones religiosas sostenidas por mujeres, a nuevas formas de un catolicismo social, y que ya mucho antes del cambio de paradigma eclesiológico del Concilio Vaticano II representa el carácter de camino de una eclesiología intercultural del Pueblo de Dios.[67] En estas zonas de contacto, surgen prácticas nuevas de fe, también formas de fe "híbridas" y transculturales, en las que se expresa la práctica de la religiosidad popular –del Piamonte por ejemplo– de un modo nuevo e inculturado, pero en el que también se posibilitan espacios de resonancia para una religiosidad que marca a la respectiva cultura.

Lo que este vivir-entre-mundos provoca en la misión es la retroalimentación de las diferentes prácticas, en las que las hermanas confiesan al Señor de la vida y del futuro, Jesucristo, lo que en las crónicas de las hermanas de María Auxiliadora está escuetamente anotado como fiesta de la Eucaristía en el domingo o en una fiesta especial, como el comienzo del mes de María y de las intenciones especiales en la oración.[68] Jesús de Nazaret es el que hace "vivir" a las hermanas entre los mundos, con y sin "éxito", él es el que sin el cual ellas no pueden existir y es el fondo de sus anhelos que impulsa a partir nuevamente. Es la "hoja" invisible y también vinculante para todas las hermanas, sobre la cual ellas escriben sus diferentes prácticas, "hoja" que posibilita

---

67 Cf. Hüwelmeier, *Nonnen auf Reisen*, 229: "Con esto ellas producen culturas híbridas en las que lo local de ninguna manera se pierde, sino que continúa existiendo en forma modificada y que en muchos casos incluso se subraya de manera más pronunciada que hasta ahora". Sobre la importancia de la vida religiosa de las mujeres en el contexto del catolicismo social en Latinoamérica, cf. Ana María Bidegain, *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*, Buenos Aires, San Benito, 2009.

68 Cf. Fernández (ed.), *Con letra de mujer. La Crónica de las Hijas de María Auxiliadora*, 85, y en muchos otros lugares.

nuevamente la conversión, un romper con imágenes y que da lugar a procesos de emancipación, además une a las hermanas más allá de las fronteras de las comunidades. La hospitalidad que ellas mismas experimentan y regalan se convierte en una clave para su "vivir-entre-mundos", un concepto que la teóloga protestante norteamericana Letty Russel ha hecho propio en sus trabajos. Es, según Russel, la *Church around the table* ("Iglesia alrededor de la mesa"), en la que muchos tienen lugar y en la que se reserva siempre un sitio para los extranjeros.[69]

Si la misionología toma en serio las múltiples prácticas de las misioneras de antes y de ahora –de las congregaciones de los siglos XIX y XX que trabajan misioneramente, de las comunidades de laicos, de las nuevas formas de misión que se dan también por medio de las redes científicas como KAAD o ICALA–,[70] estará al servicio de una teología intercultural que aprenda a hacer suyos los momentos analíticos de la teoría de género y de los estudios poscoloniales. Esto no significa simplemente hacer aflorar el "rostro femenino de la misión", sino reconocer en la teología una misionología teológico-feminista[71] como parte de la "multidimensionalidad de los procesos de intercambio y de pensamiento lógico", y significa también estar dispuestos a la corrección y revisión de los planteos misionológicos que han tenido una preferencia exclusiva y excluyente. El reconocimiento de

---

69 Letty M. Russell, *Church in the round. Feminist interpretation of the church*, Westminster, 1993.

70 Se trata de dos obras de la Iglesia católica en Alemania que ofrecen becas: KAAD: Katholischer Akademische Ausländer-Dienste.V.; ICALA: Intercambio cultural alemán-latinoamericano (Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschlande.V.).

71 Heidemanns, *Schritte auf dem Wegzueiner feministischen Missiologie*, 86: "Una misionología feminista no presupone sólo analizar las dependencias actuales e históricas más allá de las adjudicaciones esencialistas, sino que debe tener metodológicamente en cuenta, además, la circunstancia que la apertura para y el interés en los otros y su interpretación del mensaje cristiano mismo es expresión de un contexto económico, político, sociocultural y específico de género y con esto de ningún modo puede considerase abierto incondicionada o ilimitadamente".

la presencia de mujeres revela una jerarquización, muestra con claridad qué imágenes de mujer liberadoras o esclavizantes han sido transportadas a las comunidades y a la Iglesia. El vivir-entre-mundos de hombres y mujeres representa movimiento, en este sentido es siempre desestabilizador para las prácticas que se quieren fijar y que están instrumentadas por el poder.

Lo que las "aventureras de Dios" han vivido y viven es ni más ni menos que la forma fundamental de la fe cristiana, "sencillamente el imperativo de un modo de vida cristiano",[72] que ellas viven testimonialmente en su forma de vida como un signo de la posibilidad de embarcarse en la aventura de una vida con el Dios de la vida que traspasa fronteras. Según como lo ha formulado Letty Russel,

> se trata de compartir la alegría, el amor por los otros, de los dones inesperados que, a partir de los encuentros, son dados con aquellos que son diferentes a nosotros. Se trata también de la hospitalidad de un Dios que continuamente vive en una relación en la que se comparte el amor entre las tres Personas de la Trinidad y nos busca por amor para invitarnos a compartir con los otros este ser bienvenido.[73]

En este sentido, la misión es siempre el futuro de la Iglesia porque anima al futuro de una Iglesia que sea una comunidad que libera, sana y traspasa fronteras.

---

72 Heidemanns, *Schritte auf dem Weg zu einer feministischen Missiologie*, 94.

73 Letty M. Russell, Postkoloniale Subjekte und eine feministische Hermeneutik der Gastfreundschaft, en Walz, Lienemann-Perrin y Strahm (eds.), *Als hätten sie uns neu erfunden*, 99-112, 108.

Religión y política

Carlos Mugica y la vigilancia de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires

María Alejandra Vitale (UBA) y Tomás Klemen (UBA)

Introducción

Carlos Mugica (1930-1974) fue uno de los 270 sacerdotes de Argentina que el 31 de diciembre de 1967 adhirieron al Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo,[1] lo que dio pie al nacimiento del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.[2] Asesinado en 1974 por la organización de ultraderecha conocida como "La Triple A", Mugica había adherido al peronismo y entablado vínculos con la guerrilla urbana Montoneros, con la que mantuvo una inestable relación, en especial por cuestionarle que siguiera practicando la lucha armada durante el gobierno democrático de Juan Domingo Perón.[3]

En este trabajo, analizamos primero la disertación titulada "El rol del sacerdote", que Carlos Mugica pronunció en 1971 ante las autoridades y estudiantes del Instituto

1 El Manifiesto de los Obispos para el Tercer Mundo se dio a conocer el 15 de agosto de 1967 y constituyó una aplicación del Concilio Vaticano II y de la encíclica *Populorum Progressio*, promulgada en 1967 por el papa Pablo VI, a los países de Asia, África y América Latina.

2 Sobre el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, ver Magnanego (2016), Mangione (2004), Martín (2010) y Mallimaci, Donatello y Cucchetti (2006).

3 Ver Touris (2007) y Donatello (2003).

de Psicología Integral, de la Ciudad de Buenos Aires. La importancia del discurso radica en que en él Mugica formula con rotunda claridad su posición respecto del papel que el sacerdote debe cumplir en la sociedad de su tiempo en relación con la política. Desde una mirada retórica, la finalidad de la alocución es persuadir a la audiencia de que en la coyuntura de 1971 lo religioso y lo político no podían disociarse y que los cristianos en general y el sacerdote en particular debían asumir esta verdad desde una postura abierta al marxismo. Luego, nos detenemos en cómo esta posición reaparece de modo negativo en la vigilancia de la que fue objeto el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y el propio Mugica por parte de un organismo estatal de inteligencia de Argentina, cuyo archivo es de acceso público desde 2003: la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA).[4]

Religión y política según Carlos Mugica

En su disertación, Mugica utiliza una variada gama de estrategias retóricas para alcanzar su fin persuasivo. Una consiste en la disociación de las nociones[5] de revolución y de pecado. De esta manera, Mugica afirma:

> Es muy importante el valor que le da el cristianismo al aporte de la revolución interior. Y tenemos que entrar en eso. Yo personalmente, como miembro del movimiento del Tercer Mundo, estoy convencido de que en la Argentina solo hay salida a través de una revolución, pero una revolución verdadera, es decir simultánea: cambio de estructuras y cambio de estructuras internas.

---

4 Para un estudio discursivo sobre la DIPBA, ver Vitale (2016) y las publicaciones del Grupo de Investigación en Archivos de la Represión (GIAR): https://bit.ly/36SpkjA.

5 Sobre el argumento de la disociación de las nociones, ver Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989).

La noción de revolución es disociada, por un lado, en falsa y verdadera y, por el otro, en exterior e interior. La revolución falsa es asociada de modo implícito a una mera revolución exterior; la revolución verdadera, en cambio, conjuga la revolución exterior, el cambio de las estructuras, con la revolución interior. En la disertación de Mugica, esa revolución interior es la aceptación de que todos los hombres son hijos de Dios y en cuanto tales deben vivir dignamente. En este sentido, la categoría de "hombre nuevo" planteada por el Che Guevara es para Mugica netamente cristiana:

> Yo me opongo violentamente a todos los que pretenden reducir a Cristo al papel de un guerrillero, de un reformador social. Jesucristo es mucho más ambicioso. No pretende crear una sociedad nueva, pretende crear un hombre nuevo y la categoría de hombre nuevo que asume el Che, sobre todo en su trabajo *El socialismo y el hombre*, es una categoría netamente cristiana que San Pablo usa mucho.

La asimilación de personajes marxistas con posiciones cristianas, como sucede entre el Che y San Pablo, se repite cuando Mugica afirma que "Marx y Lenin al postular la comunidad de bienes no hicieron más que parafrasear, copiar el Evangelio", y al sostener que "cuando Lenin dice 'El que no trabaja no come' repite lo que dijo San Pablo en el siglo I".

En cuanto a la noción de pecado, Mugica la disocia en un pecado individual o personal y un pecado colectivo o estructural y atribuye esta disociación a "la nueva visión del pecado que tiene el cristiano". Mugica sostiene:

> Hay un pecado personal, fundamental, que es el pecado del egoísmo. ¿Qué es pecar? Es tratar a una persona como si fuera una cosa […]. Pero está el pecado colectivo o estructural, que es fundamental, que significa romper, cambiar o destruir todas las estructuras que liberan a los hombres. ¿Cuáles son las estructuras opresoras? Aquellas que establecen un tipo de

> dominación de unos hombres por otros. Yo pienso que el sistema capitalista liberal que nosotros padecemos es un sistema netamente opresivo, precisamente por eso. No solo porque hay muy pocos hombres que se aprovechan del fruto del trabajo de la mayoría, sino porque además las relaciones que se establecen son relaciones de dominación. Relaciones despóticas. Por eso pensamos que entra perfecta y totalmente dentro de nuestra misión sacerdotal esa lucha […]. Por eso como movimiento los sacerdotes del Tercer Mundo propugnamos el socialismo en la Argentina como único sistema en el cual se pueden dar relaciones de fraternidad entre los hombres.

La disociación de la noción de pecado, que postula la existencia del pecado colectivo o estructural, permite a Mugica justificar la lucha contra el sistema capitalista como parte de la misión del sacerdote y, de modo implícito, orientar a favor de que un cristiano, para no caer en aquel pecado colectivo, luche también contra ese sistema. Mugica se integra en el colectivo "sacerdotes del Tercer Mundo" y explicita su promoción del socialismo como único modo de evitar el pecado colectivo. Religión y política quedan así identificadas.

Al mismo tiempo, Mugica reformula ese socialismo como "un socialismo que responda a nuestras auténticas tradiciones argentinas, que sea cristiano, un socialismo con rostro humano, que respete la libertad del hombre". De este modo, la noción de socialismo es disociada y se vislumbra un discurso-otro, que impulsa un socialismo que Mugica rechaza, un socialismo que implícitamente adquiere el sentido de no responder a las auténticas tradiciones argentinas, que es ateo, que no tiene rostro humano y que no respeta la libertad del hombre. Este socialismo, se sobreentiende, es aquel que corresponde al que fue denominado "marxismo liberal", de tradición antiperonista, por la llamada

"izquierda nacional", antiliberal, en la que se ubica Mugica.[6] El antiliberalismo de Mugica se expresa, asimismo, cuando califica de "liberal" al capitalismo que impugna.

Otra estrategia que emplea Mugica para persuadir a su audiencia sobre su posición en torno al rol del sacerdote es la reformulación explicativa del Evangelio,[7] mediante la cual se centra en el presente de enunciación, de modo que adapta el texto sagrado al "signo de los tiempos".[8] Se destaca así el comentario que hace del episodio de Zaqueo, incluido en el cap. XIX de San Lucas. Afirma que Zaqueo fue "un explotador, que se había enriquecido explotando al pueblo judío al servicio del imperialismo romano". Usa una de las entidades explicativas propia del discurso político,[9] "el imperialismo", a la vez que "el cambio radical de vida" de Zaqueo es entendido tanto en su dimensión religiosa como política. En efecto, Zaqueo es primero un "sinvergüenza" (palabra coloquial que, entre otras, usa Mugica para acercarse a su auditorio), para luego convertirse en un amigo de Cristo, a la vez que es primero un "explotador", pero después se hace pobre.

Esta articulación inseparable entre lo religioso y lo político que defiende Mugica lo lleva a enfrentarse a dos posiciones antagónicas con la suya y entre ellas. Se trata, por un lado, de los llamados de modo despectivo "chupacirios" (otro término informal y familiar usado por Mugica):

> "No el que me dice Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos". No el "chupacirios" sino el que hace la voluntad de mi Padre. Aquel que realmente con los hechos, con su compromiso, hace la voluntad del Padre. ¿Cuál es la voluntad del Padre? El amor de los hermanos. Aquel que se juega por sus hermanos, se está adhiriendo a Cristo aunque no lo sepa.

---

6 Sobre la izquierda liberal y antiliberal en Argentina, ver Terán (2008).
7 Sobre la reformulación explicativa, ver Fuchs (1994).
8 Sobre el concepto de "signo de los tiempos" y su vínculo con la imbricación de lo político y lo religioso, ver Salazar (2004).
9 Sobre las entidades características del discurso político, ver Verón (1986).

> Y aquel que no se juega por sus hermanos, así pertenezca a cuarenta y cinco congregaciones, así tenga familiares curas y monjas por todos lados, ése, aunque le ponga cualquier cantidad de velas a San Cayetano, no es cristiano.

Mugica parte de la palabra bíblica para refutar a quienes conciben la religión como alejada de la política, de allí que en la cita se observa que interpreta el amor de los hermanos en tanto voluntad de Dios como compromiso y jugarse por ellos. Y en relación con este compromiso, explicita: "Un sacerdote realiza su rol sacerdotal en la medida en que se compromete hasta los tuétanos con los hombres. Hoy el compromiso de amor con los hombres es un compromiso político".

Pero, por otra parte, Mugica rechaza la postura de quienes apartan la política de la religión y reducen la figura de Cristo a la de un guerrillero (dice explícitamente: "Yo me opongo violentamente a todos los que pretenden reducir a Cristo al papel de un guerrillero, de un reformador social"), de aquellos que solo pregonan la revolución que él llama "externa", el cambio de las estructuras, pero olvidan la revolución interna, la dimensión divina del hombre y del propio Cristo.

Mugica apoya esta posición mediante una cita de autoridad del teólogo protestante Oscar Cullmann, observador del Concilio Vaticano II y amigo personal de Pablo VI:

> Añade Jesús: "No piensen que he venido a traer la paz a la tierra; no he venido a traer la paz sino la espada". Esto no hay que interpretarlo como pretenden algunos, como si Cristo viniera a invitarlos a la lucha armada. Este problema lo trata Cullmann […] en su libro *Jesucristo y los revolucionarios de su tiempo*, Cullmann señala que Cristo rechaza como satánica la tentación de erigirse en líder guerrillero, en líder político, tentación a la que lo quieren llevar algunos de sus seguidores. Tres de ellos, por lo menos, según Cullmann, eran ex guerrilleros: Pedro, el primer Papa, que en la noche de Getsemaní saca rápidamente la espada y con toda precisión le corta la oreja a Maleo y muestra así que está acostumbrado

> a usar las armas; Simón, llamado el Zelote, y Judas Iscariote. Por lo menos esos tres, dice Cullmann, habían formado parte del ejército de Liberación Palestino de la época, los zelotes, que luchaban contra el imperio romano. Cristo rechaza como satánica la tentación de ponerse al frente de ese ejército de liberación para liberar política y socialmente a su pueblo […] Jesús pretende crear un nuevo tipo de relación entre los hombres, pretende crear un nuevo tipo de hombre que va a llevar a una profunda revolución de las estructuras.

Mediante la negación polémica[10] (cuando dice "esto no hay que interpretarlo…"), Mugica refuta a quienes separan la política de la religión e interpretan la palabra de Jesús como una mera invitación a la lucha armada. Desde su lugar de sacerdote, interpreta el sentido del texto bíblico acorde a su posición, que justifica con el discurso de Cullmann. La actualización del mensaje de la Biblia según "el signo de los tiempos" se repite al usar el término "ejército de liberación de Palestina", del discurso público de su presente de enunciación, para referirse al accionar de Pedro, Simón y Judas en la época de Cristo. Nuevamente, Mugica rechaza a quienes propician solamente un cambio de estructuras despreciando la construcción de "un nuevo tipo de hombre", el "hombre nuevo" que Mugica rescata del Che Guevara.

Si la cita de Cullmann sirve para refutar a quienes desligan la política de la religión, otra cita, del padre Pedro Arrupe, refuta a quienes separan la religión de la política y legitima la postura de Mugica de que el sacerdote y los cristianos en general deben unificarlas. El hecho de retomar palabras del padre Arrupe es en sí mismo significativo, puesto que este general de la Compañía de Jesús desde 1965 hasta 1983 participó de las sesiones del Concilio Vaticano

---

10 La negación polémica se caracteriza por la presencia de dos puntos de vista enfrentados, uno corresponde a un enunciado afirmativo subyacente, y otro, al enunciado negativo que lo refuta. Sobre la negación polémica, ver García Negroni (1998).

II desde el grupo más progresista, y su propuesta de acercamiento a las clases pobres y desheredadas del Tercer Mundo fue apoyada por el papa Pablo VI. Mugica afirma:

> El padre Arrupe, en el documento que ya señalé, sobre cuál debe ser el compromiso del jesuita hoy, del sacerdote en general, señala al referirse a esa radical exigencia de Cristo: "Cuando más verdaderamente viva la Iglesia el misterio de Jesucristo, perfecto Dios y perfecto hombre, mejor sabrá la Iglesia cómo su Señor da su vida por la vida del mundo, renunciando a los poderes malignos que defienden nuestra existencia social". Hoy a esos poderes malignos los podemos llamar imperialismo internacional del dinero y oligarquías nativas que son las que le chupan la sangre al pueblo.

La imbricación de la religión y la política se manifiesta así en calificar de "malignos" a los poderes condenados por el padre Arrupe, cuya referencia es explicitada por Mugica con entidades propias del discurso político: "imperialismo internacional del dinero" y "oligarquías nativas".

Por último, Mugica apoya su posición mediante la construcción de una imagen de sí de experto, con un saber especializado ligado a su condición de sacerdote. De allí que se posicione en el lugar de un explicador y emplee recursos del discurso explicativo,[11] como preguntas didácticas (por ejemplo, "¿Qué es pecar?"), definiciones (de "pecado", de "publicano", de "exégetas") y reformulaciones parafrásticas intradiscursivas ("Pero una revolución verdadera, es decir simultánea").[12]

---

11 Sobre el discurso explicativo, ver Zamudio y Atorresi (2000).

12 La reformulación constituye una "operación reflexiva en que la referencia se hace sobre un enunciado emitido anteriormente" (Calsamiglia y Tusón, 2002: 310); la reformulación parafrástica intradiscursiva se caracteriza por presentar como equivalentes semánticos dos segmentos textuales dentro de un mismo discurso, frecuentemente mediante operadores del tipo "es decir", "o sea", etc. Ver también Fuchs (1994).

Mugica legitima su posición, asimismo, con la activación de la imagen que el auditorio ya tiene de él, en su caso de "cura villero"; en efecto, él fue uno de los fundadores de la rama sacerdotal que aún trabaja en las villas miserias de Argentina:

> El hombre tiene un destino divino. Por eso cada ser humano, aunque esté borracho o sea ladrón, es un ser con potencialidad divina. Y si es un desheredado, si vive en una Villa Miseria lo tengo que amar mucho más […] para que pueda participar efectivamente en el poder, para que gobierne a través de aquellos que realmente lo representan, porque es hijo de Dios, no es un cualquiera. Para mí, cristiano, ésta es una experiencia importantísima. En la villa, aparte de que estoy con mis hermanos y estoy dispuesto, con la ayuda de Dios, a luchar por ellos, les puedo decir: "Ustedes están liberados, porque en la medida en que creen que son hijos de Dios empiezan a tomar conciencia, ya mismo, de su tremenda dignidad".

En este tramo de la disertación de Mugica, se repite la tesis de la coexistencia de la dimensión religiosa y de la política en la función del sacerdote, dado que, cuando ayuda a que los habitantes de las villas tomen conciencia de que son hijos de Dios, "ya mismo" toman conciencia de su dignidad.

La vigilancia por parte de la DIPBA

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, dentro del cual se destacó como fundador e integrante el padre Carlos Mugica, fue muy crítico del gobierno de facto de Juan Carlos Onganía y de la cúpula eclesiástica que lo apoyó. Su acercamiento a las clases populares y al peronismo (en el caso de algunos sacerdotes, también a organizaciones armadas revolucionarias) y su lenguaje influido por el

cristianismo primitivo y por el marxismo[13] produjeron un temprano enfrentamiento con los sectores más reaccionarios de la Iglesia. La vigencia de la Doctrina de la Seguridad Nacional,[14] que planteaba desde Estados Unidos una guerra generalizada entre el occidente cristiano y el mundo comunista, en la cual las naciones latinoamericanas eran especialmente vulnerables a la "infiltración marxista", también incidió en que el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo estuviese en la mira de los organismos de inteligencia.

En este sentido, fue objeto de una estricta y sistemática vigilancia por parte de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA). Este organismo estatal de inteligencia fue abierto en 1956, un año después del golpe de Estado de 1955 que derrocó a Juan Domingo Perón, y cerrado en 1998, en plena democracia que Argentina recuperó en 1983 luego del golpe militar de 1976 que instaló el terrorismo de Estado. La DIPBA fue disuelta en 1998, cuando se desempeñaba como ministro de Justicia de la Provincia de Buenos Aires León Arslanián, uno de los jueces de lo que se denominó "el Juicio a las Juntas", la cúpula militar que ejecutó el golpe, y que se realizó bajo el primer gobierno constitucional tras la dictadura, el de Raúl Alfonsín. Según una comunicación personal con Arslanián, [15] cerró la DIPBA porque "funcionó como instrumento de las distintas dictaduras y nada tuvo que ver con la inteligencia criminal para combatir el delito".

Como prueba del sistemático espionaje al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, en el archivo DIPBA se hallan preservados VIII tomos que reúnen 2 295 folios dedicados a este movimiento del sacerdocio argentino, incluido el padre Carlos Mugica.

---

13 Según Touris (2005), el acercamiento al marxismo respondió más a un clima de época que a una verdadera orientación revolucionaria.

14 Sobre la Doctrina de la Seguridad Nacional, ver Terán (2008).

15 Ver correo institucional de la FFyL, UBA, alejandravitale@filo.uba.ar, del 4/5/2018.

El primer tomo se inicia en 1970 y el último está fechado en 1973. Se destaca en ellos la fuerte preocupación del servicio de inteligencia en establecer si determinados sacerdotes pertenecen o no al Movimiento para el Tercer Mundo. De esta manera, los documentos incluyen largas listas de nombres propios, tachados actualmente por la ley de *Habeas Data* de preservación de los datos personales, que sirve para resguardar la identidad de las personas que fueron objeto de inteligencia,[16] en las que los agentes clasifican a estos sacerdotes como pertenecientes o no al Movimiento. Resulta así de interés identificar cuáles son las características atribuidas al Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo que lo convierten en peligroso bajo la mira de la DIPBA y que lo apartan de una imagen implícita de sacerdote ideal para el organismo de inteligencia, alejado de la política, del marxismo y respetuoso de la jerarquía de la Iglesia.

En primer lugar, sobresale que, al contrario de lo que asume este movimiento y defiende el padre Carlos Mugica en su disertación que comentamos antes, la actuación política de los sacerdotes es condenada de modo implícito por la DIPBA. Al hacer una etopeya (es decir, una caracterización del carácter y costumbres) de ciertos sacerdotes, la DIPBA considera si se dedican a la política como criterio para incluirlos en el movimiento. De esta manera, en 1970, cuando Argentina tenía un gobierno militar encabezado por el general Roberto Marcelo Levingston, los agentes

16 Entre las responsabilidades que implica la gestión del Archivo de la DIPBA, se encuentra la obligación de resguardar la privacidad de las personas que fueron objeto de las tareas de inteligencia. La Ley n.º 25.326 Habeas Data del año 2000 exige el derecho y la protección de los datos personales. La aplicación de la norma implica que los administradores del Archivo no podrán suministrar información sobre personas, sino de grupos, instituciones y acontecimientos, y que deberán disociar –por medio del tachado– los nombres que aparezcan en los documentos públicos que entreguen a los interesados. Los nombres no se tacharán cuando figuren en documentos que en su momento de creación fueron públicos (volantes, prensa partidaria, etc.), cuando en los informes de inteligencia se aluda a las actividades de los funcionarios públicos, o cuando determinados nombres personales indiquen corrientes políticas o sindicales.

justifican que diversos sacerdotes no eran parte del movimiento sosteniendo que "su actividad se limita al ámbito parroquial y solamente cuentan con los fieles concurrentes a la misma" y que "solamente" su palabra es proferida "desde el ámbito religioso".[17]

De modo similar, en otras oportunidades los agentes afirman sobre ciertos sacerdotes que "su campo de acción es exclusivamente la Iglesia, o aspecto religioso",[18] y que "están en su tarea específica y por lo tanto emplean los medios comunes de la institución eclesiástica".[19] En este sentido, los agentes de inteligencia vigilan si los sacerdotes tienen vínculos con el ámbito político, gremial o estudiantil y por ello, por ejemplo, sentencian: "No se ha establecido hasta el momento que se realicen reuniones con dirigentes gremiales, políticos o estudiantiles".[20]

Otro criterio para incluir a los sacerdotes vigilados dentro del movimiento es si tienen una prédica revolucionaria o cercana al marxismo. Un informe de inteligencia de 1970, redactado por el Departamento de Reunión de Información de la DIPBA, titulado justamente "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo", sostiene: "Esta corriente mantiene una visión sociopolítica de la Iglesia cercana al marxismo. Utiliza una dialéctica determinada para enfrentar a los gobiernos, contra lo que llaman el 'sistema' y explotan las injusticias sociales".[21] En la cita, el cuestionamiento de la DIPBA respecto de la posición que defiende el padre Mugica se manifiesta en dos marcas de distancia enunciativa, el sintagma "lo que llaman" y en las comillas en "sistema".[22]

---

17 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo III, F. 590.
18 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo I, F. 103.
19 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo I, F. 104.
20 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo I, F. 104.
21 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo III, F. 590.
22 Sobre el uso de comillas para señalar distancia sobre las palabras empleadas, ver Authier-Revuz (1995).

Hay una característica que la DIPBA le atribuye al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo a la que no se refiere de modo explícito el padre Mugica en la disertación analizada antes, y es el no respeto a la jerarquía de la Iglesia. En efecto, otro informe de inteligencia, también de 1970, y asimismo titulado "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo", se refiere al peligro de "resquebrajamiento en el gobierno vertical de la Iglesia" que este movimiento provoca y a sus "duras críticas a la jerarquía eclesiástica".[23]

En relación con ello, resulta de interés que un documento de la DIPBA, fechado en diciembre de 1970, comente un artículo que el arzobispo de Buenos Aires del momento, monseñor Juan Carlos Aramburu, publicó en español en *L'Osservatore Romano* con el título "La Misión del sacerdote".[24] En este artículo, el arzobispo considera que la principal misión del sacerdote es "la concordia, la armonía y el amor" y critica a quienes promueven la división y la violencia para el cambio de estructuras injustas.[25] El título de la conferencia del padre Carlos Mugica, "El rol del sacerdote", de 1971, fue así una clara respuesta polémica a la posición de la jerarquía de la Iglesia argentina sobre el rol o misión del sacerdote. Y este no respeto a la jerarquía de la Iglesia fue una de las características del Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo que fue objeto de vigilancia y criticada por parte de la DIPBA.

Sobre la vigilancia específica al padre Mugica, se destaca un documento producido por la DIPBA con fecha del 21 de julio de 1970, titulado "Antecedentes del padre XX" y firmado por el sector Reunión de Información. El documento comienza relevando los aspectos biográficos considerados más importantes de Mugica, con hincapié en su formación intelectual e ideológica y en los comienzos de su activismo

---

23 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo I, F. 117.
24 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo VI, Fs. 1444-1449.
25 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo IV, F. 1446.

político. Desde el principio, manifiesta cierta admiración hacia el sacerdote, cuyo modo de ser es evaluado de modo positivo por diversos sintagmas:

I. "Uno de los líderes de más predicamento";
II. "El respeto de quienes fueron sus compañeros como así sus maestros";
III. "Su dedicación al estudio y su verdadera vocación sacerdotal";
IV. "Se destacó por su personalidad";
V. "Realiza una carrera considerada brillante";
VI. "Una carrera sacerdotal brillante".[26]

Sobresale en el documento de la DIPBA el uso de la técnica del nexo causal,[27] en cuanto se identifican las causas que explican el viraje ideológico que el sacerdote realizaría en los años siguientes:

> Es menester agregar que la transformación que el padre Mugica manifestó en los años posteriores a su ingreso al seminario, según los allegados a sus actividades, fue debida especialmente a una inclinación hacia la justicia social y a una profunda sensibilidad que desde entonces comenzó a exteriorizarla [sic]. En épocas de estudiante se expresó ideológicamente en concordancia con el pensamiento de la Revolución Libertadora, como así con el ideario de sus hombres.[28]

Luego de los citados elogios, la mención de la filiación inicial de Mugica a la llamada Revolución Libertadora, y, por lo tanto, al ideario antiperonista favorable al gobierno de facto, apuntalaría su construcción favorable por parte del agente de inteligencia y sería un indicio del propio antiperonismo de este.

---

26 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo II, F. 339-340.
27 Sobre el nexo causal, ver Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989).
28 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo II, F. 339.

El documento de la DIPBA se refiere también a los vínculos de Mugica con jóvenes universitarios marxistas y a su participación en Mayo del 68 cuando estuvo en París. Asimismo, expresa un cuestionamiento a que supeditara el orden espiritual al material, dicotomía y subordinación que, hemos analizado, no se identifican en el pensamiento de Mugica, para quien lo religioso y lo político van de la mano. Esta dicotomía forma parte de los ejes de disputa que Martín (2010) plantea como centrales en la discusión entre el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo y sus detractores sobre una serie de temas que, arrastrando consigo ciertos tópicos propios de los debates de la época, provocaron una encarnizada polémica entre los sectores ideológicamente diferenciados dentro de la Iglesia argentina. En este caso, el eje "espiritual vs. material" se manifiesta en las antinomias "valores espirituales/valores de orden material" y "marco espiritual/marco material". En efecto, la DIPBA sostiene:

> Si bien la Iglesia ha dado su opinión sobre la necesidad de un cambio de estructuras socio-económicas, lo que se pone en tela de juicio es la actitud de algunos clérigos como en el caso del padre XX, que apartándose un tanto de la necesidad de evangelizar y exaltar los valores espirituales, los supeditaría en part**e** a los de orden material. En tal sentido, parecería que el fin último del hombre, quedaría conformado o satisfecho en este mundo y no justamente dentro del marco espiritual, sino del material.[29]

La DIPBA expresa un cuestionamiento a Mugica, pero la crítica está mitigada, lo que se advierte en la cita en los atenuadores "un tanto" y "en parte", en el uso del condicional ("supeditaría") que expresa una posibilidad, no una certeza, y en el empleo del verbo "parecer", que no se refiere a una realidad. Por otra parte, la DIPBA formula enunciados que disocian lo doctrinario de la praxis y vinculan

---

29 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo II, F. 342.

las conferencias y disertaciones que dictaba Mugica con la dimensión de la teoría desligada de la práctica, que es asociada la "subversión": "Las coincidencias que entre el padre XX y los marxistas se dieron paulatinamente a sus actividades en los medios universitarios, se considera que fueron dadas especialmente en el plano doctrinario y no en el desarrollo de actividades subversivas".[30]

En un contexto signado por la Doctrina de la Seguridad Nacional y, más cercano en el tiempo, por la detención del sacerdote del Tercer Mundo Alberto Carbone por una supuesta conexión con el secuestro y ejecución del general Aramburu,[31] cobra relevancia la negación polémica ("No en el desarrollo de actividades subversivas"), que confronta con quienes asociaron a Mugica con "actividades subversivas" y, por lo tanto, matiza su peligrosidad como figura cercana a la "subversión". En relación con este punto, Catoggio (2008) señala que la DIPBA consideró, sobre la actividad inicial del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, que era parte de la heterodoxia católica, en oposición a la ortodoxia propia de las fuerzas de seguridad, pero que hasta 1970 subestimó la capacidad de acción del movimiento, minimizando sus intervenciones en la escena pública como meras "expresiones de deseo" (Catoggio, 2008: 179).

Como cierre del documento, que orienta hacia los pasos a seguir en cuanto a la vigilancia sobre el padre Mugica, el agente de inteligencia refuerza lo dicho anteriormente y se hace eco de las opiniones que ciertos sectores del catolicismo tienen sobre el vigilado, en cuanto fueron "consultados diversos medios católicos", y coincide en que "en las actuales condiciones su prédica resultaría negativa".[32] Se

---

30 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo II, F. 340-341.

31 El 8 de julio de 1970, Alberto Carbone es arrestado y posteriormente enjuiciado a dos años de prisión en suspenso por haber proporcionado la máquina de escribir con la que se realizaron los comunicados de la organización Montoneros (Mangione, 2004).

32 Nótese nuevamente el uso del condicional "resultaría" que mitiga la evaluación negativa sobre la prédica de Mugica.

manifiesta así una comunión de valores entre esos medios católicos y la DIPBA, incluido el rechazo al "cambio violento" pregonado por quienes son llamados "los más exaltados del tercer mundo":

> En general se ha aceptado que las actuales estructuras económicas y sociales deben ser objeto de una revisión que posibilite el acceso de las clases más necesitadas al bienestar, pero no se acepta el cambio violento, proclamado por los más exaltados del tercer mundo, pues de realizarse dejaría secuelas que serían más perjudiciales que las condiciones en que actualmente se basa la estructura.[33]

Al mismo tiempo, la peligrosidad de Mugica es atenuada porque su oratoria combativa queda ligada al plano de la teoría y la retórica, pero desvinculada de la práctica:

> El padre XX en sus conferencias no aporta soluciones prácticas, sino que solamente da soluciones teóricas que no se fundan en la realidad imperante en el país, ya que como buen orador realiza, equívocamente, apreciaciones de hechos acaecidos en el país, llevado por su oratoria combativa.[34]

Mugica es representado así como un buen orador, pero sus aptitudes retóricas son asociadas a lo engañoso y desvinculado de la realidad.

Para finalizar, quisiéramos entonces resaltar, por un lado, que la DIPBA manifestó en 1970 cierta incomprensión del pensamiento analizado sobre el rol del sacerdote en la realidad de su tiempo que sostuvo Mugica, según el cual, vimos, lo religioso y lo político no pueden disociarse. Por otra parte, se observa que en 1970 la peligrosidad del padre Carlos Mugica, si bien es identificada, está atenuada para un organismo de inteligencia estatal como la DIPBA. La historia, sin embargo, confirmaría con su asesinato en

---

33 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo II, F. 343.
34 Archivo DIPBA, Mesa Referencia, Leg. 15282, Tomo II, F. 343.

1974 a manos de la Triple A que las fuerzas represivas verían más tarde en el padre Mugica un enemigo que había que exterminar.

Bibliografía

Calsamiglia, H. y Tusón, A. (2002). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Ariel, Barcelona.

Authier-Revuz, J. (1995). *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coincidences du dire*. Larousse, París.

Catoggio, M. S. (2008). "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia: 1969-1970". En *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XX, n.º 30-31: 171-189.

Donatello, L. M. (2003). "Religión y política: las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los Montoneros, 1966-1973". En *Estudios sociales,* 24: 89-112.

Fuchs, C. (1994). *Paraphrase et énonciation.* Ophrys, París.

García Negroni, M. M. (1998). "La negación metalingüística: argumentación, gradualidad y reinterpretación". En *Signo y Seña,* 9: 227-252.

Klemen, T. (2019). "La vigilancia estatal a Carlos Mugica", ponencia presentada en el IV Congreso Internacional de Retórica e Interdisciplina, Universidad Nacional del Litoral.

Magnanego, F. (2016). "La 'hora de la acción': análisis del Compromiso de Natividad del Movimiento Sacerdotes para el tercer mundo". En *African Yearbook of Rhetoric,* 7: 73-82.

Mangione, M. (2004). *El movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo.* Kolektivo Editorial "Último Recurso", Rosario.

Mallimaci, F., Donatello, L. M. y Cucchetti, H. (2006). "Religión y política: discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo XX". En *Revista de Estudios Sociológicos,* el Colegio de México, XXIV (71): 423-449.

Martín, J. P ([1992]2010). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino.* Editorial Guadalupe-Ediciones Castañeda, Buenos Aires.

Perelman, C. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la argumentación. La Nueva Retórica.* Gredos, Madrid.

Salazar, Ph.-J. (2004). "Une conversión politique du religieux". En Cassin, B., Cayla, O. y Salazar, Ph.-J. (dirs.). *Vérité, Réconciliation, Réparation.* Éditions du Seuil, París.

Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980.* Siglo XXI Editores, Buenos Aires/México.

Touris, C. (2005). "Neo-lntegralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo" (MSTM). En *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, n.º 9, UNQ: 229-239.

Touris, C. (2007). "Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)". Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social. 30, 31 de mayo y 1 de junio. La Falda, Córdoba.

Verón, E. (1986). "La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política". En Verón, E. *et al. El discurso político*. *Lenguajes y acontecimientos*. Hachett, Buenos Aires, pp. 11-26.

Vitale, M. A. (Ed.) (2016). *Vigilar la sociedad. Estudios discursivos sobre inteligencia policial bonaerense*. Biblos, Buenos Aires.

Zamudio, B. y Atorresi, A. (2000). *La explicación*. Eudeba, Buenos Aires.

El sentido de una vida

Sandor Márai y la autobiografía

Laura Horlent (UNTDF)

Hace unos pocos años, se publicaron, en el mercado editorial hispanoamericano, una serie de novelas de un escritor húngaro, virtualmente desconocido hasta ese momento. Las novelas tuvieron un enorme éxito, se reeditaron varias veces y algunas fueron adaptadas como piezas teatrales y representadas en distintas salas de Buenos Aires. Entre estas obras había dos autobiografías, de lectura tan apasionante como las novelas y con el interés agregado de corresponder a una "vida real". El escritor era Sándor Márai y había nacido en el año 1900 en Kassa (hoy Košice, Eslovaquia), una ciudad perteneciente, por aquellos años, al imperio austrohúngaro. Durante los años 20, vivió en Alemania y Francia, dedicado al periodismo. Vuelto a Hungría, llegó a alcanzar, durante los años previos a la Segunda Guerra Mundial, una gran popularidad como periodista y novelista. Con la ocupación soviética de Hungría, debió exiliarse y nunca regresó. Terminó sus días en 1989 en los Estados Unidos.

La primera de las autobiografías que escribió era relativamente temprana. Fue publicada cuando su autor tenía 34 años con el título de *Confesiones de un burgués.* Describía su infancia y su juventud hasta el momento en que volvió a Hungría y decidió convertirse en escritor. La segunda, en cambio, fue escrita mucho tiempo después, en el exilio, y se llamó *Tierra, tierra!* Se concentraba en los acontecimientos

ocurridos entre los años 44 y 48, es decir, el final de la Segunda Guerra Mundial, la instalación del régimen comunista y su salida definitiva de Hungría para ya no volver.

Quisiera valerme de estas autobiografías, especialmente de la primera que escribió, para explorar muy libremente algunas cuestiones alrededor de la relación entre sujeto e historia a partir del problema de la identidad. La pregunta es qué papel juega una autobiografía tan temprana para un escritor como Márai. ¿Por qué esa autobiografía le fue necesaria, si es que fue así, para tomar ciertas decisiones y establecer ciertas definiciones sobre sí mismo?

Partiré de la idea de que la autobiografía es una forma de comprensión del mundo y, especialmente, de la posición del sujeto en ese mundo. En el doble sentido de comprender el mundo a través de sí –es decir, de la propia experiencia– y de comprenderse a sí mismo a partir de las circunstancias que lo han constituido a uno. En este último sentido, la autobiografía puede ser entendida como una forma del acceso a sí mismo. Una manera de pensarse a sí mismo a través del examen de las circunstancias históricas y sociales con las que el sujeto se enfrenta.

Esta idea puede sustentarse en un planteo más general que han hecho algunos filósofos, como Paul Ricœur (1990) o Alasdair MacIntyre (1997), sobre la función de la narración en la constitución de la identidad del sujeto. Estos pensadores se enfrentaron al problema de la dimensión temporal en la definición de la identidad personal: ¿qué liga a las distintas personas que somos a lo largo de una vida? ¿Cómo se conectan los hechos que hemos protagonizado, los sentimientos que hemos tenido a lo largo del tiempo, los estados por los que hemos pasado? Ricœur propuso una distinción entre dos tipos de identidad apoyándose en la diferencia de sentido entre las palabras latinas *ídem* e *ipse*: la identidad *ídem* referiría a aquello que es igual a sí mismo, y la identidad *ipse*, a lo que es propio de uno, tal como aparece, por ejemplo, en el término de la lengua inglesa *self*. La primera de estas identidades no es apropiada para

conceptualizar la identidad humana en cuanto no somos iguales en cada momento de nuestras vidas. En cambio, la segunda puede pensarse como una vía posible en cuanto no presupone la igualdad de sí mismo. Un elemento se revela como necesario para permitir la reunión de todo aquello que está disperso: el relato. Lo que posibilita juntar las diferentes situaciones que hemos vivido es una narración. Esa narración –esa historia– es la que otorga la conexión entre sucesos, estados y situaciones vividos a lo largo de una vida y que permite que la persona pueda pensarse como una unidad (Ricœur, 1990).

En su sentido más general, entonces, el relato es la forma mediante la cual se puede abordar el problema que plantea la dimensión temporal de la vida. Para abordar la historia de una vida, hay que *contar una historia*. La identidad se alcanza a través de la mediación de un relato o, dicho de otro modo, el yo se configura a través de una narración. La identidad de la persona está asegurada por la identidad del personaje de la historia narrada (MacIntyre, 1997).

El planteo precedente hace referencia a la función de la narración en general. Sin embargo, la autobiografía es un tipo especial de relato, es un relato literario. Ricœur le otorga a la literatura –a la ficción literaria– una función específica en el examen de sí mismo. Sostiene que

> es en la ficción literaria donde la articulación entre la acción y su agente se deja aprehender mejor. La literatura se revela como un vasto laboratorio para experiencias de pensamiento en las que esta articulación es sometida a innumerables variaciones imaginativas (Ricœur, 1990: 188).

Las experiencias de pensamiento suscitadas por la ficción contribuyen al examen de sí mismo en la vida real. Es en ese sentido en que puede pensarse el ejercicio de escribir una autobiografía como una forma del acceso a sí mismo

para un escritor. Una forma en la que el relato de sí se estabiliza en un relato literario y puede ser aprehendido y escrutado nuevamente.

Por su parte, la autobiografía, como género, es una forma de relato que aparece típicamente con la modernidad porque sintoniza con una concepción del sujeto como individuo autónomo y dotado de la capacidad de reflexión, que es uno de sus rasgos sobresalientes. Pero también se ha planteado que las autobiografías florecieron, dentro de la modernidad occidental, entre aquellas personas cuyas vidas se despliegan en situaciones sociales ambiguas, en condiciones de marginalidad o a caballo de dos mundos (las mujeres, los que dejan un tipo de sociedad para ingresar a otra, los "parias", los colonizados, etc.). Para aquellos que no pueden definirse o encajar la propia experiencia en las formas típicas de la sociedad a la que pertenecen o a la que desean integrarse, escribir sobre sí mismos puede funcionar como una vía de análisis que incorpora las circunstancias y las relaciones en las que esa vida se desarrolla.

He presentado el texto de Márai como una autobiografía; sin embargo, la tercera edición de *Confesiones de un burgués* incluía una nota preliminar que declaraba que se trataba de la versión definitiva y que "los personajes de esta biografía novelada son figuras inventadas que solamente tienen vigencia y entidad en las páginas de este libro. Ni viven ni han vivido nunca en la realidad" (Márai, 2005: 7). Esta declaración respondía seguramente al hecho de que algunas personas mencionadas en el libro habían iniciado procesos judiciales por injurias. Pero, más allá de esta circunstancia, y según uno de sus biógrafos, Márai "cubrió con un velo muchas de las circunstancias de su vida que solo quiso mostrar ocasionalmente […] con ello […] ha dificultado conscientemente la labor de los biógrafos dejando pistas falsas…" (Zeltner, 2007: 13). El mismo biógrafo cita a un especialista en literatura que afirmaba que "la literatura húngara no posee ningún autor 'que escriba de forma más autobiográfica' que Sándor Márai", pero que, "a pesar de

ello, curiosamente no se [sabía] mucho de su vida" (Zeltner, 2007: 14). Volveré sobre esta relación difusa entre biografía y ficción en Márai.

Dejando de lado que la poca "fidelidad" a la realidad es lo propio de la memoria sin que necesariamente deba pensarse en una pura construcción ficcional, para el presente trabajo no es fundamental que se trate de una autobiografía "verdadera". No interesan tanto los detalles "reales" de su vida como los problemas sobre los cuales se detuvo y lo que pensó alrededor de ellos. Aquí tomaré el relato como una autobiografía, pero, aun si lo considerara como una novela, sería posible avanzar en el sentido que pretendo. Eso es porque, tal como lo afirmaba Walter Benjamin en *El narrador*, "el 'sentido de la vida' es el centro alrededor del cual se mueve la novela" (Benjamin, 1991: 13). Sostenía que el sentido podía aparecer porque la novela tiene un punto final. Es el fin (al igual que sucede con la muerte) el que posibilita la aparición de ese sentido general y definitivo para una vida.

El crítico literario argentino Ricardo Piglia exponía la misma idea de la siguiente manera*:*

> El eje sobre el que la novela ha funcionado siempre [es]: la cuestión del sentido. El héroe de la novela es siempre el que busca un sentido; en un punto, es siempre un intelectual […]. Puede ser el capitán Ahab en *Moby Dick* o el Erdosain de Arlt en *Los siete locos*, o quien sea, pero busca una suerte de verdad o de significación. Y siempre el sentido es una aspiración más que un dato. No es el sentido general de las cosas sino el de la vida propia. La novela trabaja esa cuestión y los personajes son los que han establecido la continuidad del género. El punto que aún sostiene al género como tal y lo va a sostener por mucho tiempo, más allá de la metamorfosis, es que la novela tiene un héroe. Luego hay muchas maneras de hacer novela (Piglia, en Garzón, 2008).

Este rasgo de girar alrededor del sentido de la vida es el que permitiría aplicarle al texto de Márai, tomado como novela, las mismas consideraciones que se le harán en cuanto autobiografía. Finalmente, se trata de una novela en la que el héroe es el propio escritor.

Sin embargo, y sin necesidad de pasar por la novela, también la autobiografía ha sido caracterizada como un género cuyo centro es la búsqueda del sentido. Georges Gusdorf señalaba que, "al dialogar consigo mismo, el escritor no busca decir la última palabra, la cual cerraría su vida; se esfuerza solamente por acercarse un poco más al sentido, siempre secreto e inalcanzable, de su propio destino" (Gusdorf, 1991: 17). Y sugería también otra característica muy interesante: "Toda obra es autobiográfica en la medida en que, al inscribirse en la vida, modifica la vida futura" (Gusdorf, 1991: 17). A partir de esta última idea que ensambla, en la autobiografía, el sentido de una vida, el pasado y el futuro, analizaremos algunos elementos de la obra de Márai.

El planteo inicial consiste, entonces, en sostener que *Confesiones de un burgués* ofició como una forma de reflexionar, evaluar y argumentar acerca de ciertas decisiones vitales que tomó Márai. En el final de esta autobiografía, decantan una serie de afirmaciones que constituyen otras tantas tomas de posición. La descripción de su ciudad, de su familia, de su clase, de su peregrinar juvenil y de todo lo que allí se relata desemboca en ciertas definiciones sobre sí mismo y sus adscripciones. Conducen a un retrato de sí, a darse una identidad que servirá para presentarse ante los demás.

El libro fue escrito en un momento de su vida en el que optó por abocarse a la literatura casi exclusivamente, dejando en segundo plano el periodismo, y en el que decidió también que escribiría en la lengua húngara. Sería un escritor húngaro. Dichas decisiones tienen como telón de fondo una serie de fuerzas históricas que constituyen una trama compleja y dramática que ya no permite deducir fácilmente ningún itinerario vital. Lo empujan a hacer explícitas,

porque no son ni obvias ni seguras, ciertas tomas de posición tal como aparecen en la autobiografía. La necesidad de escribir una autobiografía a los 33 o 34 años debe ser entendida en correlato con la inestabilidad de su mundo, en lo que concierne a dos cuestiones principales. Por un lado, la fragilidad de los "valores de la burguesía", tal como se refería Márai a cierto clima cultural, en los años 30 en Europa, y, por otro, la posición de Hungría –mejor dicho, la posición de la lengua y la cultura húngaras– dentro de la cultura europea. Esta situación está vinculada al problema de la pertenencia e identificación con la comunidad húngara.

Respecto a la primera cuestión, lo primero que hay que señalar es el nombre que eligió para su relato: *Confesiones de un burgués*. Asumirse como burgués tiene, en su caso, la connotación de ser una afirmación positiva que apunta a la adhesión a los valores de esta clase. Se trata de una declaración de pertenencia a una clase social que no es, sin embargo, una adhesión ingenua puesto que conviven en las páginas de la autobiografía descripciones muy crudas de algunas de sus facetas junto a otras en que aparecen sus mejores aspectos. Sobre la situación de las criadas de las casas burguesas, por citar un ejemplo, señalaba Márai que "a la criada incapacitada y envejecida la despedían y punto, sin explicación alguna, solo porque 'se habían hartado de ella'" (Márai, 2005: 57). Tampoco las internaban en los hospitales cuando estaban enfermas "porque, probablemente, eran sitios demasiado elegantes para ellas" (Márai, 2005: 61). Estas y otras descripciones, descarnadas algunas, sutiles e incisivas otras, recorren toda la obra.

La imagen más positiva de la burguesía húngara aparece, a lo largo de su autobiografía, siempre ligada a su familia y a su ciudad natal. De esta señalaba:

> En los salones de la calle Fo, la calle principal de mi ciudad –una ciudad donde se hablaban varios idiomas, pero donde la cultura era totalmente húngara–, se discutía más de literatura que en la propia capital. […]. Las librerías se convertían en

> verdaderos casinos literarios en la hora en que los señores regresaban a sus casas desde sus oficinas; entraban y se sentaban en cómodos sillones para echar un vistazo a las novedades. […]. Puedo decir sin exagerar que la burguesía de fin de siglo de nuestra provincia necesitaba los libros como el pan de cada día (Márai, 2005: 49-50).

En el retrato de su padre, que había sido un abogado importante y respetado y cuya biblioteca era "imponente", se condensan especialmente los mejores rasgos atribuidos a esa clase:

> [Mi padre] estuvo consciente hasta el último momento; media hora antes de su muerte mandó llamar al médico del hospital y le dijo en tono cortés: 'He dispuesto lo necesario para que ustedes cobren sus honorarios'. Murió como un gran señor que no puede retirarse de la vida dejando deudas, lo organizó todo escrupulosamente para dar a cada uno lo que le correspondía; todos recibimos de él una última sonrisa, un último apretón de manos (Márai, 2005: 466).

> […] Conocía el gran secreto de la cortesía. A veces pienso que es lo máximo que un ser humano puede brindar a otro. […]. Sabía que los seres humanos solo debemos relacionarnos con tacto y discreción, y que había que aceptar y olvidar los secretos de los demás (Márai, 2005: 468-469).

En su figura parece encarnarse lo que Márai considera más valorable del estilo de vida de la burguesía: una disposición que se hacía manifiesta en la cortesía en el trato con los demás, fueran extraños o familiares; una forma educada –es decir, razonada y meditada– de ser bondadoso ("Porque, si no, la bondad resulta insoportable") y el interés constante y genuino por la literatura, el pensamiento y la vida espiritual.

Esos valores, que él condensaba en la palabra "civilización", son aquellos cuya retirada constata en los años en los que escribe. Mencionaba con molestia la presencia de elementos propios de la cultura de masas, como el gusto

por los récords. Pero era, indudablemente, el avance del nazismo en Alemania lo que constituía el centro de sus preocupaciones. Le dedicó al tema varios de sus artículos periodísticos: veía allí como avanzaba una constelación de ideas muy alejadas de lo mejor de la tradición liberal burguesa que él apreciaba. Había asistido como periodista, en 1933, al discurso de Hitler en el Palacio de los Deportes en Berlín, y esa experiencia le había hecho sentir la magnitud de la amenaza que se cernía sobre Europa. Por otro lado, estaba casado con una mujer de origen judío y podía percibir de qué manera dramática se extendía el antisemitismo también a Hungría. En las últimas páginas del libro, un tono desesperanzado y pesimista da cuenta del avance de la barbarie, el miedo y la amenaza de guerra: "Los ideales en los que yo había aprendido a creer terminan en el basurero como desechos y trastos inútiles, y el terror instintivo del rebaño planea por encima de los vastos terrenos de la civilización" (Márai, 2005: 472). Es esa percepción, la que está detrás de la defensa de unos valores que veía amenazados. "Quiero dar fe de una época en la que vivía una generación que deseaba celebrar el triunfo de la razón por encima de los instintos y que creía en la fuerza y la resistencia de la inteligencia y el espíritu" (Márai, 2005: 473).

Más allá de las descripciones lúcidas y matizadas de la burguesía que conocía, lo que revela el sentido problemático de su afirmación de pertenencia a esa clase es el derrotero de su vida tal como aparece en la autobiografía, que estuvo signado en parte por su rechazo a los lugares o papeles previstos para él. El primer episodio de esta serie ocurrió a los 14 años, cuando se escapó de su casa y caminó sin rumbo durante horas. Márai interpreta esta huida como el inicio de un proceso de rebeldía que habría de continuar bajo distintas formas. Liga la huida de su familia a la incomodidad y ansiedad que experimenta en su grupo de pertenencia más amplio, esto es, en su clase social.

> […] soy un burgués tanto por mis ideas como por mi manera de vivir y mi actitud interior, pero no me siento bien en compañía de burgueses: vivo en una especie de anarquía que considero inmoral y me cuesta mucho soportarlo (Márai, 2005: 191).

Después de ese episodio, sería internado en un establecimiento educativo en la ciudad de Pest y ya no volvería a vivir en la casa familiar. Más adelante, también abandonaría Hungría para ir a estudiar a Alemania. Su padre pretendía que estudiara leyes y siguiera la tradición familiar, pero Márai deambuló por varias universidades y se inclinó por estudios de periodismo, que tampoco concluyó.

El triple rechazo a la convivencia con la familia, a la ciudad burguesa que admiraba y al lugar que su familia y su clase tenían previsto para él –convertirse en abogado y continuar la tradición familia– revelan lo poco lineal que resulta su declaración de pertenencia a la burguesía.

Otra manifestación de la medida en que pertenecer a la burguesía –o tal vez a cualquier clase social– es para Márai una cuestión central aparece reflejada en varias de sus novelas. Mientras que la admiración por la burguesía es explícita y manifiesta en muchos pasajes de su autobiografía, en las novelas subyace el costado oscuro de esa pertenencia. Varias de ellas tratan de la dificultad, e incluso de la imposibilidad, de comprenderse entre distintas clases sociales. Es el caso de las novelas *La mujer justa, El último encuentro* o *Divorcio en Buda*. Allí parece concebir a la burguesía como una forma de experiencia, una cultura en el sentido antropológico del término, que provee al individuo de un universo de sentidos y concepciones que hacen imposible la comunicación con otros. Una forma cultural forzada, en la vida social, a trabar relaciones con grupos no burgueses (campesinos, obreros, nobles, etc.) sin lograr que dicha relación deje de ser la de tribus extrañas. Se conectan así autobiografía y novelas, ambas poniendo en primer plano o como telón de fondo la cuestión de la clase social. En *Confesiones…*, aquella

imposibilidad de traspasar o de eludir la pertenencia a la clase aparece en un comentario general que alude vagamente a sus propios padres:

> La mayoría de los matrimonios son *mésalliances*. Los esposos ignoran qué es lo que acaba separándolos, situándolos en dos bandos enfrentados… […] se odian porque uno de los dos ha recibido una educación más refinada que el otro, porque coge el tenedor con más gracia que el otro […]. Cuando la relación sentimental se vuelve menos intensa, se desata la lucha de clases entre las dos partes (Márai, 2005: 79).

La distancia puede traducirse también en interés y misterio, como en la descripción de los vecinos proletarios que vivían al lado de la casa "de propiedad" burguesa y elegante que sus padres habían logrado adquirir: "Consideraba que debía ser 'solidario' con mi familia, de modo que no podía establecer contacto con aquella 'gentuza'… Sin embargo me seducía su visible felicidad en medio del 'pecado'" (Márai, 2005: 222).

El segundo nudo de definiciones se podría enunciar, en principio, como el de la identidad nacional, es decir, el que involucra su sentido de pertenencia a la comunidad húngara. Mencionaremos en primer término que Márai había nacido en una ciudad que con la disolución del imperio austrohúngaro terminó perteneciendo a Eslovaquia. Mientras Márai se encontraba en Alemania, la ciudad de su infancia pasó a pertenecer no solo a otro país, sino a un país de otra lengua. Pero había sido siempre, de todas formas, una ciudad en la que se hablaban otras lenguas, y el mismo Márai había aprendido allí el alemán. Debe mencionarse aquí el detalle de la peculiaridad de la lengua húngara, que no tiene parentesco con las otras lenguas europeas vecinas excepto con el finés.

Es así que la problematización de la cuestión de la pertenencia a una comunidad se expresaría, años más tarde, en términos de la lengua: "Un escritor no tiene más patria que la lengua materna" (Márai, 2005: 421). Esa centralidad

otorgada al idioma aparece en muchos pasajes del libro. Al hablar de la relación con una mujer alemana, afirmaba: "No creo que el amor sea una especie de esperanto que haga desaparecer la barrera de los idiomas. […]. Uno siempre sueña en su lengua materna sobre la persona amada" (Marai, 2005: 243).

La convicción que expresaba debe contraponerse con el hecho de que hablaba correctamente el alemán y el francés y que se inició como periodista en un prestigioso periódico de Frankfurt. Durante varios años, ejerció el oficio de periodista en lengua alemana y lo hizo con solvencia y reconocimiento. Había iniciado correspondencia con Thomas Mann, a quien admiraba y declaraba: "Goethe me acompaña por mi vida y marca cada etapa de mi desarrollo…" (Márai, 2005: 271).

La lengua aparece, entonces, como una especie de condensación de una cultura y una comunidad. La complejidad de su decisión resulta, nuevamente, de la admiración de Márai por los segmentos más prestigiosos de esa cultura europea y burguesa, es decir, los de Francia y Alemania. Además de en Alemania, también había vivido durante seis años en París en contacto con las vanguardias intelectuales y estéticas. Llegar a la convicción de que su única razón de ser como escritor radicaba en su relación con la comunidad húngara, una lengua más aislada, más provinciana, en relación con las principales lenguas europeas, se hizo contra el telón de fondo de esa admiración por las otras.

Otra disyuntiva se dibuja en su relato y tiene que ver con la opción entre su oficio de periodista y el deseo de expresar "algo", una verdad más profunda, más alejada de lo contingente. La decisión de dejar de lado el periodismo y convertirse en escritor se va recorriendo en su texto a través de la exposición de todas las dudas que aparecen alrededor de la naturaleza de ese "algo" que *debe* expresar y que es una materia difusa.

> Más bien creía que, entre tantos escritos superfluos cuya autoría solo era capaz de asumir con remordimientos, escritos ocasionales y sin embargo inevitables, un día tendría la ocasión de decir, en una frase o un párrafo, lo que nadie podía decir por mí (Márai, 2005: 464).

Hacia el final del libro, parecen cerrarse varias líneas. El último episodio relatado es la muerte del padre, en cuya figura él resume el conjunto de valores de la burguesía europea. La muerte le produce una sensación de tener "que asumir un cargo", al mismo tiempo que siente la imposibilidad de asumir esa herencia burguesa en medio de una Europa que ya no alberga esos valores. El episodio, de todas formas, parece habilitarlo para sentar una serie de posiciones que cobran sentido en el marco del inestable panorama de los años de entreguerra. Convertirse en adulto. Declararse burgués. Definirse escritor. Optar por la lengua húngara. Esos puntos aparecen en el final del libro y son la conclusión de las líneas que se han ido desarrollando, de sus itinerarios vitales tal como los concibe en la autobiografía. La autobiografía cumple la función de permitir estas declaraciones y otorgarle inteligibilidad a las posiciones asumidas. Posiciones que, como hemos visto, no decantaban naturalmente: tanto la clase de pertenencia como el escribir en húngaro habían sido rechazados o ignorados, y quizá fue necesario el poder narrar las idas y venidas, las dudas y los rechazos de valores que, en conjunción con las circunstancias históricas, cambiaban alternativamente de sentido, para poder pronunciar y afirmar las adhesiones que realizaba al final.

Sintomáticamente, la segunda autobiografía, escrita unos 20 años después de los sucesos que relata, se ocupa de los últimos momentos de la ocupación nazi, de la liberación por parte de los soviéticos y de la instalación de un régimen comunista en Hungría. Márai no quiso convertirse en un escritor sujeto al régimen soviético y marchó al exilio. Su salida de Hungría es el punto final de la autobiografía. Es

el preciso momento en que todas las decisiones y tomas de posición que había expuesto en su primera autobiografía dejan de tener sentido. Fuera de Hungría, las distintas opciones vitales por las que se había pronunciado pierden toda pertinencia. Aunque más adelante mantuvo la posición de seguir escribiendo en húngaro, perdía, al irse, la comunidad de lectores. Como si hubiera sido necesaria otra autobiografía para poder enterrar, quizá, la identidad burguesa y húngara que, trabajosamente, había postulado para su vida.

Bibliografía

Benjamin, W. (1991). *El narrador*, Madrid, Taurus.
Gusdorf, G. (1991). Condiciones y límites de la autobiografía. *Anthropos: Boletín de información y documentación*, 29, 9-18.
MacIntyre, A. (1997). *Après la vertu. Études de théorie morale*, París, PUF.
Márai, S. (2006). *¡Tierra, tierra*!, Barcelona, Salamandra.
Márai, S. (2005). *Confesiones de un burgués,* Barcelona, Salamandra.
Márai, S. (2001). *Divorcio en Buda,* Barcelona, Salamandra.
Márai, S. (1999). *El último encuentro,* Barcelona, Salamandra.
Márai, S. (2005). *La mujer justa,* Barcelona, Salamandra.
Garzón, R. (2008). Elogio de la lentitud. Entrevista a Ricardo Piglia, *Revista Ñ*, diario *Clarín*, 05/02/2008.
Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, París, Ed. du Seuil.
Zeltner, E. (2007). *Sandor Márai. Una vida en imágenes*, Valencia, PUV.

La biografía como método

Modalidad de articulación propuesta para la escritura de una vida

Diana B. Viñoles (UNTDF)

La notable ruptura, durante las últimas décadas, de muchas de las barreras tradicionales que alguna vez separaron las disciplinas dentro de las humanidades y de las ciencias sociales es un desafío para la práctica filosófica. Por otro lado, un fenómeno complejo como el de una vida humana en el marco de otras vidas y del mundo requiere una metodología acorde, ya que no alcanzaría a ser comprehendido en horizontes particulares ni desde ópticas reducidas. En este marco, la filosofía se muestra indispensable porque contribuye aportando perspectiva crítica, criterios de articulación y elementos epistemológicos para trascender un enfoque pluridisciplinario (Bonilla, 2008) y para la elaboración de una biografía que supere meramente lo anecdótico. Más aún, dentro de la tradición filosófica, el género biográfico puede mostrar sentidos hasta ahora no conocidos en las relaciones: individuo-humanidad, praxis-teoría, libertad-responsabilidad, memoria-historia, por nombrar solo algunas de ellas.

La vida de un ser humano, como proyecto que se despliega temporalmente, adquiere –al ser narrada- una inteligibilidad construida por quien la escribe y por su lector o lectora. El presente trabajo propone una poética original del relato biográfico con aportes metodológicos de Paul Ricœur, Jean-Paul Sartre y Mijaíl Bajtín, principalmente. Se denomina "poética", siguiendo a Ricœur, a la disciplina

que trata del modo de composición de un texto considerado como relato. La dialéctica no es ajena a la *mimesis* de Ricœur (Cragnolini 1993: 49); por ello, entre los pensamientos de Sartre y Ricœur, deudores en cierta medida de la fenomenología, puede establecerse un diálogo entre paradigmas susceptible de ser aplicado metodológicamente. Las tres partes que constituyen esta propuesta metodológica se refieren, en primer lugar, al desarrollo de los elementos tomados de los autores citados, seguido, en segundo lugar, por los momentos expuestos para la selección y articulación de acciones puestas-en-intriga.

La identidad y la inteligibilidad narrativas

La operación configurante dota de inteligibilidad a la heterogeneidad propia de las trayectorias humanas. Aquello que en la vida diaria es un mero suceso desvinculado de toda necesidad responde a la probabilidad que rige el relato y hace progresar la trama. La configuración permite, en cuanto síntesis de lo heterogéneo, que la sucesión de acontecimientos de una historia la constituya. El término "configuración", en oposición al de "estructura", alude al carácter dinámico de la elaboración de una trama. En el caso especial del relato histórico, se construye por mediación de la imaginación en cuanto representación de la ausencia. El concepto de "trama" (*mythos*) -disposición de los hechos y síntesis de lo heterogéneo- está indisolublemente unido al de "inteligibilidad narrativa": los modos de comprensión son modos de inteligibilidad. Si la *mimesis* es siempre ficción, lo es en la medida en que, en la narración, ocurre la invención. Afirmar que el *mythos* puede representar las acciones humanas en una unidad como síntesis de lo heterogéneo es negar la representación fotográfica de lo real y postular la ficcionalidad de toda narración (Klein, 2009: 9-15). Es a través de la biografía a través de lo que un sujeto (o una comunidad)

puede decir quién es. Hay algunas concepciones del mundo y de cómo vivir en él que no pueden exponerse de manera completa y adecuada en el lenguaje de la prosa filosófica convencional, que suele expresarse sin sorpresas ni incidentes, aunque problematice la realidad. El estilo hace por sí mismo sus afirmaciones, expresa su propia noción de lo que importa, y por ello no es un elemento secundario. Tomar la palabra o narrar no son actividades neutras. El lenguaje construye el mundo y lo evalúa como nueva producción de lo real. La narración constituye una modalidad discursiva que permite al sujeto incidir, a través de los sentimientos y las emociones que provoca, sobre las opiniones, valores y actitudes del que lee, al orientar su comprensión.

La biografía, en sus momentos temáticos y en sus desarrollos especulativos, presenta posibilidades de reflexión para el conocimiento filosófico. Esta afirmación inicial puede relacionarse con las nociones de inteligibilidad y comprensión narrativas utilizadas por Paul Ricœur en sus obras, quien se propuso reunir las diversas modalidades del relato, tanto histórico y biográfico, como de ficción, bajo la cualidad común del carácter temporal de la experiencia humana. Esta se presenta marcada por el acto de relatar en todas sus formas. La competencia para elaborar la trama y para seguir la historia o el texto de ficción es una forma muy elaborada de comprensión. Explicar más es comprender mejor.[1] Al intuicionismo romántico, por un lado, y al análisis estructural, por el otro, Ricœur opone la dialéctica de la comprensión y la explicación, objetando los estudios de la narración que se basan solamente en el paradigma lingüístico. El autor propone un análisis que, centrado en la dinámica interna que rige la estructuración de la obra, debe atender, además, a la capacidad que esta tiene de proyectarse fuera de

[1] "Entiendo por comprensión la capacidad de continuar en uno mismo la labor de estructuración del texto, y por explicación la operación de segundo grado incorporada en esta comprensión y que consiste en la actualización de los códigos subyacentes en esta labor de estructuración que el lector acompaña" (Ricœur, 2010: 35).

sí misma y de engendrar un mundo. Afirma: "Para mí, el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado" (Ricœur, 2009: 152). El acto de comprensión en el dominio poético, que correspondería a la competencia para seguir una historia, consiste en retomar el dinamismo que permite, en un enunciado metafórico, que surja una nueva pertinencia semántica. La explicación por medio de leyes, causas regulares, funciones y estructuras se inserta en la comprensión narrativa. La identidad narrativa, introducida por Paul Ricœur en *Temps et Récit III* y reelaborada en *Soi-même comme une autre,* permite apartarse de la ilusión sustancialista, esto es, de un sujeto idéntico a sí mismo, ya que la temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología.

Aquello que llamamos "sujeto" nunca está dado desde el principio. O, si está dado, corre el riesgo de verse reducido al yo narcisista, egoísta y avaro, del cual justamente nos puede librar la literatura. Ahora bien, lo que perdemos por el lado del narcisismo lo ganamos por el lado de la identidad narrativa. En lugar del yo atrapado por sí mismo, nace un sí mismo instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos de la tradición literaria. Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial, sino narrativa (Ricœur, 1984: 58).

El yo no es sustancia, y por ello no puede ser definido, pero sí relatado. El término francés *même* se presta a un equívoco: confundir una identidad-*mismidad* (basada en el latín *ídem*) con la identidad-*ipseidad* (basada en el latín *ipse*). La identidad-*mismidad* conviene a los rasgos objetivados del sujeto hablante y actuante, en tanto que la identidad-*ipseidad* caracteriza a un sujeto capaz de designarse a sí mismo como autor de sus palabras y de sus actos, un sujeto no sustancial y no inmutable, pero sin embargo responsable de su decir y de su hacer. La dimensión discursivo-narrativa se presenta como configurativa de las identidades y proporciona el paso a la dimensión ética.

El sí mismo desempeña la función de cruce entre teoría de la acción y teoría moral. La acción -lo que alguien hace- tiene su propia gramática. Lo vivido es un decir posible, porque antes está inscrito en el querer decir, propio de la intencionalidad de la conciencia. Lo querido designa lo que el sí decide, esto es, el proyecto que forma, haciendo de este el correlato de su decidir. El proyecto designa "lo por hacer" en el futuro. El *pragma* es la cosa por hacer, el contenido noemático al cual se dirige la intencionalidad del dinamismo de la voluntad, que ya no tiene el mundo como horizonte, sino que *está en* el mundo.[2] Para Ricœur la refiguración marca la intersección del mundo del texto y del mundo del lector, del mundo configurado por el texto y del mundo en el que la acción efectiva acaece.

El método regresivo-progresivo. Las biografías sartreanas

El o los sentidos de la sucesión de acciones desplegadas en una vida humana se muestra en el relato. Para ello, la perspectiva del *proyecto* vital se enriquece mediante el cruce con otro filósofo francés que no solo elaboró teoría sobre la biografía, sino que las escribió, además de haberse expresado mediante géneros como la novela, las obras teatrales y la reflexión filosófica sistemática. En efecto, la dimensión del proyecto biográfico, como vida orientada, fue profundizada por los análisis de Jean-Paul Sartre en sus cuatro biografías de los escritores "malditos": Charles Baudelaire -llamada homónimamente *Baudelaire* (1947)-, Jean Genet -*Saint Genet, comédien et martyr* (1952)-, Gustave Flaubert - *L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857* (1971-1972)- y

---

2 "El proyecto está inscripto la mitad en mi cuerpo y la otra mitad en el mundo; mientras que la obra obrada pasa de mi cuerpo al mundo, como si mi cuerpo, atravesado por mi obrar, pasara al mundo y se plasmara en la obra" (Begué, 2003: 123).

Stéphan Mallarmé - publicado *post mortem* como *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre,* y que corresponde a dos textos diferentes: el ensayo inacabado *L'engagement de Mallarmé,* publicado en la revista *Obliques* en 1979 y que responde a un texto escrito en 1952, y a un artículo del mismo año titulado "Mallarmé" y publicado en 1953 por la editorial Mazenod en el tomo III de *Escritores célebres-.*

En la introducción de su breve biografía de Charles Baudelaire, Sartre se pregunta qué sucedería si los hombres tuvieran la vida que merecen y se propone profundizarlo en la vida del escritor elegido. Baudelaire tenía seis años al morir su padre y vivía en una relación simbiótica con su madre. "Ignoraba que existía como persona, se sentía unido al cuerpo y al corazón de su madre por una especie de participación primitiva y mística; se perdía en la dulce tibieza del amor recíproco" (Sartre, 1968: 15). El carácter de la unión era sagrado, el hijo estaba consagrado por el afecto que ella -su ídolo- le profesaba: "Se absorbe entero en un ser que le parece existir por necesidad y por derecho está protegido contra toda inquietud, se funde con lo absoluto, está justificado" (Sartre, 1968: 16). Pero, en noviembre de 1828, aquella mujer se casó nuevamente y a Baudelaire lo internó en un colegio. Esta es la grieta o herida originaria de su biografía. Pero, a partir de este *destino* de aislamiento, la hipótesis sartreana es la detección de una *elección*, también original, que Charles Baudelaire hizo de sí mismo, se refiere a un "compromiso absoluto por el cual cada uno de nosotros decide en una situación particular lo que será y lo que es" (Sartre, 1968: 17). Abandonado y rechazado, Baudelaire reivindicó su soledad para que le viniera de sí mismo y no tener pasivamente que soportarla. Experimentó que era otro en su existencia individual.

> Desde entonces, con violencia terca y desolada, *se hizo* otro: otro distinto de su madre, con quien sólo era uno y que lo había rechazado, otro distinto de sus camaradas despreo-

> cupados y groseros; se siente y quiere sentirse único hasta el extremo goce solitario, único hasta el terror (Sartre, 1968: 17).

La pregunta que guía al filósofo en sus biografías es: ¿cómo dar cuenta del ser humano en su totalidad? La metodología para hacerlo es internarse en la psicología del protagonista y encontrar una elección muy particular y temprana, pero que puede llegar a universalizarse. Dice en *Saint Genet, comédien et martyr*:

> Si queremos comprender a este hombre y su universo, no existe otro medio que el de reconstruir cuidadosamente, a través de las representaciones míticas que nos da de él, el acontecimiento original al que se refiere sin cesar y que reproduce en sus ceremonias secretas. El método se impone: por medio del análisis de los mitos establecer los hechos en su significación verdadera (Sartre, 2003: 35).

Así, Jean Genet fue injustamente humillado y acusado de ladrón, cuando era niño, por su familia adoptiva: "Es posible seguir con cierta facilidad las etapas por las cuales Genet se transforma lentamente para él mismo en un extraño. Y veremos que no se trata sino de una interiorización progresiva de la sentencia de los adultos" (Sartre, 2003: 70).

Especialmente en la biografía de Flaubert, Sartre enriquece su reflexión con el método progresivo-regresivo, en el que se articula el pasado, la infancia, con la importancia concedida al futuro bajo la forma de proyecto "en situación" en un contexto histórico-social de referencia sin el cual no es posible entender la práctica subjetiva:

> Definiremos el método de acercamiento existencialista como un método regresivo-progresivo y analítico-sintético; al mismo tiempo es un vaivén enriquecedor entre el objeto (que contiene a toda la época como significaciones jerarquizadas) y la época (que contiene al objeto en su totalización); en efecto, cuando se *ha vuelto a encontrar* el objeto en su profundidad y en su singularidad, en lugar de mantenerse exterior a la

> totalización como hasta entonces estaba, entra en contradicción inmediatamente con ella; en una palabra, la simple yuxtaposición inerte de la época y del objeto deja lugar bruscamente a un conflicto vivo (Sartre, 2004: 129).

El historiador Franco Ferrarotti retomará esta metodología, a finales de la década del 80 del siglo pasado, al proponer el examen del evento o de la situación -decisión, hecho, historia en el nivel sistemático macrosocial- tal como se configura en un plano estructural sistemático, según una triple perspectiva que describe, explica e interpreta la intersección con la comunidad subsistémica -cómo se percibe, conoce o evalúa localmente- y con el plano de lo vivido por el grupo allegado y del individuo singular en cuanto socializado.[3]

Por otra parte, Jean-Paul Sartre, como se dijo más arriba, busca además la herida original en todos sus biografiados y en su propia autobiografía -*Les Mots*- (cuando narra que a los seis años le cortaron el cabello rizado y apareció con toda crudeza el desvío de la vista y su fealdad: "el sapo", como él mismo se llama). El riesgo de vivir realizando un proyecto es el núcleo de la libertad en Sartre; las influencias sociales, genéticas o psicológicas no la determinan. El ser humano es responsable "de todo" porque debe elegir su propio destino sin condicionamientos religiosos, metafísicos ni de ningún otro tipo. Para Sartre, la persona humana se caracteriza por la superación de una situación, por lo que logra hacer con lo que han hecho de ella. Está, paradójicamente, condenada a ser libre, a *elegir* su propio destino. El existencialismo sartreano enfatiza la libertad humana arguyendo que la existencia precede a la esencia porque, en

---

3 "No hay duda de que todo esto implica un nuevo concepto de historicidad, una 'historicidad posthistoricista', menos preocupada de la H mayúscula o minúscula de la historia, que de reconocer y aceptar conceptualmente la complejidad de lo social, siempre más sincrónico, interdependiente, rico de nuevas potencialidades, y al mismo tiempo evasivo, difícil de descifrar, recurriendo a categorías familiares y experimentadas, pero preconstituidas y ciertamente, hoy, insuficientes" (Ferrarotti, 1990: 100).

primer lugar, el ser humano existe y luego se convierte en aquello que es. Esto no supone que la acción humana sea arbitraria, caprichosa, irracional o instintiva, sino que una existencia auténtica implica la responsabilidad por la propia vida, sin delegarla en ninguna autoridad exterior; negar esta libertad es actuar de mala fe o de manera inauténtica.

> La más rudimentaria de las conductas se tiene que determinar a la vez en relación con los factores reales y presentes que la condicionan y en relación con cierto objeto que tiene que llegar y que trata de hacer que nazca. Es lo que llamamos el proyecto (Sartre, 2004: 85).

En este sentido, la narrativa sartreana es lugar de articulación entre sujeto y política, entre teoría y compromiso. Como se dijo, Sartre aporta una teoría y una praxis de método antropológico que es regresivo-progresivo e histórico-genético. Está inspirado en la propuesta de Henri Lefebvre (1901-1991) para estudiar la realidad del mundo campesino mediante una fase de descripción fenomenológica y un doble movimiento, de regresión primero y de progreso después, con un ir y venir indispensable para el estudio de la realidad móvil de la que se trata. En Lefebvre también se inspira De Certeau para su elaboración de la teoría de las prácticas, concretamente en sus análisis de la antidisciplina de los consumidores en la vida cotidiana. Este paradigma de "vaivén" reflexivo está presente tanto en Paul Ricœur como en Michel de Certeau y se presenta como una de las metodologías más aptas para la investigación y exposición de los vaivenes propios de una vida humana.

Se ha enunciado que, tanto para Ricœur como para Sartre, la libertad y la responsabilidad humanas mediatizadas en el proyecto biográfico son parte constituyente de la narrativa o dialéctica vital, respectivamente. A continuación se retoman los aportes aludidos para la elaboración

de una propuesta metodológica que permita una narración biográfica particular, la propuesta como proyecto de esta investigación doctoral.

Modalidad de articulación propuesta

Este trabajo presenta un método biográfico original para la elaboración de un texto filosófico. Fue el que propuso la autora de este texto para su tesis doctoral "Espacio-tiempo en la existencia de Alice Domon (1937-1977). Una biografía filosófica". Se comparte aquí como un posible aporte para la escritura de otros itinerarios existenciales. El método a seguir está concebido como una *construcción* narrativa: proceso identitario abierto a la constante interrogación y búsqueda de sentidos de una subjetividad relatada. Ya en la primera parte de *Temps et Récit,* Paul Ricœur traslada al plano arquitectónico las categorías vinculadas con la triple mimesis: prefiguración, configuración y refiguración. "El acto de construir se da como equivalente espacial de la configuración narrativa mediante la construcción de la trama" (Ricœur, 2000: 194). Para Aristóteles, en *Poética,* la imitación (mimesis) es posible en la narración o en la actuación teatral (Aristóteles, 1448a). Escribir una biografía es una operación, una *mise en intrigue,* en la cual pueden unirse la explicación-comprensión hermenéutica con el método regresivo-progresivo dialéctico. Por ello, el aporte metodológico siguiente recoge los tres pasos de la hermenéutica ricœuriana en diálogo con la antropología de Jean-Paul Sartre. A pesar de las denominaciones utilizadas, no se pretende seguir puntual ni exhaustivamente la perspectiva de estos autores, sino elaborar con ellas una articulación metodológica para la escritura biográfica. Por ello, las fases que se plantean son las siguientes:

I. precomprensión/momento regresivo;
II. explicación-comprensión/momento progresivo; y
III. refiguración/momento regresivo-progresivo.

Estas se desarrollan a continuación.

Precomprensión/momento regresivo

En el movimiento inicial, se coloca al personaje en su contexto histórico y generacional.

> El tiempo biográfico como tiempo realista no puede dejar de ser incluido (de participar) en un proceso más amplio del tiempo histórico de una manera incipiente. La vida como biografía es imposible de concebir fuera de una época cuya duración, que rebasa los límites de una vida aislada, se representa, ante todo, mediante generaciones" (Bajtín, 2005: 209).

Este primer momento implica ubicar la historia narrada en un marco mayor, histórico, pluralmente humano, que está presente en la biografía de una persona singular y única, aún antes de su existencia. En lenguaje ricœuriano, este es el momento de la mimesis I o prefiguración, que implica la precomprensión de la experiencia de la vida cotidiana con sus cualidades prenarrativas. La trama integrará luego estos acontecimientos diversos de la historia y coordinará factores tan heterogéneos como las circunstancias o los caracteres con sus proyectos y motivos. En *Temps et Récit I,* Ricœur afirma que todo este proceso se apoya sobre tres rasgos principales: las estructuras inteligibles, las reservas simbólicas y el carácter temporal de la acción. Al comenzar la heurística biográfica, se tiene cierto conocimiento fragmentario del objeto que debe unirse al movimiento de una época, una tradición, un ambiente cultural y social; en definitiva, de un proceso histórico del que forma parte el individuo, aunque sin estar determinado por él. El método elabora progresivamente la biografía profundizando en la época y esta última ahondando en aquella. Según

Sartre, nada puede ser descubierto si primero no se llega tan lejos como sea posible en la singularidad histórica del objeto. Más aún, la historia biográfica que se selecciona para ser relatada está imbricada en otras historias, dichas y no dichas, recordadas y olvidadas, y es en este fondo común donde palpita y se engarza. El gesto del biógrafo será el de inclinarse para recogerlas y explicitarlas.

Para acceder a la intrínseca vinculación entre este momento totalizador y el siguiente paso analítico, esto es, para superar el tratamiento habitual de contexto-individuo en el relato de una vida, se incorpora el aporte de Mijaíl Bajtín por su categoría de *cronotopo.* Es una noción que toma de la física cuántica de Einstein para expresar la indisolubilidad entre las dimensiones del tiempo y el espacio y que excede la teoría de los géneros literarios, para devenir una auténtica noción filosófica. A partir de los cronotopos, como en su estudio de la plaza y la fiesta pública en Rabelais, Bajtín cuestiona dogmatismos tanto académicos como políticos, accediendo a dimensiones de lo humano *en* el análisis mismo de la obra literaria. Esta lectura del ser social en la conciencia individual y en su relación con el paisaje apunta a disolver la distinción entre texto y contexto, entre propiedades intrínsecas y extrínsecas de la obra literaria, como también lo marca Ricœur, situando los textos dentro de las propias profundidades de la vida de una época. Los rasgos de la mimesis que Paul Ricœur llama "esquematización" y "tradicionalidad" contribuyen particularmente a superar el prejuicio que opone un adentro y un afuera del texto (cf. Ricœur, 2009: 147 ss.). Por ello, esta categoría de la forma y del contenido con la que se hace referencia a la correlación esencial de las relaciones espacio-temporales tal como han sido asimiladas por la literatura (Bajtín, 2006: 237-238) es pertinente para el primer paso metodológico presentado.

Explicación-comprensión/momento progresivo

Luego de la selección de espacios y tiempos, de la búsqueda de signos, símbolos y textos que configuran "huellas" del pasado, del contacto con el estado de la cuestión y la selección de conjeturas, se pasa al momento de planteo de hipótesis y preguntas que preparan la tarea propiamente hermenéutica consistente en reconstruir la dinámica interna del texto-acción y restituir su capacidad de proyectarse mediante la representación de un mundo. Este es el momento progresivo y analítico de la situación de hecho, que implica la anticipación de sentido que se proyecta sobre lo que se intenta comprender, la mediación a través de la cual se vinculan y se articulan mimesis I y mimesis III. Es la etapa de configuración propiamente dicha. La intriga es el conjunto de combinaciones por las cuales se extrae una historia de los acontecimientos. Es la unidad inteligible que compone circunstancias, fines y medios, iniciativas o consecuencias no queridas. La inteligibilidad de esta operación está profundamente enlazada con su aptitud para construir un texto de filosofía *en* una biografía. Hay una capacidad de los lectores para seguir una historia, pero previamente hay sentidos puestos por el autor para construirla; es en medio de este diálogo donde el proceso de reflexión avanza y el conocimiento se construye.

El proceso estructurante de la intriga (mimesis II), como síntesis de lo heterogéneo, abarca diversos aspectos que la configuran como una concordancia discordante o discordancia concordante. En primer lugar, es la síntesis entre los acontecimientos múltiples y la historia completa. En segundo término, organiza circunstancias halladas y otras no deseadas, agentes y pacientes, interacciones personales conflictivas o pacíficas, éxitos y fracasos, entre otros. La reunión de todos los factores en una historia única hace de la intriga una totalidad a la vez concordante y

discordante. La configuración corresponde, en Ricœur, a una síntesis en la cual la obra se pone-en-intriga mediante códigos analizables.

La narración implica llevar una experiencia al lenguaje, un modo de estar en el mundo que pide ser dicho. Ese modo de ser y de estar pertenece a una persona individual que se proyecta y cuyas acciones son configuradas en el *como-si* de la obra literario-filosófica. El proyecto vital desemboca en lo que no ha sido aún, en la originalidad de la persona. Baste recordar los análisis de Simone de Beauvoir en la segunda parte de *Le deuxième sexe* y en *La Vieillesse* que presentan algunas experiencias de mujeres y de ancianos, respectivamente, que contradicen el estereotipo general. También Jean-Paul Sartre, en *L'idiot de la famille,* ejemplifica el momento subjetivo con las distintas situaciones y decisiones que Gustave Flaubert atraviesa y toma, a partir del largo trabajo de la superación de sus desvíos originales.[4] En *Questions de méthode,* durante su análisis dialéctico de lo subjetivo y lo objetivo, afirma que lo que han olvidado sus contemporáneos marxistas es que el hombre alienado no deja de ser *un* hombre, aunque lo reduzcan a la universalidad de una ideología de clase. Esta individualidad es asumida en la biografía cuya trama media entre estos acontecimientos o incidentes individuales y una historia tomada como una totalidad significante.

Refiguración/momento regresivo-progresivo

La narración es un modo de conocimiento que no se circunscribe a la configuración, sino que incluye también el proceso de lectura (o refiguración del texto por parte del lector), ya que el sujeto que lee conoce el mundo a través del texto en una auténtica "resurrección de sentidos", en

---

4 "El proyecto por medio del cual Flaubert, para escapar de la pequeña burguesía, se lanzará, a través de diversos campos de posibles, hacia la objetivación alienada de sí mismo y se constituirá ineludible e indisolublemente como autor de *Madame Bovary*" (Sartre, 2004: 128).

lenguaje bajtiano. Aunque se establece la *graphia* del *bios* elegido, se desecha la posibilidad de una verificación definitiva: queda plasmada la escritura en un texto, pero el pensamiento que suscita está transido de apertura, ya que el entrelazado narrativo es susceptible de continuas transformaciones, a pesar de su fijación, y permite la formulación de nuevas preguntas al lector. El yo refigurado implica una dialéctica que, luego de ser transferida de la trama al personaje y, posteriormente, de este al lector o lectora, puede recuperarse con una nueva esperanza de sentido.

> La dialéctica de la concordancia y de la discordancia, tras ser transferida de la trama al personaje y, posteriormente, de éste a uno mismo, puede recuperarse en ese momento con una nueva esperanza, si no de éxito, al menos de sentido (Ricœur, 1999: 223).

En mimesis III surge el poder reorganizador del relato, fuera de sí mismo, sobre la experiencia temporal y el orden práctico. Lo que se ha de interpretar en un texto es la propuesta de un mundo habitable en el que se puedan proyectar posibilidades propias en un proceso abierto que ninguna visión podrá concluir. Se produce la "fusión de horizontes" como elaboración de la situación hermenéutica que posibilite la constitución del ámbito de visión de generalidad superior para los problemas que presenta el pasado.

Por otro lado, el método sartreano es regresivo-progresivo e histórico-genético, en cuanto constituye un esfuerzo para volver a encontrar el presente, pero elucidado y comprendido. Volver al análisis regresivo, luego de la consideración del proyecto individual, conlleva la reconsideración del desarrollo de la vida para examinar la coherencia o incoherencia en la evolución de las acciones o elecciones. Esta nueva visión es la acción propia del oyente o del lector o lectora, que interviene activamente en la operación de

lectura, al seguir la historia biográfica, interpretarla y reflexionar sobre su presente, mientras se comprende en otro u otra que actualiza sus posibles.

El método biográfico propuesto

Se retoman ahora los pasos metodológicos esbozados anteriormente, precomprensión/momento regresivo, explicación-comprensión/momento progresivo y refiguración/momento regresivo-progresivo, denominándolos "prefiguración", "configuración" y "refiguración", respectivamente, para explicitar cómo pueden ser aplicados en la escritura de un texto biográfico.

Prefiguración

La comprensión de una vida se refiere a esta como parte de un movimiento de la historia y como esfuerzo teórico y práctico para situar a un ser humano. Una misma acción puede ser apreciada en niveles cada vez más concretos, a modo de espiral, con una serie de significados muy distintos. Esos sentidos superpuestos no son independientes, porque el movimiento que los ha unido en la vida es sintético y múltiple. El error que señala Sartre, consistente en reducir el significado vivido al simple y lineal enunciado que da el lenguaje (Sartre, 2004: 98-99), es superado por el camino largo del análisis de los símbolos de Ricœur. Hay determinados momentos y espacios históricos, como las experiencias de guerra, donde la no linealidad cobra características superlativas. Jean-Paul Sartre busca en la infancia de sus escritores biografiados el desgarramiento oculto del adulto, por un lado, y la manera concreta con que supo superar lo que se hizo de él o ella, por otro.

Configuración

"Lo que hay que intentar conocer es el origen de esa llaga *siempre oculta* y que se remonta, en todo caso, a su primera infancia. No será, creo, un mal punto de partida". Con estas palabras se expresa Sartre en el prólogo de *L'idiot de la famille I* para comenzar la biografía de Gustave Flaubert (Sartre, 1975: 9). Del entramado histórico, cultural y físico considerado anteriormente, se extrae el análisis del personaje principal de la biografía, se fija la mirada en el o la protagonista y se escribe su vida. Lo que surja de allí será una imitación o mimesis, con la riqueza que este término tenía para Aristóteles, superando la visión peyorativa platónica, ya que la imitación aristotélica implica creación y catarsis. En la *Poética*, todos los géneros y todas las especies del campo artístico comparten, como característica común, su naturaleza mimética. La concepción del arte como mimesis integra la herencia socrática que Aristóteles recibe a través de Platón.

Al pasar del orden de la acción al de la narración –segundo momento de la mimesis-, los términos de la semántica de la acción adquieren integración y actualidad. Integración porque términos tan heterogéneos como agentes, motivos y circunstancias se vuelven compatibles y operan conjuntamente dentro de totalidades temporales efectivas. En este sentido, la doble relación entre reglas de construcción de la trama y términos de acción constituye a la vez un vínculo de presuposición y una relación de transformación. Comprender una historia es entender a la vez el lenguaje del hacer y la tradición cultural de la que procede la tipología de las tramas. Actualidad en el sentido de que términos que solo tenían una significación virtual en el orden paradigmático –simple capacidad de uso- reciben una significación efectiva gracias al encadenamiento a modo de secuencia que la intriga confiere a los agentes, a su hacer y a su sufrir (Ricœur, 2009: 119).

Refiguración

Como ya se refirió, queda plasmada la escritura en un texto, pero el pensamiento que suscita está en movimiento y transido de apertura, ya que el entrelazado narrativo permite la formulación de nuevas preguntas al lector y es susceptible de continuas transformaciones a pesar de su fijación escriturística.

No existe ni la primera ni la última palabra, y no existen fronteras para un contexto dialógico (asciende a un pasado infinito y tiende a un futuro igualmente infinito). Incluso los sentidos *pasados,* es decir, generados en el diálogo de los siglos anteriores, nunca pueden ser estables (concluidos de una vez para siempre, terminados); siempre van a cambiar renovándose en el proceso del desarrollo posterior del diálogo. En cualquier momento del desarrollo del diálogo, existen las masas enormes e ilimitadas de sentidos olvidados, pero en los momentos determinados del desarrollo ulterior del diálogo, en el proceso, se recordarán y revivirán en un contexto renovado y en un aspecto nuevo (Bajtín, 2005: 392).

En este momento, pueden incorporarse, como momentos del trabajo filosófico interdisciplinario, aportes de metodologías cualitativas de las ciencias sociales, especialmente las antropológicas y etnográficas, tales como la observación participante, la entrevista en profundidad[5] y las historias de vida.[6] Se utiliza la noción de "etnografía" tanto en su acepción de 'enfoque' -una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos

---

5 "Por entrevistas cualitativas en profundidad entendemos reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros éstos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras" (Taylor y Bogdan, 1986: 101).

6 "La frase *metodología cualitativa* se refiere en su más amplio sentido a la investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable" (Taylor y R. Bogdan, 1986: 20).

sociales desde la perspectiva de sus miembros- como de 'método' -especialmente, la observación participante y las entrevistas no dirigidas-, pero no como descripción textual del comportamiento de una cultura particular (Guber, 2011).

La multiplicación de las instancias de narración multiplica las perspectivas de los narradores. De este modo, el texto se entrama coralmente, mediante los tres momentos metodológicos referidos anteriormente. Si se entiende por "mimesis" los modos en que las formas literarias representan la vida, por "narración", las operaciones que permiten que un hecho se organice en una trama, y por "relato", el texto que constituye la unidad discursiva mayor entre la vivencia temporal y el acto narrativo, la composición verbal o fábula se constituye en el texto biográfico.

Bibliografía

Bajtín, M. (2005), *Estética de la creación verbal*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Bajtín, M. (2006), *Esthétique et théorie du roman,* París, Gallimard.

Begué, M.-F. (2003), *Paul Ricœur: la poética del sí-mismo,* Buenos Aires, Biblos.

Bonilla, A. (2008), "La biografía como género filosófico: construcción de subjetividad, memoria y responsabilidad", *Stromata,* LXIV, n.° 1/2, 39-52.

Cragnolini, M. B. (1993), *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricœur,* Buenos Aires, Almagesto.

Ferrarotti, F. (1990), *La historia y lo cotidiano,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Guber, R. (2011), *La etnografía. Método, campo y reflexividad,* Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Klein, I. (2009), *La narración,* Buenos Aires, Eudeba.

Ricœur, P. (1977), *La metáfora viva,* Buenos Aires, Megápolis.
Ricœur, P. (1979), *History and Truth,* Northwestern University Press.
Ricœur, P. (1985), *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción,* Buenos Aires, Docencia.
Ricœur, P. (1986), *Política, sociedad e historicidad,* Buenos Aires, Docencia.
Ricœur, P. (1990), *Soi-même comme un autre,* París, Éditions du Seuil.
Ricœur, P. (1994), *Ética y cultura,* Buenos Aires, Docencia.
Ricœur, P. (1995), *Autobiografía intelectual,* Buenos Aires, Nueva Visión.
Ricœur, P. (1999), *Historia y narratividad,* Barcelona, Paidós.
Ricœur, P. (2000), *La memoria, la historia, el olvido,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Ricœur, P. (2001), *Le juste 2,* París, Ésprit.
Ricœur, P. (2007), *Vivant jusqu'à la mort,* París, Seuil.
Ricœur, P. (2008), *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica,* México, Fondo de Cultura Económica.
Ricœur, P. (2009), *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico,* México, Siglo XXI Editores.
Ricœur, P. (2010), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Sartre, J. P. (1968), *Baudelaire,* Buenos Aires, Losada.
Sartre, J. P. (1975), *El idiota de la familia/1. Gustave Flaubert desde 1821 a 1857,* Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
Sartre, J. P. (2003), *San Genet, comediante y mártir*, Buenos Aires, Losada.
Sartre, J. P. (2004), *Crítica de la razón dialéctica I: Teoría de los conjuntos prácticos* precedida de *Cuestiones de método,* Buenos Aires, Losada.
Sartre, J. P. (2005), *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología,* Buenos Aires, Losada.

Sartre, J. P. (2008), *Mallarmé. La lucidez y su cara de sombra,* Madrid, Arena.

Taylor, S. J. y R. Bogdan (1986), *Introducción a los medios cualitativos de investigación. La búsqueda de significados,* Buenos Aires, Paidós.

Viñoles, D. (2017), *Cartas de Alice Domon. Una desaparecida de la dictadura argentina,* Ushuaia, Ediciones Universidad Nacional de Tierra del Fuego UNTDF.

Viñoles, D. (2014), *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937-1977),* Buenos Aires, Ed. Patria Grande.

Sobre los autores

Margit Eckholt

Doctora en Teología Dogmática, profesora de Dogmática y Teología Fundamental en la Universidad Osnabrück. Allí es responsable de la Universidad en cuanto al contacto con universidades latinomericanas. Es presidenta del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, vicepresidenta del Instituto Internacional para Investigaciones en Misionología, vicepresidenta de la Sociedad Europea de Teología Católica. Algunas de sus obras son: *Frauen in der Kirche. Zwischen Entmächtigung und Ermächtigung* (2020), *Las iglesias pentecostales y los movimientos carismáticos en Guatemala y América Central, como desafío para la Iglesia católica* (2019).

Carina Gulino

Profesora en enseñanza primaria, profesora en Filosofía, licenciada en Ciencias de la Educación, diplomada en Educación e Investigación Universitaria (UNTDF), y maestranda en Educación (UNQ). Además, es profesora en UNTDF en los espacios curriculares: Introducción a la Filosofía; Lógica y metodología de las ciencias; Introducción al estudio de la sociedad, la cultura y el embiente; y Gestión del Curriculum I y II. Trabaja justo a María Martinengo en la propuesta- taller de filosofía *Reverberando*.

Laura Horlent

Antropóloga por la UBA, especialista en Docencia Universitaria por la UNP, doctoranda UBA/ EHESS, y profesora de las asignaturas Antropología y Sociología de la Cultura

en UNTDF. Trabaja actualmente en el análisis de las construcciones discursivas sobre los *Selk'nam* producidas por los agentes de la colonización en Tierra del Fuego entre fines del siglo XIX y principios del XX. Ha publicado diversos artículos sobre temas vinculados a la historia de Tierra del Fuego y a la formación de representaciones e imaginarios.

Tomás Klemen

Profesor en Letras por la UBA. Cursa la Maestría en Análisis del Discurso en la misma universidad. Es docente de Semiología en el CBC-UBA, e integrante de proyectos de investigación subsidiados por la UBA y la ANCPYT, dirigidos por la Dra. María Alejandra Vitale, sobre archivos de la represión en Argentina. Su investigación se centra en la imbricación entre el discurso político y el religioso en la producción discursiva del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y en su vigilancia por parte de los servicios de inteligencia.

María Martinengo

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur, en 2008, docente regular en las cátedras Teoría Política I y Debates Políticos Contemporáneos en la UNTDF. Fue directora del Museo Fueguino de Arte (2012-2016), y se formó en cursos independientes y de posgrado en Gestión Cultural. Realiza actividades de gestión, producción artística y divulgación, tanto en el ámbito de la universidad como en articulación con otras instituciones y espacios autogestivos de Tierra del Fuego.

Carla Narbaiza

Magíster en Geografía por la UPTC-IGAC, en Bogotá, ingeniera en Recursos Naturales y Medio Ambiente por la Facultad de Cs. Exactas y Naturales de la UNLPam, en

Santa Rosa, Argentina, becaria de investigación por ICALA, Universidad de Osnabrück, en Alemania, y becaria académica para estudios de posgrado de la OEA. Se desempeñó como docente investigadora adjunta exclusiva por más de 5 años en el Instituto de Cs. Polares, Ambiente y Recursos Naturales de la UNTDF. Actualmente se dedica a la investigación independiente.

Silvina Romano

Doctora en Derechos Humanos: Retos Éticos, Sociales y Políticos por la Universidad de Deusto, en España, magíster en Economía y Desarrollo Industrial por la Universidad Nacional de General Sarmiento, licenciada en Economía por la Universidad de Buenos Aires, y profesora regular en la UNTDF. Dirige proyectos de investigación y extensión en temas vinculados a desarrollo territorial y recursos naturales en la provincia de Tierra del Fuego, la Antártida e Islas del Atlántico Sur.

María José Rossi

Doctora en Filosofía por la Università degli Studi di Torino, en Italia, profesora regular de Filosofía (FCS, UBA), e investigadora categ. I (CIN) en Inst. de Estudios de A. Lat. y el Caribe (IEALC). Dirige el proyecto UBACyT "Para una hermenéutica latinoamericana y caribeña del siglo XXI". Es coeditora de *Relecturas. Claves hermenéuticas para la lectura de textos filosóficos* (Eudeba, 2013), *Este no es un injerto. Ensayos sobre Hermenéutica y Barroco en América Latina* (Miño y Dávila, 2017) y *Polifonía y contrapunto barrocos: M. de Giorgio, J. Lezama Lima, W. Bueno* (Teseo, 2020).

Diana Viñoles

Doctora en Filosofía por la UBA, doctora en Historia y Civilizaciones por la École des Hautes Études en Sciences Sociales, en París, profesora regular de Filosofía, Epistemología y Metodología de la Ciencia en la UNTDF, directora del proyecto PIDUNTDF "Prácticas del espacio: procedimientos de la creatividad científica", y autora de *Cartas de Alice Domon. Una desaparecida de la dictadura argentina* (2017) y *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937-1977)* (2014).

María Alejandra Vitale

Doctora en Lingüística por la UBA, posdoctorado en Estudios Lingüísticos por la Universidad Federal de Minas Gerais, en Brasil, y profesora en la Facultad de Filosofía y Letras y el Ciclo Básico Común de la UBA. Dirige investigaciones subsidiadas por la UBA y la ANPCYT sobre archivos de inteligencia desde el análisis del discurso. Es autora, entre otros, de *Prensa escrita y golpismo en la Argentina (1930-1976),* (Eudeba, 2015), *Vigilar la sociedad. Estudios discursivos sobre inteligencia policial bonaerense* (Biblos, Bs. As., 2016) y *Rutinas del mal. Estudios discursivos de archivos de la represión* (Eudeba, en prensa).