Compiladores: Melisa Jordá - Ariel Gutierrez

"III Jornadas de Divulgación de Proyectosde Investigación en Filosofía"

effha
EDITORIAL

III Jornadasde Divulgación de Proyectos de Investigación en Filosofía

COMPILADORES

Melisa Jordá

Ariel Gutierrez

Actas de las III Jornadas de Divulgación de Proyectos de Investigación en Filosofía / compilación de Melisa Fátima Jordá; Ariel Gutiérrez. - 1a ed - San Juan: Universidad Nacional de San Juan. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 2023.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-605-932-3

1. Filosofía de la Educación. I. Jorda, Melisa Fátima, comp. II. Gutiérrez, Ariel, comp. III. Título.
CDD 370.1

ISBN 978-950-605-932-3

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Rector: Mag. Ing. TADEO BERENGUER

Vicerrectora: Dra. ANALÍA PONCE

FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES

Decana: Mag. Myriam ARRABAL

Vicedecano: Prof. Marcelo VASQUEZ

Secretaria de Extensión Universitaria: Mag. Patricia BLANCO

Editor: effha

Jefa Departamento de Publicaciones: DG. Ana VIDELA

Publicación autorizada por el Consejo Editorial de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes

Edición: Primera

ISBN: 978-950-605-932-3

JORNADAS DE DIVULGACIÓNDE PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA

Director Instituto de Filosofía

Dr. Julio Alejandro Paez

Secretaria

Nélida Visedo

Comité Organizador III JORNADA DE DIVULGACIÓN DE PROYECTOS EN FILOSOFÍA

Diego Garcés

MiriamLucero

Julio PáezRaúl

Videla Ana Luz

Santiago Pereyra Nouveliere

Marina Pérez

Francisco Cerdera

Melisa Jordá

Ariel Gutiérrez

Andrés López

Jesica Ortiz

INDICE

PRÓLOGO 10

PROYECTOS Y PONENCIAS

Proyecto: "¿Alma versus Cerebro?: un debate acerca del origen de la experiencia mística". 14

Dirección: Dra. Patricia Ciner

Codirección:Dr.MarceloPoblete

Antropología de la Conciencia: una perspectiva de análisis desde la Conciencia Histórica-Ambiental *.....16*

Mauro Jesús Doña López

Analía Fernández Rodríguez

Alejandra Beatriz Bira

Bases Epistemológicas De La Espiritualidad. Comentarios Sobre "Del Reloj A La Flor De Loto", Obra De Ana MaríaLlamazares……*21*

Susana Villalonga

Marianela Pedrozo

Marcelo Poblete

El Concepto De Inteligencia Espiritual *28*

Juan Samat

Inteligencia Espiritual *34*

Juan Samat

Yanina Samat

Silvana Campos Adarvez

Proyecto: "El compromiso de la universidad con la promoción de la innovación en la formación deprofesionales universitarios" 45

Dirección: Dra. Liliana Martínez

Codirección Mag. Nirva Carestia

Hacia La Sustentabilidad Ecológica Del Hacer Y Del Saber *47*

M. Cristina Laplagne Sarmiento

Liliana Beatriz Martínez Dávila

Nirva Carestia

Rémoras De Victorias Antiguas E Incertidumbre Abismal En La Complejidad Sistémica *52*

María Cristina Laplagne Sarmiento

Liliana Martinez Dávila

Proyecto: "El neoliberalismo como modo de vida: entre el modelo "empresa" y el dispositivo "competitividad" 57

Dirección: Dra. Beatriz Podestá

Co-dirección: Dr. Adrián Cangi

Healthy influencers: invenciones de otras éticas y políticas en torno a lo alimentario *59*

Evelin Paez

Una lectura posthumanista sobre el problema de la cuestión animal en la ontología fundamental deMartín Heidegger *66*

Mariano Exequiel Moreno

La constitución de las identidades políticas en la teoría de E. Laclau. Una alternativa a la racionalidad neoliberal *73*

Facundo Massa

Proyecto: "ORIENTE Y OCCIDENTE: Miradas plurales, dominación y subordinación". 79
Dirección: Mag. Cristian Espejo
Codirección: Mag. Claudia Ciani
Egipto y los Hermanos Musulmanes: una mirada desde occidente *81*
Claudia Ciani
Sadat en el Knesset 1977: ¿ Un/a idea/discurso equívoco?..... *87*
Cristian Espejo Rovelli
Licurgo y Demades, sus discursos e influencia en la Atenas del siglo iv a.c a partir de la nueva historiaintelectual. notas y aportes para su estudio *94*
Iñaki Saharrea
El encuentro entre dos mundos: Al-Kamil Al-Malik y Francisco de Asís *101*
Juan Ignacio Garcia
Arabia Saudita, Irán, Turquía y el nuevo conflicto intraislámico..... *108*
Lisandro Daniel Coria Blarasin
China, La Construcción De Una Superpotencia *117*
Melisa Fernández
Una vez más, un conflicto en el Cercano Oriente..... *126*
Silvina López Ríos

Proyecto: Tomar la palabra: ejercicios y experiencias crítico situadas para la enseñanza de la filosofía y otras disciplinas.....136
Dirigido: Esp. Javier Gil
Codirigido: Lic. Marina Pérez
Acción, Acontecimiento en el Teatro..... *138*
Pizarro Ariel Omar
El aula, espacio de encuentro donde circula la palabra..... *144*
Laura Alejandra Chaves
Patricia Roxana Fuentes
Laboratorio educativo: cuerpo, máscara y alotropía una experiencia escénica con población con diversidad funcional *148*
Juan Camilo Rodríguez Varela
Pensamiento, Juegos de lenguaje y Mundo compartido *154*
Marina A. Pérez
Los aportes pedagógicos y sociopolíticos de la UNESCO para democratizar el acceso al conocimineto en tiempos pandémicos *159*
Mario Gutiérrez
Jugar/pensar: un diálogo entre la literatura y filosofía con niños y jóvenes *164*
Carina Maza
Agustín Ortega
Osvaldo Nuñez
Educación Sexual Integral. La categoría "cuerpo" en las prácticas escolares del nivel primario en la provincia de San Juan..... *170*
Natalia Celina Montaña Naveda

Proyecto: "Intervenciones estético-políticas en el Museo" 177
Dirección: Dr. Julio Paez
Codirección: Lic. Miriam Lucero
La muestra del objeto histórico como político *181*

Julio Alejandro Paez
Presentación de libro: Experiencias Alegóricas. Alegorías contemporáneas. El caso de la colección del Museo Historico Provincial Agustín Gnecco *185*
Miriam Lucero
Los 'objetos' y la muerte. Aportes de la perspectiva de Gilles Deleuze de los años ochenta al MHPAG. *189*
Miriam Lucero
Abordajes en torno al concepto de 'experiencia' en el periodo juvenil de Walter Benjamin (1910-1924) *196*
Santiago Agustin Pereyra Nouveliere
Sentido del objeto histórico *202*
Ariel Gutierrez

CONICET 212
Los supuestos teórico-metodológicos de Arturo Roig para la reconstrucción del pensamiento latinoamericano *213*
Ana Carolina Luz
Morfología de la invención y gramática del salto: derroteros filosóficos del Caribe contemporáneo ... *219*
Carlos Aguirre Aguirre
Narrativas culturales departamentales. Valle Fértil en perspectiva: Singularidades del hacer estado en un departamento sanjuanino *227*
Diego Garcés
La memoria en Emmanuel Lévinas *238*
Melisa Jordá

El Instituto de Filosofía, de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes (UNSJ), presenta la publicación digital de las “III Jornadas de Divulgación de Proyectos de Investigación en Filosofía” realizadas en la ciudad de San Juan los días 26, 27 y 28 de mayo de 2022. Estas Actas contienen una selección de 32 ponencias y un prólogo. Queremos agradecer el apoyo brindado por las autoridades de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, de la Universidad Nacional de San Juan, y, en particular al„Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación‟ (FFHA-UNSJ), a la “Secretaría de Investigación y Creación” (FFHA-UNSJ) y a la “Secretaría de Extensión Universitaria” (FFHA-UNSJ).

PRÓLOGO EDICIÓN DE TEXTOS ESCOGIDOS

Las “III JORNADAS DE DIVULGACIÓN DE PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA”, que se realizaron en la Ciudad de San Juan, República Argentina entre los días 26 y 28 demayo de2022, fueron organizadas porel Instituto de Filosofía (FFHA), con el apoyo del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación (FFHA), de la Secretaría de Extensión Universitaria (FFHA) y de la Secretaría de Investigación y Creación (FFHA).

Estas JORNADAS fueron una continuidad de las dos anteriores, realizadas en los años 2015 y 2017. Su finalidad principal fue dar a conocer a estudiantes y colegas de Filosofía, a la comunidad de nuestra Facultad y Universidad, lo mismo que al público interesado, lo que se estaba investigando y produciendo en el IDEF (Instituto de Filosofía). Este año nos encontraba transitando el tercer año de los Proyectos CICITCA, y el Instituto contaba con seis de ellos, además de un Proyecto Interno y otro de CONICET. En estos trabajan Docentes, Estudiantes y Becarios de distinto orden -CONICET (Doctoral y Postdoctoral), CICITCA y CIN-; todos ellos conforman una masa crítica importante que está produciendo, por lo cual éstas ‘III Jornadas’se presentaban como un espacio-tiempo favorable para dar a conocer dicha producción, concretando un objetivo específico e importante de la UNSJ que es el de *Transferir* y *Difundir* los conocimientos propios de la actividad científica y académica.

En esta Transferencia los investigadores del IDEF proponen un diálogo interdisciplinar con una pluralidad de líneas teóricas y epistemológicas que la Filosofía es capaz de convocar, ellas son la consecuencia de una política que el IDEF propone, desde hace ya bastante tiempo, lacualconsisteenconcretarunespacio alentadordeldiálogo y laaperturaadistintaslíneas de investigación. En la actualidad, los caminos transitados son los de la Biopolítica que explora los procesos de subjetivación del neoliberalismo en distintos dispositivos que pretenden ser desactivados a través de nuevas composiciones político-afectivas de la vida; los de la Fenomenología de la Religión que propone un diálogo con los aportes actuales de la neurociencia sobre el alma, pero desde una mirada más amplia; los de la Epistemología que profundiza en las actuales praxis epistémicas poniendo el acento en prácticas contrahegemónicas, liberadoras y emancipatorias; los de la Historia que toma metodológicamente la Historia de las Ideas para explorar nuevos sentidos en la relación Oriente-Occidente; los de Ciencias de la Educación que estudia las prácticas de conocimiento universitario y su vinculación con nuevas propuestas pedagógicas; los de la Enseñanza de la filosofía que propone nuevas prácticas para una filosofía del acontecer que toma la palabra

como herramienta crítica; los de la Estética que ensaya nuevas intervenciones estético- políticas en los museos para generar nuevos procesos de subjetivación contrahegemónicos; y, por último, los de las Teorías Decoloniales que intenta desnaturalizar las subjetividades colonizadas en la producción y circulación de conocimientos. A estas líneas se suman las investigaciones particulares, en sintonía con los Proyectos mencionados, desarrolladas por distintos Becarios.

Como particularidad de estas Jornadas se incorporó, como Unidad Ejecutora de la misma, al Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación con la clara intención de introducir formalmente a la docencia en filosofía, y en particular a los estudiantes, en el conocimiento y la práctica de investigación, dando a conocer y promoviendo su postulación a distintas becas de investigación.

En cuanto al contenido de las presentes Actas, que fueron compiladas, revisadas y editadas por la Lic. Melisa Jordá y el Prof. Ariel Gutierrez, se encuentra organizado en dos partes: la primera referida a los becarios que tienen como lugar de trabajo el IDEF y, la segunda, con los proyectos de Investigación que se desarrollan en el IDEF; estos últimos están separados y cada uno consta de su resumen como de la agrupación de sus investigadores y directores.

Como Director del IDEF y Coordinador General quiero agradecer a cada participante que aportó con su trabajo para cumplir con el objetivo propuesto para las Jornadas. También extender la gratitud a las autoridades de la UNSJ y de la FFHA, que además se hicieron presentes en la inauguración con discursos de bienvenida en la persona de la Vicerectora de la UNSJ, Dra. Analía Ponce, y de la Decana de la FFHA, Mag. Miriam Arrabal.

Cabe destacar que las autoridades de la FFHA nos brindaron las comodidades de lasala de audio y video, cuya asistencia técnica en las personas de José Tello y Marcelo Fernández fue imprescindible para la transmisión online de las jornadas, lo mismo agradecer el apoyo logístico de Emilse Vila y de la Lic. Marina Pérez.

Estas Jornadas hubieran sido imposibles sin el apoyo incondicional de nuestra secretaria Nélida Visedo (y ayudantes Facundo Massa y Santiago Nouvelliere) y de lasUnidades ejecutoras que acompañaron al IDEF en las personas de la Mag. Rosa Garbarino (Secretaria de Investigación y Creación, FFHA), Mag. Patricia Blanco (Secretaria de Extensión Universitaria), Lic. Analía Videla (Directora del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación) y Mag. Andrés López (Subdirector del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación).

Un lugar destacado lo ocupa la Comisión Organizadora, que a su vez se subdividió en distintas Comisiones, en ella agradecer: Lic. Jésica Ortiz (Docente-Investigadora IDEF), Lic. Raúl Videla (Docente-Investigador IDEF), Lic. Miriam Lucero (Docente-Investigadora IDEF), Lic. Melisa Jordá (Docente-InvestigadoraIDEF), Lic. Marina Pérez (Docente-InvestigadoraIDEF), Lic. Diego Garcés (Becario CONICET), Mag. Ana Luz (Becaria CONICET), Prof. Ariel Gutiérrez (Investigador IDEF), Mag. Andrés López (Docente-Investigador IDEF), Santiago Nouveliere (Estudiante Adscripto IDEF) y Francisco Cerdera (Estudiante-Investigador).

Por último, no quiero olvidarme de los directores y codirectores de Proyectos de Investigación que siempre están presentes y dan su apoyo e incentivan la realización y la presentación en las Jornadas: Dra. Liliana Martínez (FFHA-UNSJ), Mag. Nirva Carestia (FCEFyN- UNSJ), Dra. Patricia Ciner (FFHA-UNSJ), Dr. Marcelo Poblete (FFHA-UNSJ), Dra. Beatriz Podestá (FFHA-UNSJ), Dr. Adrián Cangi (UNDAV), Dra. Analía Ponce (FFHA-UNSJ), Dr. Esteban Vergalito (FFHA-UNSJ), Dr. Alejandro De Oto (CONICET-UNSJ), Dr. Julio Paez (FFHA-UNSJ), Lic. Miriam Lucero (FFHA-UNSJ), Dra. Cristian Espejo (FFHA-UNSJ), Mag. Claudia Ciani (FFHA-UNSJ), Esp. Javier Gil (FFHA-UNSJ) y Lic. Marina Pérez (FFHA-UNSJ).

Julio Paez

PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN

PONENCIAS DE LOS INTEGRANTES DE PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN PERTENECIENTES AL INSTITUTO DE FILOSOFÍA DE LA FFHA-UNSJ

¿ALMA VERSUS CEREBRO?: UN DEBATE ACERCA DEL ORIGEN DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

DIRECCIÓN: PATRICIA CINER

CODIRECCIÓN: MARCELO POBLETE

Proyecto: ¿Alma versus Cerebro?: un debate acerca del origen de la experiencia mística.

Dirección: Dra. Patricia Ciner

Codirección: Dr. Marcelo Poblete

Este proyecto de investigación está dirigido a profundizar en una cuestión, que parece haber dividido a especialistas en Neurociencias y Fenomenología de la Religión. Nos referimos a la existencia o no de una entidad que trascienda el compuesto psicofísico y a la que las tradiciones espirituales más antiguas de la humanidad han dado diversos nombres, pero siempre con una significación análoga: atman, alma, corazón, etc. Nuestra reflexión no pretende de ninguna manera desacreditar los inmensos aportes que han proporcionado las Neurociencias en el conocimiento del funcionamiento del cerebro humano, tan solo intenta aportar una mirada más amplia y que pueda también incluir los indiscutibles aportes de una disciplina como la fenomenología de la Religión. El punto de inicio de este apasionante debate, será justamente la búsqueda de una explicación sobre el proceso que lleva al ser humano, a alcanzar esa vivencia por la cual, en palabras del gran místico del siglo III Plotino, "es menester desechar reinos y mandos sobre la tierra entera, el mar y el cielo" , etc. Llamaremos mística a esa experiencia, en razón de que el significado etimológico de la palabra (de la raíz griega my que significa cerrar los ojos o los labios), remite a la posibilidad de instalarse en la Unidad y relacionarse de una manera directa con lo divino en sus múltiples formas de manifestación cultural, trascendiendo así el tiempo, el espacio y toda visión fragmentaria de la realidad. A tal fin, analizaremos el paradigma y los supuestos epistemológicos en que se apoyan las neurociencias, señalando las diferencias y los puntos de encuentro con la fenomenología de la religión.

Antropología de la Conciencia: una perspectiva de análisis desde la Conciencia Histórica-Ambiental

Mauro Jesús Doña López
Analía Fernández Rodríguez
Alejandra Beatriz Biral

Resumen

En la ejecución del proyecto de investigación "¿ALMA VERSUS CEREBRO? Un debate abierto acerca de la experiencia mística", se analizó lo expresado por la Antropóloga y Epistemóloga Ana María Llamazares en su libro "Del reloj a la flor de loto" dónde se examina la crisis contemporánea y el cambio de paradigma centrado en el trabajo de la conciencia para comprender qué está sucediendo. Es así como la conciencia nos permitirá reflexionar acerca de los cambios y hacia dónde se quiere llegar.

Desde la conciencia histórica-ambiental se pretende orientar la vida humana en su evolución temporo-espacial de su mundo y de sí mismos, generando una protección de recursos naturales y humanos en pos del futuro de la humanidad. Ser conscientes del daño que están causando las formas de consumo, como así también, las actividades de las grandes industrias debe ser un tema de amplio debate. Debe ser impulsado por la renovación de una conciencia histórica-ambiental más sostenible y amigable con nuestro medioambiente.

En el presente trabajo se analiza la conceptualización referida a la Conciencia histórica y ambiental, teniendo en cuenta los cambios de paradigmas que ocurren en la actualidad a la luz de la Antropología de la Conciencia, tomando como referencia lo expresado por la Antropóloga y Epistemóloga Ana María Llamazares en su libro "Del reloj a la flor de loto".

Como resultado de la crisis de paradigmas que se produce en el mundo de hoy, es fundamental crear una conciencia histórica y ambiental más abarcadora de los distintos problemas políticos, sociales, económicos, históricos para atravesarlos como comunidad.

Generar una concientización histórica- ambiental, permite reconocer errores del pasado para enfocarse en las soluciones posibles de los problemas del presente. Sin dejar de lado que, lograr una mayor conciencia ambiental significa que se actúe en pos de la humanidad, construyendo sociedades más igualitarias, ecológicas y protectoras de sus recursos naturales.

Antropología de la Conciencia

La antropóloga y epistemóloga Ana María Llamazares en su obra "Del reloj a la flor de loto" analiza la crisis contemporánea y el cambio de paradigma. Se entiende por paradigma al conjunto de ideas y valores de sentir el mundo y actuar en el mundo.

La crisis contemporánea atraviesa de arriba abajo, de Occidente a Oriente, por ello es importante el trabajo de la consciencia, comprender qué está sucediendo ya que hay cambios y se busca algo distinto. Es necesario reflexionar acerca de estos cambios y hacia dónde se quiere llegar.

El cambio sucede y necesita de los sujetos dotados de consciencia y voluntad que conocen y actúan conforme a sus propios designios. Todo está conectado; el interior con el exterior. Por lo tanto, si se toma consciencia se avanza sobre el cambio.

Se debe tomar conciencia para comprender y transformar, por ello es apropiado expresar que se está atravesando una crisis. Estar en crisis es estar cambiando, pero, no es el fin del mundo.

Crisis y cambio son dos caras de la misma moneda. En la crisis se piensa de una manera nueva, viejos problemas con un vuelco de la percepción donde hay un cambio de la valoración y las emociones que moviliza. Así la crisis se presenta como la dialéctica entre la muerte y el renacimiento porque lo viejo debe morir para que renazca algo nuevo.

Por ello, surge el camino del darse cuenta y del querer hacer algo en donde se deberá aprender a vivir en crisis y con las emociones tales como desconfianza, falta de valentía, inseguridad, entre otras. El cambio ocurre más allá de la voluntad.

Ante la crisis y el camio se debe dar una comprensión integradora transformadora, es decir un proceso cognitivo integral, una comprensión intelectual, un cambio de mentalidad con una comprensión que integra las emociones. El conocer da lugar al saber, al cambio de conciencia con una forma integral de conocimiento. Esto supone integrar cuerpo, mente, espíritu y corazón, es decir una participación plena del sujeto transformador ya que conocer es aprender, es un encuentro transubjetivo.

Esta forma integral del conocimiento es objetivo de la Epistemología holística-participativa, planteo metodológico de la transdisciplinariedad con sus características de rigor, apertura y tolerancia para evitar la fragmentación en el cambio de paradigma y apertura de conciencia.

Conciencia Histórica

Se puede interpretar la conciencia histórica de tres maneras:

- Como Autoconciencia: que tiene el sujeto, ya que sabe que es un ser temporal y creador de historia. El situarse permite que experimente la gratitud de su propio ser y la libertad de su propio querer ser.

Al vivir en un momento particular se da cuenta que no se pertenece, si no que otros lo han precedido y han preparado todo lo que está viviendo.

- Como Percepción de un sentido histórico: como un ver y un saber inmediato de una tensión constante hacia una realización. Impulsa a la búsqueda de un cierto equilibrio entre la fragmentalidad de los sucesos y la totalidad que los ignora.
- Como aquello que permite un conocimiento histórico: que en el estudio y entendimiento del pasado impone al historiador un horizonte amplio, éste camina hacia el pasado cargado de presente y de todo su carácter problemático, interpreta lo que ha constituido historia a la luz del tiempo en el que vive.

Se puede decir que la conciencia histórica es una invitación a tomar en consideración el estar constantemente insertos en la historia, al punto de que no podremos comprendernos sin calificarnos como "personas históricas".

Las sociedades tienen conciencia que ayuda a relacionar el pasado con el presente, la finalidad de ello es hacer hincapié en lo que la sociedad ha construido sobre el presente, el futuro y formar capacidades para pensar en futuros alternativos o actuar en consecuencia con responsabilidad y compromiso social, es por ello que es por demás importante la conciencia histórica en la formación de sujetos.

En palabras de Rüssen (2005) "El tiempo debe hacerse inteligible, reflejando su experiencia como una forma de interpretación, el tiempo adquiere sentido y adquiere una característica significativa: el tiempo se convierte en Historia."

En pleno Siglo XXI se vuelve imperiosa la necesidad de desarrollar conciencia histórica para fortalecer y recuperar a los hombres de este siglo.

Hay que recuperar la presencia de la historia en el mundo de la subjetividad de las personas desde su propia cotidianeidad. La presencia de la historia es la que nos va a permitir respondernos si hoy, Siglo XXI, somos mejores o peores sujetos que hace cien años atrás.

Conciencia ambiental

Los efectos del cambio climático, que a la vista están, plantean un desafío mundial, cambiar la perspectiva, repensar la relación sociedad-naturaleza y mejorar aquellas prácticas cotidianas que perjudican y modifican el medioambiente.

Para lograr estas transformaciones se debe adquirir una mayor concientización histórica-ambiental. La utilización de ambos términos es fundamental, ya que ser concientes ambientalmente implica conocer aquellos fenómenos naturales que componen un ecosistema, como así también, inmiscuirse en el proceso histórico que dio origen o modificó dicho ecosistema.

En la actualidad, la Historia Ambiental como una línea de investigación que ya lleva varias décadas de desarrollo en países de lengua anglosajona y que está tomando mayor impulso en Latinoamérica, ha planteado la necesidad de construir una mejor "concientización", que sea transversal a los problemas ambientales que afectan al continente. Situaciones diversas que se vienen sucediendo en distintas regiones de Latinoamérica como, por ejemplo: deforestaciones, incendios forestales, quema de campos, sequía, inundaciones, contaminación industrial y urbana, entre otras cosas, llevan a repensar, obligadamente, nuestra relación con la naturaleza.

La Historia permite establecer un punto de partida, que ayuda a tener una mejor comprensión sobre las transformaciones que ha sufrido un determinado ecosistema, además, de entrever, las razones económicas, políticas, sociales y culturales que influyeron en esa modificación.

Según Zarrilli (2012) "todas las sociedades modifican de una u otra manera la naturaleza, dado que viven en ella y extraen de ella los recursos necesarios para subsistir y crecer; sin embargo, las sociedades desarrolladas han llevado estas transformaciones hasta extremos que están provocando un proceso de degradación intenso, con fuertes elementos destructivos" (p. 5).

Es por ello que, para revertir esta situación, se debe crear nuevas conceptualizaciones relacionadas con la "memoria colectiva" para ser concientes del daño causado por las prácticas cotidianas y las formas de consumo de nuestra sociedad actual.

Por último, las operaciones llevadas a cabo por las industrias petroquímicas, metalúrgicas, madereras, mineras, entre otras, deben ser temas de amplio debate. Los impactos ambientales generados por las mismas deberían ser acceso gratuito y abiertos al público en general.

Consideraciones finales

La responsabilidad de cada ser humano es su propia transformación personal; porque es un cambio en sí mismo, un cambio en el mundo interno de cada hombre. El cambio externo es una consecuencia natural del cambio interno. La transformación personal es un camino de mucho compromiso porque en un determinado punto se hace imperioso volcar hacia los demás todo lo que se logra en sí mismo. Esto es una revolución silenciosa, sin violencia, sin engreimientos. Así se dará un cambio de conciencia colectiva.

La conciencia histórica ayudará a entender la suma de operaciones para interpretar la experiencia de temporal evolución. Ésta la convierte en conciencia temporal y colaborará para relacionar el pasado con el presente con las ideas o ideales y con los cambios que se involucran y hacia dónde se desea llegar.

Por ello, conocer el espacio que se habita implica darle la importancia que merece, ser cocientes de aquello que se tiene, su vida útil y posibles problemáticas, a las que deberá enfrentarse, será posible si entre todos, se construye y mejora la conciencia histórica-ambiental.

Bibliografía

- ARAMAYO, Roberto y otros, El individuo y la Historia. Barcelona, Paidós, 1995.
- ARRILAGA TORRENS, Rafael, Introducción a los problemas de la historia. Madrid, Alianza, 1982.
- BLOCH, Marc, Apología para la historia o el oficio de historiador. México. F.C.E. 1998.
- FONTANA, Josep, Historia. Análisis del pasado y proyecto social. Barcelona, Crítica, 1982.
- Gadamer, Hans-Georg. El problema de la conciencia histórica. Madrid: Tecnos, 1993.
- Halbwachs, Maurice. La memoria colectiva. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- Kocka, Jürgen. Historia Social y Conciencia Histórica. Madrid: Marcial Pons HistoriaBiblioteca Clásica, 2002.
- GUADAGNI, A., CUERVO, M. El cambio climático: un desafío mundial. El Ateneo, 2017.
- LLAMAZARES, Ana María, Del reloj a la flor de loto**.** Buenos Aires, Del Nuevo Extremo, 2013.
- LLAMAZARES, Ana María, Epistemología holística: una herramienta para ampliar la consciencia, en Revista Kaleidoscopio. Bolívar, Universidad Nacional de Guayana, 2012.
- LLAMAZARES, Ana María, Hacia una nueva antropogénesis: trascender el dualismo desde una visión holística, en Revista CLAR. Bogotá, Confederación Caribeña y Latinoamericana de Religiosos, 2014.
- Rüsen, Jörn., El desarrollo de la competencia narrativa en el aprendizaje histórico. Una hipótesis ontogenética relativa a la conciencia moral. Propuesta Educativa No. 7 (1992): 27-36.
- VILAR, Pierre, Introducción al análisis del vocabulario del análisis histórico. Barcelona, Crítica, 1980.
- ZARRILLI, A. Por una Historia Ambiental Latinoamericana. Aportes para el estudio de la sociedad y la naturaleza en la era del Antropoceno. Teseo, 2012.
- ZARRILLI, A. Historia, política y gestión ambiental. Perspectivas y debates. Imago Mundi, 2012.

Bases Epistemológicas De La Espiritualidad. Comentarios Sobre "Del Reloj A La Flor De Loto", Obra De Ana María Llamazares

Dra. Susana Villalonga
Ing. Marianela Pedrozo
Dr. Marcelo Poblete

Resumen

En nuestra presentación intentaremos exponer de modo sucinto algunas conclusiones obtenidas a partir de la lectura y el análisis del maravilloso libro Del reloj a la flor de loto, de Ana María Llamazares, investigadora de CONICET. Precisamente, la antropóloga argentina, describe, en esta obra iluminadora, cómo la presunta crisis de paradigmas no es más que una oportunidad de cambio, un salto cualitativo epistemológico en las distintas áreas del conocimiento. Sorprendentemente, dicha transformación se comenzó a gestar hace unas pocas décadas, desde el interior mismo del discurso científico ante el fracaso del paradigma mecanicista moderno, para responder a fenómenos nuevos que surgían, tanto en la física como en las matemáticas; en la biología como en la ecología; así como en otras disciplinas científicas. Desde que Werner Heisenberg declarara el principio de incertidumbre, en 1927, comenzó a gestarse una innovadora transformación epistemológica que fue generando nuevas teorías y enfoques que nos proporcionaron indicadores que revelan en detalle las limitaciones científicas que se encuentran en el exangüe paradigma mecanicista moderno. Simultáneamente, Llamazares en su obra desarrolla las bases epistemológicas de un nuevo paradigma más relacional y no-reduccionista que ya comenzó a «entretejerse» y que en su centro se ubica la dimensión profunda y espiritual del cosmos-universo en el que se fundamenta. En ese sentido, la misma investigadora se expresa en referencia al novedoso paradigma integral; "Paradigma holístico o integral es una designación más abarcadora, por ejemplo, que paradigma ecológico o paradigma sistémico. No solo es conceptualmente correcta, sino que permite aludir, asimismo, a una de las cualidades más profundamente transformadoras de esta nueva forma de consciencia: el giro hacia la captación suprarracional de órdenes cada vez más comprehensivos, incluida la apertura espiritual hacia la dimensión de lo sagrado".

Las consideraciones epistemológicas que Ana María Llamazares, antropóloga e investigadora de CONICET, realiza en su magnífica obra literaria; *Del reloj a la flor de loto*; abreva, en general, en la Epistemología, y la Historia de la Ciencia, tanto de la Modernidad como de la Contemporaneidad. Dentro de marco conceptual reúne reflexiones filosóficas de segundo orden, cuyo objeto es el conocimiento y/o la ciencia, consideradas como reflexiones de primer orden; pues estudian la realidad y especula sobre las teorías de primer orden constituida por la racionalidad de cualquier conocimiento, especialmente de la ciencia. En el desarrollo de su texto adopta fundamentos, principios y bases epistemológicas de la constitución del Paradigma cientificista moderno, entre los que podemos mencionar; la experimentación (Galileo), el método inductivo

(Bacon, F.), la matematización como método demostrativo de enunciados teóricos (Newton), además de la escisión provocada entre Sujeto-observador y objeto-observado (Descartes). Dicho marco epistemológico moderno es puesto en diálogo, por la autora, con avances científicos generados durante el s. XX que cuestionan los fundamentos epistemológicos de la ciencia moderna. Además, la antropóloga argentina, incorpora y articula conocimientos no científicos pero avalados por tradiciones sapienciales milenarias, que operen en un nivel inmaterial y su validación, en algunos casos (Bohm, orden implicado y orden desplegado), sí se relacionan con sus correspondientes comprobaciones científicas. Por otra parte, Llamazares pone de relieve a quienes actualmente sostienen el paradigma de la ciencia posmaterialista, avanzando en los desafíos que plantea vincular ciencia con espiritualidad.

De allí que acordemos con Moreno Ortiz, cuando expresa que: "Aunque la epistemología es una reflexión filosófica, en muchos debates epistemológicos el filósofo ya no es la autoridad para enfrentar el debate, pues algunas de esas reflexiones se encuentran inmersas en problemas particulares y dependen de conocimientos muy específicos de las disciplinas. Ejemplos claros son el debate epistemológico en la física cuántica y la teoría de la evolución."(Cf. Moreno Ortiz: 2008, pp. 169-170)

1- Revolución científica. La constitución del paradigma científico moderno. s.XVI-s. XVII

La expresión Revolución científica alude al cambio radical en la visión del mundo que significó el reemplazo de la cosmología medieval geocéntrica por la nueva concepción que desplaza a la Tierra como centro del sistema solar. El anuncio del cambio cosmológico lo inició Copérnico. Mas tarde Galileo y otros cosmólogos intervinieron en la disputa por imponer la teoría heliocéntrica. La puja por sustituir la concepción geocéntrica, de cuño aristotélica-ptolemaica, por el heliocentrismo será el origen de un nuevo modo de conocimiento; el desarrollo de la ciencia experimental.

A partir del siglo XVI, dos representantes forjaron aportes filosóficos y metodológicos para la constitución del Paradigma Cientificista de la modernidad (Cf. Berman, M: 1987, pp. 19-29). Por un lado, René Descartes, quien difunde la reconocida metáfora cosmológica del universo entendido como un mecanismo de relojería. En tanto que, Francis Bacon; delineará el Principio de Poder sobre la Naturaleza para extraerle sus secretos. Además de ello, el empirista inglés, sumará a la epistemología moderna las concepciones de observación empírica de la naturaleza -el inductivismo-, por una parte, y la justificación de la intervención humana para lograr nuevos conocimientos -*la experimentación*-, por otra parte**.** De ese modo, saber y poder, por un lado; y, verdad y utilidad, por

otro lado; comenzarán a establecerse como nociones fundantes de esta nueva epistemología de la ciencia moderna, que más tarde tendrá serias consecuencias ecológicas de escala planetaria.

Más tarde, Galileo Galilei contribuirá a demostrar la solidez del heliocentrismo cuando al inventar el telescopio (1609) pudo observar el universo. Ahora bien, Ana María Llamazares destaca que el aporte más importante de Galileo al paradigma científico de la modernidad fue demostrar las virtudes del método experimental (Berman, M: 1987, p. 29) en la física. Sus experiencias se vinculaban con el desplazamiento de los cuerpos en caída libre y el rozamiento que generaban cuando se deslizaban por un plano inclinado. La investigadora advierte que «Sus hipótesis de partida cuestionaban el pensamiento aristotélicoque suponía que los objetos caían hacia la tierra pues al estar animados buscaban su "lugar natural"» (Llamazares, A.M: 2013, p. 124) sus experimentaciones suponían, en términos de la antropóloga argentina; la desanimación de la materia, a la vez que, puso de manifiesto uno de los pilares centrales de la ciencia moderna sustentado en «la creencia excluyente de que lo único real es lo material».

Luego, René Descartes, influirá en la constitución del paradigma epistemológica de la ciencia moderna al desarrollar su programa filosófico. Descartes desarrolló tres ejes importantes *a)* la búsqueda de la certeza, como objetivo y punto de partida de todo este programa filosófico; y *b)* la concepción mecanicista y atomista del mundo. *c)* La discriminación entre los dos tipos de sustancias; la mental-racional, *res cogitans*, y la sustancia material o *res extensa*, será uno de los ejes fundamentales del paradigma científico moderno (el reconocido dualismo cartesiano)

Sí la célebre ambición baconiana se sintetizaba en la categórica expresión; *"Saber es poder"*, será Isaac Newton quien al sostener una concepción mecanicista y determinista del universo culminará con la definitiva instalación del Heliocentrismo, a través de la demostración matemática. Con Newton, la revolución científica finaliza obteniendo algunos logros. En primer lugar, sintetizó en una única teoría universal las distintas expresiones cosmológicas de aquella época en la reconocida ley de gravedad universal. En segundo lugar, de Kepler obtuvo la forma elíptica de las orbitas planetarias constitutivas del sistema solar. En tercer lugar, dicha configuración planetaria le permitió dar una solución matemática definitiva a la cuestión de la predicción. La predicción, entendida como una de las bases epistemológicas, constituyó la posibilidad de repetir, tantas veces como fuera necesario, la experiencia con su conjunto de pasos para obtener los mismos resultados. Por último, esta concepción mecanicista del universo le permitió a Newton comprender al universo como un mega-mecanismo compuesto por partes separadas reemplazables, aislables, cuantificables y previsible.

Con la proclamación del principio de indeterminación, por parte del físico cuántico Werner Heisenberg, en 1927, el paradigma epistemológico moderno comenzaría a recibir contundentes cuestionamientos, precisamente desde el mismo ámbito científico.

La investigadora argentina expresa que la crisis epistemológica del cientificismo moderno no hace más que introducirnos en el abordaje de la crisis generalizada que vive la humanidad en la actualidad, entendiendo que la misma, "…es una crisis de consciencia" centrada en tres grandes problemáticas: la epistemológica, la evolutiva y la espiritual. (cf. *idem*, p. 41)

2- La otra epistemología: indeterminación y cosmología

Desde el enfoque epistemológico, Llamazares se posiciona fundamentalmente en la historia de la ciencia para abordar los innovadores descubrimientos que han transformado la concepción del cosmos, la materia, el espacio, el tiempo, la separación entre mundo orgánico – mundo inorgánico. En consecuencia, dicha transformación aporta nuevas hipótesis sobre los grandes cuestionamientos acerca del origen y la dinámica del cosmos, la vida y su interrelacionalidad.

Como ya se expresó, la historia de la ciencia registra el advenimiento de teorías radicalmente opuestas al universo mecanicista newtoniano. En términos de la investigadora argentina, quizás el hecho más conmovedor que desestabilizó la concepción de los representantes de la revolución científica de la materia, descriptos en el apartado anterior, fueron los hallazgos a comienzos del siglo XX de la Física Cuántica, puesto que: el principio de indeterminación (cf. *idem*, p. 209), frente al determinismo mecanicista, permitió la comprobación de la fluctuación onda partícula, frente a la derrotada concepción de que eran dos manifestaciones separadas e irreductibles. Aquellos experimentos demostraron como la concepción fragmentaria tradicional que concibió la separación entre sujeto experimentador y objeto observado, quedaba alterada y desacreditada. Ya que se comprobó de modo concluyente que la observación afecta al objeto observado. Y no solo eso, sino la extraordinaria e inexplicable transmisión de efectos, a pesar de que medien distancias inconmensurables. Cuando por medio de un espejo semitransparente se divide a un fotón en dos nuevos fotones, los mismos se alejan en direcciones opuestas, quedando "entrelazados". Sí se le cambia el spin (sentido de giro) a uno, entonces, el otro cambia su sentido de giro instantáneamente, sin importar la distancia u obstáculos entre ellos. Este extraño efecto fue denominado por Einstein "una espeluznante acción a distancia" o entrelazamiento cuántico.

Entre otros fundamentos para sustentar el paradigma holístico, Ana Llamazares menciona los hallazgos que el Premio Nobel Ilia Prigogyne aportó a la Termodinámica, descubriendo así los procesos de autoorganización de los sistemas disipativos, en grados o niveles crecientes de

complejidad. La irreversibilidad de estos procesos junto a la no-linealidad serán concepciones básicas que permiten la aparición de inestabilidad que antecede a la autoorganización de ciertos sistemas químicos puramente disipativos. Esta teoría centrada en el estudio de la inestabilidad, las fluctuaciones, que aparecen ahora con un valor positivo, pues propician la autoorganización, incorporando al mismo tiempo una dimensión irreducible de indeterminación. La evidencia sobre la variedad de posibles estructuras de complejidad creciente, que pueden tener lugar más allá de la inestabilidad, transforma el sentido de caos y desorganización, reconceptualizando, de este modo la inestabilidad, que pasa de estar asociada a la destrucción de estructuras para convertirse en un factor crucial para la aparición espontánea de estructuras más complejas en sistemas materiales.

De allí que Llamazares proponga decididamente que el cambio de consciencia de la humanidad, no podrá revertirse, al igual que en química y biología, puesto que la línea de tiempo marca inexorables e irreversibles nuevas estructuras.

En otro campo científico como el de la biología, cita a Sheldrake y su hipótesis de la causación formativa (1981). A través de ella, el biólogo establece que la resonancia mórfica, fenómeno por el cual lo semejante actúa sobre lo semejante en forma inmaterial a través del tiempo y el espacio, se logró comprobar que las especies se comunican conocimientos entre sí a grandes distancias; es decir, nuevos aprendizajes, sin tener contacto visual o de otro tipo sensorial.

La antropóloga argentina también incorpora a Lazslo, quien demuestra que hay un quinto campo unificado de ondas de información llamado campo Psi o campo A (akáshico) entendiendo como tal a la fuerza conectiva del universo y su acción que se encuentra más allá de la cuarta dimensión espacio-temporal. Metaverso o metauniverso, como instancia omnicomprensiva que está detrás o más allá del universo que habitamos.

Por lo tanto, para Llamazares, en un abordaje que denomina “antropología de la consciencia”, es posible plantear una equivalencia epistemológica entre consciencia y espiritualidad, y la nueva humanidad parte del cambio individual, que se expande provocando un cambio de estado de consciencia, y nos arroja a la incertidumbre de lo nuevo. La autora argentina entiende que hay una dimensión espiritual en la crisis del paradigma científico moderno. Es por ello, que Llamazares expresa lo que sigue; “resulta tan transformador darse cuenta de que la fragmentación, el aislamiento son solo construcciones de la mente moderna en las que hemos aprendido a creer, y descubrir que detrás de la ilusión de la fragmentación, subyace una unidad, de la cual aún somos parte indivisible. Este movimiento hacia lo holístico, hacia la reintegración de una

unidad perdida, es uno de los ejes centrales del despertar espiritual contemporáneo" (cf. *idem*, p. 48)

3- La dimensión espiritual en la nueva consciencia

Respecto al abordaje evolutivo, el mismo puede sintetizarse como la consecuencia de los cambios longitudinales, transversales, que provocan rupturas, incertidumbres, deconstrucciones, todo lo cual impulsa cambios irreversibles. La apasionante historia de la ciencia entre los siglos XIX y XXI, los avances del conocimiento, son a la par, avances de la consciencia de la humanidad.

Según la antropóloga e investigadora, entre las menciones más directas a la dimensión espiritual del nuevo paradigma, destaca la mirada macroevolativa de la historia del universo desde la óptica de la ecoespiritualidad. Allí encontramos a algunos de sus representantes, entre ellos podemos nombrar a; Teilhard de Chardin, Thomas Berry, B. Swimme, A. Naess. Por ello Llamazares indica el proceso de surgimiento del paradigma holístico y Relacional, al afirmar que; "[…] Allí, como en distintas versiones de nuestro paradigma, el modelo mecanicista y su metáfora del universo como una gran maquinaria deja paso a la imagen del universo como un gran ser vivo probablemente consciente e inteligente, en un grado difícil de procesar."(cf. *idem*, p. 21) En lo profundo, la crisis de paradigma señala una crisis de sentido fundante que reúne muchas voces que "coinciden al sostener que la crisis de Occidente se debe fundamentalmente a la pérdida del sentido de lo sagrado y al divorcio entre religión y espiritualidad" (cf. *idem*, p. 47)

Lo cierto es que la dimensión espiritual, en esta época, está interpelada por la crisis generalizada que insta al desarrollo de cambios internos de mente corazón y alma, implicando la transformación interna como fundamento del cambio externo. La transformación interna permite avanzar hacia una comprensión holística – participativa. Al razonamiento, la lógica, el intelecto, de la mente, se agregan lo sensorial, lo somático del cuerpo, lo empático, vivencial, lo emocional del corazón, y la captación intuitiva y visionaria del espíritu. De este modo, la investigadora argentina, nos advierte que avanzamos hacia otra humanidad, caracterizada por un cambio de consciencia colectivo, una nueva consciencia, centrada en la transformación personal, que logra la construcción del conocimiento holístico, el cual requiere una epistemología en la que la captación intuitiva y visionaria del espíritu, es recuperada y articulada con la mente, el cuerpo y el corazón. Dicha transformación personal, se fundamenta en un proceso cognitivo integral, en el que los sentimientos, los mensajes del cuerpo, la racionalidad, el intelecto, la historia de vida y el *insight* personal expanden la propia consciencia para una comprensión transformadora.

Una vez más citamos a la autora:

> Campos, holomovimiento, orden implicado, sincronicidad, cuerdas y supercuerdas, infrapsiquismo o protoconsciencia son entre otros, los diversos nombres que la nueva ciencia va proponiendo para designar aquello que describen, desde tiempos inmemoriales, las más diversas y antiguas tradiciones de conocimiento místico, espiritual y filosdfico como *Unus Mundus*, saber absoluto, supermente, energía universal inteligente o simplemente, Dios. (*Idem*, p. 357)

4- Palabras finales

Todo ello induce una alerta reflexiva y epistemológica que incorpora: la consciencia discreta, la captación instantánea y vivencial de la interrelación de todas las cosas, las experiencias unitivas y el sentido de la existencia, produciendo así un cruce renovador entre ciencia, filosofa y espiritualidad en una línea de pensamiento evolutivo que sostiene que la perspectiva que da la historia del universo es una guía necesaria para cambio cualitativo de la consciencia humana. La comprensión del cosmos y su despliegue a lo largo del tiempo, como un ser creativo, pulsando en constante expansión y transformación, permitiendo comprender que la vida y la consciencia auto reflexiva son tan solo los últimos capítulos de la gran obra cósmica. El reencantamiento del cosmos, una captación muy profunda de esta cualidad cooperativa y sinérgica de lo viviente lo ofrece la mirada macroevolutiva de la historia del universo desde la óptica de la ecoespiritualidad, una línea de encuentro entre la cosmología, la ecología y la teología.

Bibliografía

- BERMAN, M., El reencantamiento del mundo. Chile, Cuatro Vientos Editorial, 1987.
- BRIGS, J. y PEAT, D., A través de maravilloso espejo del universo. Barcelona, 2005.
- Llamazares, A. M., Del reloj a la flor de loto. Crisis contemporánea y cambio de paradigmas. Buenos Aires, Del Nuevo Extremo, 2013.
- MARDONES, J.M. y URSÚA N., Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica. Barcelona, Fontamara, 1982.
- MORENO ORTIZ, J. (2008) Crisis y evolución actual de la epistemología. ISSN: 1794-5887. Universidad EAFIT Colombia, Co-herencia, 2008.
- MORIN, E., Introducción al Pensamiento Complejo. Barcelona, 1991.
- NAESS, A., Ecology, Community and Lifestyle, England, 1992.
- PANIKKAR, R., La Intuición Cosmoteándrica. Madrid, 1999.

El Concepto De Inteligencia Espiritual

Juan Samat

Resumen

En relación con el campo de la espiritualidad, desde finales del siglo pasado se ha comenzado a utilizar en contextos ligados a las ciencias sociales y la filosofía el concepto de "Inteligencia Espiritual", expresión acuñada por Danah Zohar en 1997. Este constructo, que ha recibido también otras denominaciones, como "inteligencia existencial" o "inteligencia trascendental", ha sido puesto a veces en relación con la teoría de las Inteligencias Múltiples descriptas por Howard Gardner. Objeto de investigaciones en el campo científico, suele pensarse como integrada tanto a la inteligencia "racional", clásicamente medida por el IQ, como a la inteligencia emocional (IE), aunque sin confundirse con ellas y sin quizás compartir su mismo sustrato neurobiológico. Con la Inteligencia Espiritual se asocian características específicamente humanas como la pregunta por la trascendencia, el autoconocimiento, la búsqueda del sentido de la vida, la vivencia de pertenencia a un Todo, los ideales, valores y principios vitales, la capacidad de asombro, la posibilidad de preguntarse por la existencia, el sentido de misión o vocación, ciertas emociones y sentimientos como la gratitud, la compasión, el amor, el goce estético, el humor, actitudes como la solidaridad, el dar y recibir, la lucha por los ideales. Si bien la Inteligencia Espiritual puede estar relacionada con la religión, no se identifica necesariamente con ella. Ciertas condiciones, como el fanatismo, el consumismo, la dependencia infantil de un maestro o tutor, etc., pueden obstaculizar su desarrollo. Si bien todos poseeríamos Inteligencia Espiritual, aunque en distinto grado, como toda potencialidad humana ella puede ser cultivada, y en ese sentido es posible pensar una "educación espiritual", que incluiría todos los instrumentos pedagógicos que pueden favorecer su desarrollo y que exigen estar alojados dentro de un abordaje personalizado en el seno de un vínculo humano que le permita desplegarse adecuadamente.

La Inteligencia Espiritual dentro del cambio de paradigma

Dentro de lo que se ha caracterizado como un cambio hacia un paradigma holístico o integral (Llamazares, 2013), con su énfasis en problemáticas tales como la visión integradora y multidimensional del cosmos y la conciencia emergente, ha tomado relevancia, en ciertos campos ligados a las ciencias sociales, la psicología, la filosofía, los recursos humanos y la educación, el concepto de "inteligencia espiritual" (IES, o en inglés SQ o SI), expresión acuñada por Danah Zohar en 1997.

Este constructo, al que a veces se llama también "inteligencia existencial" o "inteligencia trascendente", ha sido objeto desde su creación de múltiples investigaciones y de algunas controversias en relación a su validez científica, pero se ha revelado muy fecundo a la hora de articular nociones que hasta su establecimiento estaban dispersas, como también en su aplicación en cuestiones prácticas, como es el caso de la "educación espiritual", que luego desarrollaremos en otra de las exposiciones del grupo.

Intentaremos analizar brevemente los términos “inteligencia” y “espiritual” para tratar de aprehender lo que significamos con esta expresión.

“Inteligencia”

Éste es un término polisémico que deriva del latín *intelligentia*, palabra compuesta por *inter* (=entre) y *legere* (= coger, escoger, separar, leer). Lo que implicaría que es la capacidad de poder elegir, escoger, entre varias opciones; o también, de saber leer entre (y adentro) de las cosas. Estaría relacionada con la capacidad de discernir, distinguir, entre varias opciones.

Para Corominas (Corominas,1973), *intelligens* es “el que entiende”, “entendido”, “perito”. Como afirma Torralba (Torralba, 2010, p. 22), permite “…reflexionar, cavilar, examinar, revisar e interpretar la realidad”. En este sentido, sería la mayor o menor capacidad de alguien para captar y comprender la realidad.

Por otro lado, en Psicología se ha interpretado también en el sentido de la capacidad para resolver problemas, especialmente nuevos, que se le plantean al sujeto. De esta manera, ciertas actividades como diferenciar, clasificar, abstraer, anticipar, planificar, ejecutar, establecer relaciones, comprender, procesar información, elaborar nuevas conceptualizaciones y contenidos, descifrar, crear productos culturales, etc., son por lo general consideradas como manifestaciones de la “inteligencia”.

“Espiritual” y “espiritualidad”

El otro término implicado es el de “espiritual”. Es una palabra que encierra una polisemia importante, derivada de una historia plena de denotaciones -y connotaciones- distintas, desde su origen griego como *pneuma*, el hálito, el aliento vital. Históricamente, muchas veces se lo ha visto como uno de los polos de pares opuestos: enfrentado al cuerpo, como lo móvil, lo ligero, lo intangible, contrario a lo material, pesado, tangible. Otras veces se lo ha contrapuesto con el mundo, de lo material, lo terrenal. Como si el espíritu estuviera a la vez separado y en antagonismo de otras realidades humanas: el cuerpo, el mundo, la sociedad. Otras veces se lo equipara a lo inmortal, opuesto a lo corporal/mortal.

No es ésta la noción que prima cuando hablamos de IES. El espíritu no es algo separado del cuerpo, ni del “mundo”, entendido sobre todo como lo que hoy llamaríamos “el otro”, la vincularidad, la sociedad, la cultura. Mucho menos, por supuesto, en oposición con él.

Afirma Torralba:

> Cuando afirmamos que el ser humano es capaz de vida espiritual en virtud de su inteligencia espiritual, nos referimos a que tiene capacidad para un tipo de

> experiencias, de preguntas, de movimientos y de operaciones que sólo se dan en él y que, lejos de apartarle de la realidad, del mundo, de la corporeidad y de la naturaleza, le permiten vivirla con más intensidad, con más penetración, ahondando en los últimos niveles. (Torralba, 2018, p. 53)

En cuanto al término "espiritualidad" tomamos como ejemplo la definición de Koenig et al:

> La espiritualidad es la búsqueda personal para comprender las respuestas a las más profundas preguntas sobre la vida, sobre el significado y sobre las relaciones con lo sagrado o trascendente (Koenig et al., 2001, p.18).

Debemos aclarar que esta concepción de espíritu no está ligada a una religión determinada, y puede ser compartida por una persona religiosa, atea o agnóstica, ya que no supone un sistema de creencias sino la existencia en el ser humano de una dimensión que lo lleva a preguntarse sobre su situación en el mundo, sobre el sentido de la vida, la trascendencia, y cuestiones similares.

El ser humano es el único animal que conozcamos que es capaz de interpelarse a sí mismo y hacerse preguntas como: ¿Por qué estoy aquí? ¿Y para qué estoy aquí, nací para algo? ¿Cuál es mi lugar -y el de los otros seres humanos- en el cosmos? ¿Vale la pena lo que hago, y vale la pena vivir? ¿Hacia dónde va mi vida? ¿Todo se termina con la muerte? ¿Hay algo que explique la existencia del cosmos? ¿Existe un principio moral que rija mis acciones con los demás y que determine actos y sentimientos como la gratitud, la solidaridad y el perdón? ¿Hay valores, principios, que vayan más allá de la utilidad inmediata? ¿Debo tomar este camino o este otro si tengo en cuenta mis valores? Y muchas otras.

El hecho de hacerse estas preguntas no implica que se tenga la respuesta; tal vez lo más dramático de la condición humana sea esta capacidad de plantearse cuestiones que quizás jamás tengan una respuesta definitiva.

IES y concepciones actuales sobre la inteligencia

Si bien se han desarrollado muchas teorías de la inteligencia, una de las más conocidas es la de Howard Gardner, psicólogo de Harvard quien (en su libro de 1983 *Frames of the Mind: The Theory of Multiple Intelligences*) propone la existencia de un cierto número de "inteligencias", o más bien "tipos" de inteligencia, relacionadas pero diferentes entre sí, más que una sola inteligencia (¿quién es más inteligente, Einstein, Picasso, Sócrates, Elon Musk o Messi?). Distingue ocho tipos de inteligencia: verbal o lingüística, lógico-matemática, cinestésico-corporal, espacial, musical, interpersonal, intrapersonal y naturalista. Todos tenemos los ocho tipos, pero obviamente en cada uno de nosotros predomina uno o algunos pocos de los tipos. Históricamente, se les dio

más importancia a las dos primeras (lingüística y lógico-matemática), y fueron las que sobre todose evaluaron en los tests de inteligencia clásicos. Un mérito importante de Gardner ha sido el de remarcar que no hay "un" tipo de inteligencia "más importante" que los demás.

En 1995, en su libro *Inteligencia Emocional* (Goleman, 1996) el psicólogo, escritor y periodista Daniel Goleman retoma este concepto, ya utilizado anteriormente y logra que se difunda profusamente no sólo en el campo académico sino en la cultura popular. Señala que el éxito en la vida no está garantizado por personas con un IQ alto, puesto que éste no mide las capacidades emocionales interpersonales que se necesitan para la vida. La inteligencia emocional está relacionada con las inteligencias intra e interpersonal de Gardner. Grosso modo, mientras que el tronco cerebral ("cerebro reptil") se ocupa de las funciones vitales básicas, y la neocorteza del pensamiento, en el sistema límbico se ubicarían los centros emocionales.

En 1997 Danah Zohar, una física y filósofa graduada en el MIT, junto con su esposo, el psiquiatra Ian Marshall, propone un tercer tipo de inteligencia, más allá de la inteligencia basada en el cociente intelectual (CI, IQ) y de la emocional (IE, EI), que ella denomina "Inteligencia Espiritual" (IES, SI, SQ) (cf. Zohar, 2001). Esta autora, basándose en las nociones de conciencia y de los sistemas complejos (ella utiliza modelos cuánticos para comprenderlos), une los dos conceptos de "inteligencia" y "espiritualidad". Zohar afirma:

> Por IES me refiero a la inteligencia con que afrontamos y resolvemos problemas de significados y valores, la inteligencia con que podemos poner nuestros actos y nuestras vidas en un contexto más amplio, más rico y significativo, la inteligencia con que podemos determinar que un curso de acción o un camino vital es más valioso que otro. IES es la base necesaria para el eficaz funcionamiento tanto del CI como de la IE. Es nuestra inteligencia primordial. (Zohar, 2001, p.19)

Esta autora distingue el CI (IQ), descripto y evaluado a principios del siglo XX, que mide sobre todo el pensamiento lógico necesario para resolver problemas nuevos, y la IE descripta por Goleman a finales de ese siglo, y que nos permite tomar conciencia de nuestras propias emociones y la de los demás. A estas dos inteligencias agrega la IES, que nos permite enfrentarnos con las cuestiones que hemos reseñado anteriormente y que son específicas del ser humano (podría decirse que las computadoras tendrían un elevado IQ, y los animales superiores también tienen ciertas modalidades de IE).

Inspirándose en Freud, describe tres procesos psicológicos:

1- El proceso primario, más relacionado con lo inconsciente, el cuerpo, la emoción, lo irracional. La IE estaría ligada a este aspecto. Neurológicamente, se relacionaría

con un pensamiento asociativo de redes neurales conectadas sobre todo a formaciones nerviosas como el tallo cerebral o el hipocampo.

2- El proceso secundario, que se vincula con lo más cercano a la conciencia, la lógica, los procesos lineales de pensamiento, lo racional (lo que en parte mide el IQ, el cociente intelectual). A nivel neurológico, estaría relacionado con las redes seriales de los tractos neuronales que determinarían un pensamiento serial.

3- El proceso terciario, propuesto por Zohar: “Este proceso unifica, integra y posee el potencial de transformar el material que surge de los otros dos procesos. Facilita un apoyo para el crecimiento y la transformación. Brinda al ser un centro activo y unificador que da sentido a las cosas” (op.cit., p. 22). Éste sería el que posibilita la IES. Neurológicamente, no estaría ligada a un “lugar” específico del cerebro, sino a las oscilaciones neurales sincrónicas en la escala de 40 Hz, vinculadas a la conciencia y a la conciencia total unificada y que mediarían entre los procesos primarios y secundarios posibilitando su coordinación. También se han relacionado ciertas zonas de los lóbulos temporales con las experiencias místicas y espirituales (el llamado “punto de Dios”).

La IES sería una capacidad humana no solo para plantearse problemas e interrogantes de la existencia humana, sino también para resolver problemas ligados a los mismos y tomar decisiones adecuadas en función de ellos.

La IES toma en consideración temas como las experiencias místicas o la experiencias-cumbre de Maslow, la trascendencia, el sentido, la conciencia, el compromiso, la conexión, el holismo, las virtudes tales como la solidaridad, la compasión, el cuidado, la gratitud, la flexibilidad y muchos otros temas conexos (que se detallarán más en la próxima ponencia).

Frances Vaughan da la siguiente definición: "La inteligencia espiritual se ocupa de la vida interior de la mente y el espíritu y su relación con el estar en el mundo” (Vaughan, 2002, pp. 16ss), y C. Wigglesworth considera que es "la capacidad de actuar con sabiduría y compasión, manteniendo la paz interior y exterior, independientemente de las circunstancias" (Wigglesworth, 2006).

Podemos pensar a la IES como una inteligencia más que se agrega a las otras descriptas por Gardner. Pero en realidad la deberíamos entender como una actividad que ejerce una actitud de orientación que determina cómo y hacia dónde vamos a utilizar nuestras inteligencias. Como dice Stephen Covey: “La inteligencia espiritual es la central y más fundamental de todas las inteligencias, porque llega a ser la fuente de orientación para las otras” (Covey 2004, p.53) “La inteligencia

espiritual es el alma de la inteligencia. Es la inteligencia que cura y nos hace completos… La IES es la inteligencia que descansa en esa parte profunda del ser que está conectada con la sabiduría más allá del ego o de la mente consciente" (Zohar, D. y Marshall, I., 2001, p.24).

Bibliografía

- Amran, Y. The seven dimensions of spiritual intelligence: An ecumenical, grounded theory. 115th Annual Conference of the American Psychological Association. San Francisco, CA, 2007.
- Amram, Y. The Contribution of Emotional and Spiritual Intelligences to Effective Business Leadership - ProQuest. www.proquest.com. Recuperado 2022 05 18, 2009.
- Corominas, J. Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. 3ª edición. Madrid: Gredos, 1973.
- Covey, S. The 8th Habit: From Effectiveness to Greatness. New York: Simon and Schuster, 2004.
- Gardner, H. A Case Against Spiritual Intelligence, The International Journal for the Psychology of Religion, Volume 10, Issue 1, 2000.
- Goleman, D.. La inteligencia emocional. Buenos Aires: Javier Vergara, 1996.
- Koenig, H.G., McCullough, M. & Larson, D.B. Handbook of Religion and Human Health. New York: Oxford University Press, 2001.
- Llamazares, A.M. Del reloj a la flor de loto- Crisis contemporánea y cambio de paradigmas. 1ª ed. 1ª reimpr. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2013.
- Torralba, F. Inteligencia espiritual. 9ª ed. Barcelona: Plataforma, 2018.
- Vaughan, F. What is Spiritual Intelligence? Journal of Humanistic Psychology, Vol 42, No. 2. Spring 2002, 2003 Sage Publications, 2002.
- Wigglesworth, C. Why Spiritual Intelligence is Essential to Mature Leadership, Integral Leadership Review Volume VI, No. 3, August 2006.
- Zohar, D., y Marshall, Ian. Inteligencia espiritual. Barcelona: Plaza y Janés, 2001.

Inteligencia Espiritual

Juan Samat
Yanina Samat
Silvana Campos Adarvez

Resumen

Desde finales del siglo pasado se ha comenzado a utilizar en contextos filosóficos y psicológicos y de las ciencias sociales el concepto de "Inteligencia Espiritual", expresión acuñada por Danah Zohar en 1997. Este constructo, que ha recibido también otras denominaciones, como "inteligencia existencial" o "inteligencia trascendental", ha sido puesto a veces en relación con la teoría de las Inteligencias Múltiples descriptas por Howard Gardner. Objeto de investigaciones en el campo científico, y aunque su validez no haya sido totalmente confirmada, suele pensarse como integrada tanto a la inteligencia "racional", clásicamente medida por el IQ, como a la inteligencia emocional (IE), aunque sin confundirse con ellas y sin quizás compartir su mismo sustrato neurobiológico. Con la Inteligencia Espiritual se asocian características específicamente humanas como la trascendencia, el autoconocimiento, la búsqueda del sentido de la vida, la vivencia de pertenencia a un Todo, los ideales, valores y principios vitales, la capacidad de asombro, la posibilidad de preguntarse, el sentido de misión o vocación, ciertas emociones y sentimientos como la gratitud, la compasión, el amor, el goce estético, el humor, actitudes como la solidaridad, el dar y recibir, la lucha por los ideales. Si bien la Inteligencia Espiritual puede estar relacionada con la religión, no se identifica necesariamente con ella. Ciertas condiciones, como el fanatismo, el consumismo, la dependencia infantil de un maestro o tutor, etc., pueden obstaculizar su desarrollo. Si bien todos poseeríamos Inteligencia Espiritual, aunque en distinto grado, como toda potencialidad humana ella puede ser cultivada, y en ese sentido es posible pensar una "educación espiritual", que incluiría todos los instrumentos pedagógicos que pueden favorecer su desarrollo y que exigen estar alojados dentro de un abordaje personalizado en el seno de un vínculo humano que le permita desplegarse adecuadamente.

EL CONCEPTO DE INTELIGENCIA ESPIRITUAL

La Inteligencia Espiritual dentro del cambio de paradigma

Dentro de lo que se ha caracterizado como un cambio hacia un paradigma holístico o integral (Llamazares, 2013), con su énfasis en problemáticas tales como la visión integradora y multidimensional del cosmos y la conciencia emergente, ha tomado relevancia, en ciertos campos ligados a las ciencias sociales, la psicología, la filosofía, los recursos humanos y la educación, el concepto de "inteligencia espiritual" (IES, o en inglés SQ o SI), expresión acuñada por Danah Zohar en 1997.

Inteligencia

Éste es un término polisémico que deriva del latín *intelligentia*, palabra compuesta por *inter* (=entre) y *legere* (= coger, escoger, separar, leer). Lo que implicaría que es la capacidad de poder elegir, escoger, entre varias opciones; o también, de saber leer entre (y adentro) de las cosas. Estaría relacionada con la capacidad de discernir, distinguir, entre varias opciones.

Para Corominas (1973), *intelligens* es "el que entiende", "entendido", "perito". Como afirma Torralba (2010, p. 22), permite "…reflexionar, cavilar, examinar, revisar e interpretar la realidad". En este sentido, sería la mayor o menor capacidad de alguien para captar y comprender la realidad.

Por otro lado, en Psicología se ha interpretado también en el sentido de la capacidad para resolver problemas, especialmente nuevos, que se le plantean al sujeto. De esta manera, ciertas actividades como diferenciar, clasificar, abstraer, anticipar, planificar, ejecutar, establecer relaciones, comprender, procesar información, elaborar nuevas conceptualizaciones y contenidos, descifrar, crear productos culturales, etc., son por lo general consideradas como manifestaciones de la "inteligencia".

Espiritual y espiritualidad

El otro término implicado es el de "espiritual". Es una palabra que encierra una polisemia importante, derivada de una historia plena de denotaciones -y connotaciones- distintas, desde su origen griego como *pneuma*, el hálito, el aliento vital. Históricamente, muchas veces se lo ha visto como uno de los polos de pares opuestos: enfrentado al cuerpo, como lo móvil, lo ligero, lo intangible, contrario a lo material, pesado, tangible. Otras veces se lo ha contrapuesto con el mundo, de lo material, lo terrenal. Como si el espíritu estuviera a la vez separado y en antagonismo de otras realidades humanas: el cuerpo, el mundo, la sociedad. Otras veces se lo equipara a lo inmortal, opuesto a lo corporal/mortal.

No es ésta la noción que prima cuando hablamos de IES. El espíritu no es algo separado del cuerpo, ni del "mundo", entendido sobre todo como lo que hoy llamaríamos "el otro", la vincularidad, la sociedad, la cultura. Mucho menos, por supuesto, en oposición con él.

Afirma Torralba:

> Cuando afirmamos que el ser humano es capaz de vida espiritual en virtud de su inteligencia espiritual, nos referimos a que tiene capacidad para un tipo de experiencias, de preguntas, de movimientos y de operaciones que sólo se dan en él y que, lejos de apartarle de la realidad, del mundo, de la corporeidad y de la naturaleza, le permiten vivirla con más intensidad, con más penetración, ahondando en los últimos niveles. (Torralba, 2018, p. 53)

En cuanto al término "espiritualidad" tomamos como ejemplo la definición de Koenig et al:

> La espiritualidad es la búsqueda personal para comprender las respuestas a las más profundas preguntas sobre la vida, sobre el significado y sobre las relaciones con lo sagrado o trascendente. (Koenig et al., 2001, p.18)

Debemos aclarar que esta concepción de espíritu no está ligada a una religión determinada, y puede ser compartida por una persona religiosa, atea o agnóstica, ya que no supone un sistema de creencias sino la existencia en el ser humano de una dimensión que lo lleva a preguntarse sobre su situación en el mundo, sobre el sentido de la vida, la trascendencia, y cuestiones similares.

El ser humano es el único animal que conozcamos que es capaz de interpelarse a sí mismo y hacerse preguntas como: ¿Por qué estoy aquí? ¿Y para qué estoy aquí, nací para algo? ¿Cuál es mi lugar -y el de los otros seres humanos- en el cosmos? ¿Vale la pena lo que hago, y vale la pena vivir? ¿Hacia dónde va mi vida? ¿Todo se termina con la muerte? ¿Hay algo que explique la existencia del cosmos? ¿Existe un principio moral que rija mis acciones con los demás y que determine actos y sentimientos como la gratitud, la solidaridad y el perdón? ¿Hay valores, principios, que vayan más allá de la utilidad inmediata? ¿Debo tomar este camino o este otro si tengo en cuenta mis valores? Y muchas otras.

El hecho de hacerse estas preguntas no implica que se tenga la respuesta; tal vez lo más dramático de la condición humana sea esta capacidad de plantearse cuestiones que quizás jamás tengan una respuesta definitiva.

IES y concepciones actuales sobre la inteligencia

Si bien se han desarrollado muchas teorías de la inteligencia, una de las más conocidas es la de Howard Gardner, psicólogo de Harvard quien (en su libro de 1983 *Frames of the Mind: The Theory of Multiple Intelligences*) propone la existencia de un cierto número de “inteligencias”, o más bien “tipos” de inteligencia, relacionadas pero diferentes entre sí, más que una sola inteligencia (¿quién es más inteligente, Einstein, Picasso, Sócrates, Elon Musk o Messi?). Distingue ocho tipos de inteligencia: verbal o lingüística, lógico-matemática, cinestésico-corporal, espacial, musical, interpersonal, intrapersonal y naturalista. Todos tenemos los ocho tipos, pero obviamente en cada uno de nosotros predomina uno o algunos pocos de los tipos. Históricamente, se les dio más importancia a las dos primeras (lingüística y lógico-matemática), y fueron las que sobre todo se evaluaron en los tests de inteligencia clásicos. Un mérito importante de Gardner ha sido el de remarcar que no hay “un” tipo de inteligencia “más importante” que los demás.

En 1995, en su libro *Inteligencia Emocional* (Goleman, 1996) el psicólogo, escritor y periodista Daniel Goleman retoma este concepto, ya utilizado anteriormente y logra que se difunda

profusamente no sólo en el campo académico sino en la cultura popular. Señala que el éxito en la vida no está garantizado por personas con un IQ alto, puesto que éste no mide las capacidades emocionales interpersonales que se necesitan para la vida. La inteligencia emocional está relacionada con las inteligencias intra e interpersonal de Gardner. Grosso modo, mientras que el tronco cerebral ("cerebro reptil") se ocupa de las funciones vitales básicas, y la neocorteza del pensamiento, en el sistema límbico se ubicarían los centros emocionales.

En 1997 Danah Zohar, una física y filósofa graduada en el MIT, junto con su esposo, el psiquiatra Ian Marshall, propone un tercer tipo de inteligencia, más allá de la inteligencia basada en el cociente intelectual (CI, IQ) y de la emocional (IE, EI), que ella denomina "Inteligencia Espiritual" (IES, SI, SQ) (cf. Zohar, 2001). Esta autora, basándose en las nociones de conciencia y de los sistemas complejos (ella utiliza modelos cuánticos para comprenderlos), une los dos conceptos de "inteligencia" y "espiritualidad". Zohar afirma:

> Por IES me refiero a la inteligencia con que afrontamos y resolvemos problemas de significados y valores, la inteligencia con que podemos poner nuestros actos y nuestras vidas en un contexto más amplio, más rico y significativo, la inteligencia con que podemos determinar que un curso de acción o un camino vital es más valioso que otro. IES es la base necesaria para el eficaz funcionamiento tanto del CI como de la IE. Es nuestra inteligencia primordial. (Zohar, 2001, p.19)

Esta autora distingue el CI (IQ), descripto y evaluado a principios del siglo XX, que mide sobre todo el pensamiento lógico necesario para resolver problemas nuevos, y la IE descripta por Goleman a finales de ese siglo, y que nos permite tomar conciencia de nuestras propias emociones y la de los demás. A estas dos inteligencias agrega la IES, que nos permite enfrentarnos con las cuestiones que hemos reseñado anteriormente y que son específicas del ser humano (podría decirse que las computadoras tendrían un elevado IQ, y los animales superiores también tienen ciertas modalidades de IE).

Inspirándose en Freud, describe tres procesos psicológicos:

1- El proceso primario, más relacionado con lo inconsciente, el cuerpo, la emoción, lo irracional. La IE estaría ligada a este aspecto. Neurológicamente, se relacionaría con un pensamiento asociativo de redes neurales conectadas sobre todo a formaciones nerviosas como el tallo cerebral o el hipocampo.

2- El proceso secundario, que se vincula con lo más cercano a la conciencia, la lógica, los procesos lineales de pensamiento, lo racional (lo que en parte mide el IQ, el

cociente intelectual). A nivel neurológico, estaría relacionado con las redes seriales de los tractos neuronales que determinarían un pensamiento serial.

3- El proceso terciario, propuesto por Zohar: “Este proceso unifica, integra y posee el potencial de transformar el material que surge de los otros dos procesos. Facilita un apoyo para el crecimiento y la transformación. Brinda al ser un centro activo y unificador que da sentido a las cosas” (op.cit., p. 22). Éste sería el que posibilita la IES. Neurológicamente, no estaría ligada a un “lugar” específico del cerebro, sino a las oscilaciones neurales sincrónicas en la escala de 40 Hz, vinculadas a la conciencia y a la conciencia total unificada y que mediarían entre los procesos primarios y secundarios posibilitando su coordinación. También se han relacionado ciertas zonas de los lóbulos temporales con las experiencias místicas y espirituales (el llamado “punto de Dios”).

La IES sería una capacidad humana no solo para plantearse problemas e interrogantes de la existencia humana, sino también para resolver problemas ligados a los mismos y tomar decisiones adecuadas en función de ellos.

La IES toma en consideración temas como las experiencias místicas o la experiencias-cumbre de Maslow, la trascendencia, el sentido, la conciencia, el compromiso, la conexión, el holismo, las virtudes tales como la solidaridad, la compasión, el cuidado, la gratitud, la flexibilidad y muchos otros temas conexos (que se detallarán más en la próxima ponencia).

Frances Vaughan da la siguiente definición: "La inteligencia espiritual se ocupa de la vida interior de la mente y el espíritu y su relación con el estar en el mundo” (Vaughan, 2002, pp. 16ss), y C. Wigglesworth considera que es "la capacidad de actuar con sabiduría y compasión, manteniendo la paz interior y exterior, independientemente de las circunstancias" (Wigglesworth, 2006).

Podemos pensar a la IES como una inteligencia más que se agrega a las otras descriptas por Gardner. Pero en realidad la deberíamos entender como una actividad que ejerce una actitud de orientación que determina cómo y hacia dónde vamos a utilizar nuestras inteligencias. Como dice Stephen Covey: “La inteligencia espiritual es la central y más fundamental de todas las inteligencias, porque llega a ser la fuente de orientación para las otras” (Covey 2004, p.53). “La inteligencia espiritual es el alma de la inteligencia. Es la inteligencia que cura y nos hace completos… La IES es la inteligencia que descansa en esa parte profunda del ser que está conectada con la sabiduría más allá del ego o de la mente consciente” (Zohar, D. y Marshall, I., 2001, p.24).

CARACTERISTICAS DE LA IES

En épocas pasadas se consideraba que mientras más alto era el coeficiente intelectual más inteligente era la persona. Con el paso del tiempo se empieza a hablar de una segunda inteligencia, la inteligencia emocional. La cual nos hace consciente de los sentimientos propios y ajenos, por ejemplo, la empatía, la compasión, entre otras.

La autora Danah Zohar, en su libro "Inteligencia espiritual" propone que para lograr una imagen más global de la inteligencia es necesario actualmente, introducir un tercer tipo de inteligencia la cual denomina como Inteligencia Espiritual.

Para Zohar es nuestra inteligencia primordial ya que a través de ella las otras inteligencias son más efectivas.

La IES la usamos y es necesaria:

- Para ser creativos, cuando necesitamos ser flexibles y visionarios.
- Para lidiar con los problemas existenciales que nos hacen sentir atascados y atrapados.
- Para ser conscientes de nuestros problemas existenciales y nos da las herramientas para resolverlos, en el caso que queramos hacerlo.

Es posible que una persona con una alta IES posea ciertas características como:

Capacidad de ser flexible, de adaptación; conciencia de sí mismo; capacidad de afrontar y usar el sufrimiento; de afrontar y trascender el dolor; una marcada tendencia a cuestionar el porqué de las cosas

La autora expresa lo siguiente:

"Usamos la IES para avanzar con mayor plenitud hacia la persona desarrollada que tenemos el potencial de ser" (Zohar, D. y Marshall, I., 2001, p. 29)

Las características mencionadas anteriormente son las que posibilitarían el ser más pleno.

Hoy como en todas las épocas, nos encontramos ante un vacío existencial que no sabemos cómo llenarlo e intentamos taparlo con diferentes actividades. Como nos lo muestra la Psicología esto nos llena de angustias y ansiedades.

En la actualidad esto es moneda corriente, no hay sujeto que no sufra o haya padecido de ellas. Un claro ejemplo muy cercano en nuestra época es la epidemia Covid. Que ante la incertidumbre de lo que acontecía, la actitud de la mayoría de las personas durante el encierro fue sobrecargarse de actividades (cursos, actividad física, etc.). No dando lugar al principio y en muchos sujetos a reflexionar sobre lo que estaba sucediendo más profundamente en cada sujeto, como la

incertidumbre, la enfermedad, el no poder estar con los vínculos afectivos más cercanos, la vida y la muerte, etc.

En el momento que este velo deja de enceguecernos empieza a aparecer la angustia y /o ansiedad por algo que se encuentra más oculto en cada uno de los sujetos.

Utilizando un término de Viktor Frankl, como Vacío Existencial, que nos obliga a reflexionar más seriamente en lo que pensamos, qué queremos y poner ese deseo en el marco de nuestros propósitos y motivaciones vitales más profundas.

Zohar nos dice:

"En una cultura espiritualmente enferma, las motivaciones se distorsionan. Las presiones sociales y económicas que nos rodean nos hacen confundir deseo con necesidades. Y nos presionan a querer más de lo que necesitamos, a querer más de forma constante e insaciable. La medida del éxito en nuestra sociedad nos hace querer más posesiones, más dinero y más poder…

Una manera de ser espiritualmente inteligente con relación a las relaciones personales es buscar la realidad por debajo de cualquier deseo superficial" (Zohar, D. y Marshall, I., 2001, p. 261).

Las motivaciones distorsionadas de las que habla la autora invaden áreas del sujeto, como puede ser la elección de una carrera, la elección de un trabajo, los vínculos personales y hasta el tiempo de ocio.

Los conflictos existenciales son una oportunidad para el conocimiento de nosotros mismos.

"La conciencia de uno mismo es uno de los mayores criterios de inteligencia espiritual, Pero uno de los más ignorados y menos prioritarios de nuestra cultura espiritualmente enferma" (Zohar, D. y Marshall, I., 2001, p. 262).

El desarrollo de una mayor conciencia de uno mismo es una importante prioridad si se quiere elevar el coeficiente de la Inteligencia Espiritual. Aunque resulte todo un reto, ya que desde que ingresamos a la escuela no nos preparan sobre este tipo de inteligencia, nadie nos enseña a mirar hacia adentro y reflexionar, todas las miradas en la educación son hacia afuera y la forma de resolver problemas exteriores son de manera lógica y práctica.

La autora propone que podemos hacer ciertos ejercicios para mejorar la comunicación con nosotros mismos que ayuden a la reflexión y a tapar el ruido exterior. Algunas de estas prácticas pueden ser:

La meditación; leer un poema o un libro significativo para nosotros y reflexionar sobre ello; escribir un diario con sueños, deseos, motivaciones y objetivos

Si analizamos nos encontramos que estamos inmersos en una sociedad que nos exige constantemente ser productivos, exitosos, entre otras exigencias; pero nunca pone el foco en un conocimiento profundo sobre nosotros mismos. Nos aleja de nuestras significaciones existenciales.

Ante esto Viktor Frankl en su obra "El hombre en búsqueda del sentido último" nos dice:

"Hoy en día, el deseo de significado se ve frustrado a nivel mundial. Cada vez hay más gente obsesionada por un sentimiento de falta de sentido…. que se suele manifestar en forma de aburrimiento y apatía…" (Viktor Frankl, 2007. P. 185).

En este contexto el primer paso es asumir la responsabilidad por la propia vida. Sólo yo puedo asignar un sentido a lo que me sucede y cómo voy a actuar ante esto.

Es por ello que Frankl dice:

"La capacidad para usar y trascender el dolor es una de las grandes libertades de que disponemos" (Zohar, D. y Marshall, I., 2001, p. 264).

EDUCACION ESPIRITUAL

¿Qué sería "educar"? Recordemos que la palabra "educación" (educatio) proviene de una doble etimología:

- Por un lado, proviene de educare, que significa "alimentar, criar, nutrir", lo cual da la idea de que el educando recibe desde el afuera los contenidos que contribuyen a su formación (el maestro "mete" elementos dentro del alumno);
- Y por otro de educere, "extraer, sacar lo que hay adentro, llevar de adentro hacia afuera", que señala que el educando tiene potencialidades, capacidades, que la educación se limita a desarrollar, desplegando lo que el sujeto ya tiene en su interior.

Estas dos raíces muestran que por un lado el educador conducirá al educando brindándole recursos, informaciones, elementos que facilitarán su desarrollo; y que por otro deberá favorecer el cultivo de potencialidades que ya están dentro de él.

Sabemos también que la educación es mucho más que la transmisión de información (tarea que en gran parte podría llevar a cabo una computadora); ella es una actividad formativa, que excede en mucho la adquisición de datos en la esfera del conocimiento, y que se refiere a la transformación de las capacidades y potencialidades de un sujeto que es mucho más que un sujeto de conocimiento; hablamos de un desarrollo integral de personas humanas en distintos aspectos: sociales, vinculares, morales, etc.

No obstante, sabemos que la educación tradicional ha puesto el énfasis en el conocimiento, dejando muchas veces de lado los aspectos formativos en las otras áreas de inteligencia que reseñó

Gardner; por ejemplo, el aprendizaje de habilidades sociales, de los valores o del arte o el deporte, que se han visto muchas veces como actividades secundarias a los contenidos principales, relacionados con la matemática o la lengua (inteligencias lógico-matemática y verbal).

La IES, que trata de abordar cuestiones que las ciencias positivas no pueden responder, ha sido especialmente subvalorada en este contexto más tradicional, puesto que se la veía, ya sea como algo ligado a la religión, un derivado del esoterismo, o como algo que escapa al ámbito escolar-informativo, cuando no se la ignoraba completamente por no conocerla. En cambio, afirma Torralba (2018, p.301):

El desarrollo de la inteligencia espiritual es un elemento fundamental en el proceso educativo de una persona y tiene consecuencias directas en otras áreas del aprendizaje. Sin curiosidad, sin inquietud, sin el ejercicio de la imaginación los jóvenes pierden la motivación por aprender y su desarrollo integral es irregular. Privados de autocomprensión y de habilidad de comprender a otros, sienten dificultades para convivir con sus vecinos en detrimento de su desarrollo social. Como no son capaces de moverse por un sentimiento de asombro y de admiración por la belleza del mundo, del genio de los artistas, músicos y escritores, viven en un desierto cultural y en el vacío espiritual.

¿Qué características posee la educación de la IES? ¿Cómo el docente puede favorecer su desarrollo en el alumno?

El hombre es fundamentalmente un ser social, vincular *(no solo gregario como la mayoría de los animales superiores, sino que posee una cultura, tiene capacidad de simbolizar);*

Como dice Freud, “En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo” (Freud, 1976, p. 67). El hombre no nace solo y después va adquiriendo la sociabilidad a medida que va creciendo; desde su concepción, nace en el seno de una comunidad humana que lo subjetiviza desde el comienzo. Por eso la relación con el otro -externo o internalizado- es la dimensión trascendente más importante del individuo.

Si el educador tiene en cuenta la singularidad, la particularidad de cada sujeto, podrá encontrar en él la chispa de la inteligencia espiritual que necesita para ir encendiéndola. Desde lo más básico (saber cómo se llama, mirarlo, acercarse, potenciando la escucha activa) hasta preguntarse: ¿cómo es este alumno en concreto? ¿en qué se diferencia de los demás?, ¿qué es

propio de él? ¿Cuáles son sus fortalezas? ¿Qué de sus particularidades puedo tomar para a partir de allí desplegar su espiritualidad?

Una de las características fundamentales de la IES es el interrogarse sobre cuestiones que apuntan a los principios, a las finalidades, a los sentidos, a la trascendencia, tanto individuales como supraindividuales.

Una característica que debe tener el docente como facilitador de la IES de sus alumnos, además de ser solidario, prosocial y libre de prejuicios, es la humildad; esto implica no posicionarse en el lugar del Amo, como diría Lacan jugando con los dos significados de la palabra Maître (metr) en francés: maestro y amo. Es decir, no ser el que domina el conocimiento o al alumno; ubicarse como un simple facilitador de aprendizajes, reduciendo el ego personal (narcisismo).

Gracias a la educación del sentir espiritual, uno deja de vivir con los otros y aprende a vivir para los otros. Ser para los otros es estar disponible a responder a sus llamadas y a sus necesidades; consiste en desarrollar la conciencia social. Ser para los otros es ser capaz de indignación ética, ser sensible al sufrimiento de los otros. La conciencia social se fortalece en la medida en que se despierta en la persona el vivir para los otros y se alimenta en su vida espiritual. (Torralba, 2003, p. 308).

Es importante comprender que no se trata de proponer una asignatura de IES dentro del plan de estudios, sino un elemento fundamentalmente actitudinal y afectivo que debe atravesar todo el proceso educativo transversal y longitudinalmente. Esto no quita que haya materiales que por su misma naturaleza se presten más al desarrollo de temáticas ligadas a la IES (filosofía, literatura, religión, etc.). Pero en muchas materias pueden hacerse interrogantes que apelan a la IES; por ejemplo, en física o en geografía se pueden tocar temas que lleven a preguntarse por los límites: lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, macrocosmos y microcosmos, cómo se originó el universo, etc.

Bibliografía

- Amran, Y. The seven dimensions of spiritual intelligence: An ecumenical, grounded theory. 115th Annual Conference of the American Psychological Association. San Francisco, CA, 2007
- Amram, Y. The Contribution of Emotional and Spiritual Intelligences to Effective Business Leadership - ProQuest. www.proquest.com. Recuperado 2022 05 18. 2009.

- Corominas, J. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. 3ª edición. Madrid: Gredos, 1973.
- Covey, S. *The 8th Habit: From Effectiveness to Greatness*. New York: Simon and Schuster, 2004.
- Gardner, H. A Case Against Spiritual Intelligence*, The International Journal for the Psychology of Religion*, Volume 10, Issue 1, 2000.
- Goleman, D. *La inteligencia emocional*. Buenos Aires: Javier Vergara, 1996.
- Koenig, H.G., McCullough, M. & Larson, D.B. *Handbook of Religion and Human Health.*New York: Oxford University Press, 2001.
- Llamazares, A.M. *Del reloj a la flor de loto- Crisis contemporánea y cambio de paradigmas.* 1ª ed. 1ª reimpr. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2003.
- Piedra Hernández, M. Espiritualidad y educación en la sociedad del conocimiento, 2017.
- Torralba, F. *Inteligencia espiritual*. 9ª ed. Barcelona: Plataforma, 2018.
- Vaughan, F. What is Spiritual Intelligence? *Journal of Humanistic Psychology*, Vol 42, No. 2. Spring 2002, 2003 Sage Publications, 2002.
- Viktor Frankl. El Hombre en busca del sentido último. Buenos Aires. Paidós, 2007.
- Wigglesworth, C. Why Spiritual Intelligence is Essential to Mature Leadership, *Integral Leadership Review* Volume VI, No. 3, August 2006.
- Zohar, D., y Marshall, Ian. *Inteligencia espiritual.* Barcelona: Plaza y Janés, 2001.

EL COMPROMISO DE LA UNIVERSIDAD CON LA PROMOCIÓN EN LA INNOVACIÓN DE LA FORMACIÓN DE LOS PROFESIONALES UNIVERSITARIOS

DIRECCIÓN: LILIANA MARTINEZ

CODIRECCIÓN: NIRVA CARESTIA

Proyecto: El compromiso de la universidad con la promoción de la innovación en la formación de profesionales universitarios.

Dirección: Dra. Liliana Martínez

Codirección Mag. Nirva Carestia

El proyecto tiene como objetivo general indagar sobre los modelos de innovación vigentes en las prácticas del conocimiento de las cátedras universitarias de la UNSJ y su incidencia en la formación de profesionales. La metodología que se utilizará es la triangulación metodológica para obtener datos cuantitativos y cualitativos, aplicando diferentes instrumentos de recolección de datos que permitan visualizar los modelos de innovación en las prácticas del conocimiento tanto de docencia como de investigación y extensión. Esto debido a que es fundamental la vinculación de los resultados de las investigaciones que se realizan en los institutos de investigación y los resultados de proyectos de extensión para fortalecer las prácticas de conocimiento en docencia. Las conclusiones permitirán no sólo conocer la situación actual de la innovación tecnológica y educativa, a través de las estrategias utilizadas sino generar propuestas pedagógicas que fortalezcan el proceso de aprendizaje de los futuros egresados.

Hacia La Sustentabilidad Ecológica Del Hacer Y Del Saber

M. Cristina Laplagne Sarmiento
Liliana Beatriz Martínez Dávila
Nirva Carestia

Resumen

La génesis de la responsabilidad social aplicada a las universidades impacta en la sociedad y promueve espacios epistemológicos para la dimensión educativa crítica (Bordieu, 2002; Horkheimer, 2003). Con respecto a la interrelación sociedad, universidad y conocimiento, y posicionados en el compromiso con el saber, especialmente coincidente con los problemas generados por las diferentes crisis económicas y medioambientales de los últimos años de este nuevo milenio, surgieron en el equipo de investigación que presenta este trabajo preocupaciones referidas a los impactos gestionados desde las cátedras que involucran a los docentes investigadores. El proyecto que los une, denominado "El compromiso de la universidad con la promoción de la innovación en la formación de profesionales universitarios" y aprobado por Res. 591 del CS, se planteó como conveniente viabilidad investigativa, la clasificación de núcleos temáticos y división por ejes del equipo. La actual presentación pertenece al eje lingüístico en el que accionaron mancomunadamente las áreas inglés y francés, las que luego, establecieron vínculos con los ejes comunicativos y epistemológicos en los planos de las ciencias de la complejidad. Se indagaron modelos de responsabilidad social y se accionaron dispositivos de abordaje e innovación a fin de generar impactos tanto intra-comunidad universitaria como inter-institucionales. Se plantearon líneas de acción que mediante investigación de campo han permitido llegar a conclusiones que vinculan la sustentabilidad con la ecología del saber y la responsabilidad social. Desde la ética se buscó promover el conocer, reconocer y tomar plena consciencia del status quo de ciertos entramados sociales. Se alcanzaron reflexiones sobre acciones, comportamientos y consecuencias individuales y colectivas en relación a la responsabilidad social universitaria. El objetivo fue lograr la integración y toma de consciencia de los individuos de la población estudiantil ante un mundo incierto y complejo. Tal integración aspiraba a mejorar mediante la tecnología educativa la superación de desventajas (García Aretio, 2021), de construcción de una ciudadanía comprometida con el bien común y la ejercitación empoderada de proyectos, aptitudes y talentos individuales y colectivos (Gasca Pliego y otros, 2011). Las lenguas bajo una conjunción de dispositivos, estrategias y tecnologías desplegaron principios y valores en la sustentabilidad ecológica del hacer y del saber. A su vez, el equipo del eje lingüístico comprendió ciertas consecuencias surgidas desde la crisis del 2020 referidas a la evolución del marco teórico epistémico. Se concluyó que la práctica cultural y social en la educación exige una mayor presencia de la transparencia y ética en la gestión de todos los sub-sistemas. Acción que implica romper con el modelo globalizado y que permite transitar en paralelo al modelo consumista neoliberal mediante prácticas con modelos del pensamiento complejo (Morin, 2022), que propulsan una visión solidaria y anti-utilitarista de la educación superior; si bien, desafían a los docentes de la academia en la novel construcción del conocimiento. El fin de utilizar la responsabilidad social universitaria como parámetro de anclaje y valoración de la praxis es liberar los esquemas funcionalistas, empíricos y positivistas que han cosificado el saber, el hacer y el pensar universitarios (Aguilar Gordón, 2021).

Introducción

Construir ciudadanía desde la universidad ha sido siempre el valor agregado de la institución superior pública y es, por una parte, un privilegio poder facilitar la tarea en cualquiera de los puestos de trabajo en que sus agentes se desempeñen. Es también, un derecho a ejercer la noble

misión de dejar al mundo un poco mejor de lo que nos legaron, es decir, es el derecho a crecer como personas mientras, ayudamos a otros a crecer en valores de vida. Finalmente, es por otra parte, un deber comprometido con un ideario colectivo que lo sustenta. La responsabilidad de la universidad comienza en algún punto no determinado entre ejes de una figura multidimensional enmarcada por el conocimiento, la investigación, la sociedad donde se inserta, la sociedad utópica para la que se proyecta, la realidad contextual, el entramado subyacente del poder y los usuarios internos y externos.

Esta amalgama multi-fascética induce estilos de gestión los cuales confluyen en la gestación de la responsabilidad social universitaria –RSU, de ahora en más-. Esta se clasifica acorde con dos modelos prevalecientes en la escala global. En el proyecto de investigación cuyo divulgación corresponde a este trabajo, se contempla la RSU como un impulso de motivación y superación de espacios estancos, de concepciones ortodoxas, desactualizadas y negativistas acerca de la urgencia de acciones que impulsen el pensamiento crítico y complejo mientras, se ejecuta la función de formación de profesionales, de investigación en ciencia aplicada sobre la demandante realidad y de extensión social a la comunidad originaria, a modo de contención y devolución por la matrícula y academia emergente.

La crisis experimentada recientemente en sumatoria a las tantas más acaecidas en la región, la cual IESALC denomina de Latinoamérica y el Caribe, imponen una carga de responsabilidad mayor para los docentes-investigadores posicionados en el paradigma de la complejidad sistémica, pues el punto de partida es la consustanciación con el sistema mismo para actuar desde su doxa y praxis (Morin, 2002). Implica a su vez, asumir el rol de la pro-acción en vez de la reacción o la pasividad. Desde este cimiento surgieron las líneas de acción y los ejes de un proyecto destinado a construir responsabilidad solidaria, innovadora, sustentable y ecológica. Se comenta a continuación el desarrollo y actuales logros del eje lingüístico.

Desarrollo

El primer paso que obturó la innovación se asentó en los objetivos perseguidos y en la probabilidad de las diversas hipótesis de trabajo curricular. Surgieron dimensiones a indagar a fin de considerar los impactos posibles. Tales impactos se clasificaron en intra-comunitarios y externos, este último ejecutado realizando un análisis de lo inter-institucional. Posteriormente, se plantearon líneas de acción para el desarrollo curricular de las asignaturas de inglés y francés en el nivel de grado. El estudio fue triangulado y los resultados de índole cuantitativa se alcanzaron mediante investigación de campo sobre la población y sujetos involucrados. Se confirmó que las innovaciones

tecnológicas y conceptuales influyeron significativamente en el alcance de las competencias profesionales. Estas permitieron la descripción cualitativa acerca de cómo la sustentabilidad enlaza la ecología del saber con la RSU.

Una vez alcanzado el conocimiento de los impactos logrados en las competencias analizadas, se procedió a contemplar desde la Ética a la responsabilidad social, puesto que uno de los objetivos del proyecto se centraba en la formación por valores. Desde su espacio cognitivo y vivencial, la dimensión ética del proyecto aspiraba a promover el conocer, reconocer y tomar plena consciencia del status quo de ciertos entramados sociales, de aparición tardía y acontecimientos pos-pandemia. Se alcanzaron reflexiones sobre acciones, comportamientos y consecuencias. En la dimensión educativa de corte crítico, se magnificó la visualización de la interrelación sociedad, universidad y conocimiento, permitiendo observar un tejido social que impacta y es impactado por la universidad y sus agentes. Por otra parte, es ese mismo tejido en su textura, el cual insta a los actores universitarios a posicionarse en relación a su compromiso con el saber, especialmente, en relación a los problemas que enfrente la comunidad ante las actuales e inciertas crisis económicas, sanitarias y medio-ambientales. Superar mediante la tecnología educativa las desventajas de la incierta posmodernidad es posible y altamente viable según el Dr. García Aretio (2021). Nuestros resultados confirman sus apreciaciones acerca de la construcción de una ciudadanía comprometida con el bien común. Como lo afirman Gasca Pliego y Olvera García (2011), la ejercitación de equipos de investigación y extensión empoderada por proyectos centrados en la formación por competencias, aptitudes y talentos individuales y colectivos es parte del imaginario de la Filosofía de la Educación y es herramienta concreta en la innovación curricular de la academia, a fin de afectar positivamente al alumnado de esta década del tercer milenio.

Discusión

Desde la crisis del 2020, diversas modificaciones afectan la evolución curricular y funcionaron como disparadores en el marco teórico epistémico de movimientos desequilibrantes del sistema. Si bien en nuestro proyecto, se concluyó que la práctica cultural y social en la educación exige una mayor presencia de un multi-abordaje focalizado en razones éticas y pragmáticas al gestionar las funciones inherentes a la RSU tanto en lo macro como en lo micro-sistémico; se reconoce la interpretación adversa sustentada por la imprevisibilidad y la urgencia de acciones que implican una ruptura con alguno de los dos modelos globalizados, el europeo y el americano. Postulamos una posición superadora que permita transitar en paralelo a los modelos de corte consumista neoliberal de la RSU. Este se basa en prácticas cimentadas y modeladas por el

pensamiento complejo y la praxis eco-sustentable. La responsabilidad social universitaria sería parámetro de anclaje y valoración de la praxis, permitiría liberar los esquemas funcionalistas, empíricos y positivistas que han cosificado el saber, el hacer y el pensar universitarios como lo expresara Aguilar Gordón (2021) en su reflexión sobre la educación superior durante la pandemia.

Conclusiones

El modelado de prácticas flexibles, actualizadas a las necesidades, competencias, aptitudes y valores de la población universitaria en su conjunto puede simplificarse a través de los principios del pensamiento complejo o el paradigma de la complejidad (Morin, 2022). Este campo de poder postula a la universidad como el espacio de reproducción más libertario y empoderador (Bordieu, 2002, Freire, 2002) puesto que sus prácticas motivan a los sujetos a resaltar la solidaridad y el compromiso con una educación superior alejada de modelos consumistas, globalistas, clientelistas de la institución universitaria. El desafío es una nueva hazaña para los docentes de la academia en renovada construcción del conocimiento. Los obstáculos que se enfrenten se abaten con resiliencia y consolidación de identidad en nuestra región, actitud coherente con la misión de una universidad actualizada para el tercer milenio.

Bibliografía

- Aguilar Gordón, F. *Filosofía de las ciencias cognitivas y educación*. Editorial Revista Sophia Nº 30, pp. 33-40. Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. ISSN impreso: 1390-3861 / ISSN electrónico: 1390-8626. 2021
- Bourdieu, P. *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Montressor,2002.
- *El sociólogo y las transformaciones de la economía en la sociedad*. Buenos Aires: Libros del Rojas -Universidad de Buenos Aires, 2000.
- Freire, P. Pedagogía da Autonomía: saberes necesarios à práctica educativa. San Pablo: Paz e Terra Edicoes,2002.
- García Aretio, L. COVID-19 y educación a distancia digital: pre-confinamiento, confinamiento y pos-confinamiento*. RIED-Revista Iberoamericana De Educación a Distancia, Vol. 24(1), pp. 09–32.*https://doi.org/10.5944/ried.24.1.28080, 2021.
- Gasca-Pliego, E. y Olvera-García, J. Construir ciudadanía desde las universidades, responsabilidad social universitaria y desafíos ante el siglo XXI. *Revista de Ciencias Sociales Convergencia, vol. 18, núm. 56, mayo-agosto, 2011, pp. 37-58*. ISSN: 1405-1435. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México. Disponible en: revistaconvergencia@yahoo.com.mx, 2021.
- Horkheimer, M. *Teoría crítica.* Primera edición. Traducción de Albizu, E. y Luis, C. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Morin, E. *Lecciones de un siglo de vida. Colección Estado y Sociedad*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2022.

- *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma, reformar el pensamiento*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2002.

Rémoras De Victorias Antiguas E Incertidumbre Abismal En La Complejidad Sistémica

María Cristina Laplagne Sarmiento
Liliana Martinez Dávila

Resumen

Gradualmente, el nuevo milenio imprime signos distintivos y gesta visiones diferentes en la educación universitaria. Es la emergencia de un nuevo paradigma, si bien sus límites y su entramado conceptual sólo se perfilan en el horizonte. Tal vez, la cercanía de la crisis del 2020 aún, no permita comprender la evolución filosófica del marco teórico epistémico, ni las tendencias que parecen adquirir mayor fuerza en las primeras décadas del nuevo milenio. Sin embargo, y más allá de plausibles cuestionamientos, la práctica socio-cultural educativa en la cotidianeidad ha sido clara y sensiblemente afectada desde las invisibles líneas y dispositivos que la atravesaron, entre ellas las del nuevo paradigma de la complejidad (Morin, 2022). Paradigma que representa la percepción, construcción y codificación de sistemas en planos intersectos. En el ámbito de la educación superior, el modelo emergente parece estar moviéndose hacia la didáctica sistémica actualizada a través de la Tecnología Educativa (García Aretio, 2021). Las líneas metodológicas que lo concretan demandan de los docentes tanto una toma de decisiones basadas en la configuración del ecosistema áulico, como un compromiso con el modelo epistémico. Es así como cognición, literacidad académica y tecnología suman sus esferas de acción en una multiplicidad de factores a abordar antes de enfrentar la actual emergencia cultural que plantea el trabajo educativo pos-pandemia.

En este trabajo se presentan micro y subsistemas analizados a fin de comprender impactos, causas y efectos de los factores sociales, ambientales e históricos incidentes para proceder a sugerir la codificación de estrategias subjetuales. La hipótesis subyacente contempló la dependencia tecnológica como el atributo más saliente desde la pandemia y se analizaron los modelos empleados en la construcción de la literacidad aspirada desde el entramado de las ciencias cognitivas para interpretar el proceso interno que originó la cognoscibilidad, las interpretaciones del sujeto cognoscente, lo cognoscible y los procesos de inter-cognoscibilidad (Aguilar Gordón, 2021), aspectos que remitieron a logros anteriores y futuros impredecibles, a consideracionessistémicas coherentes y a perspectivas teleológicas de pertenencia, equilibrio, libertad y crecimiento como metas posibles a alcanzar por una nueva educación superior.

Como efectos encadenados a los devenires de la historia, la evolución filosófica ha producido transformaciones en el marco teórico epistémico de las ciencias de la educación y con ello, la práctica socio-cultural resultó y resulta aún alterada. La observación y la explicitación de la cotidianeidad y la subjetividad de la praxis transparentan cómo los factores incidentes, entre ellos la teoría velada, la afectan. Lo importante es alcanzar a ver la textura de esa práctica. El entramado de sus líneas de sustento e invisibilidad la atraviesan mediante los denominados factores contextuales. Entre las líneas abordadas y analizadas, se observa crecer un nuevo paradigma, el de la complejidad (Morin, 2022). En su cosmo-visión se representan la percepción, construcción y codificación de sistemas en dimensiones yuxtapuestas, trans-disciplinares, basados en la teoría general de los sistemas y teorías conexas, como la del caos, la del todo, la de las neurociencias, de

la consciencia; por mencionar algunas. En coherencia y consecuente con la educación superior este tiende a la emergencia de la didáctica sistémica (Olvera García, 2011; Stenberg et al., 2014), con un poderoso soporte dado por la tecnología educativa (García Aretio, 2021) y los acontecimientos globales a partir del 2020. Las líneas metodológicas que lo concretan demandan de los gestores de la educación decisiones basadas en la construcción de sistemas con los fines, propósitos y objetivos focalizados en valores, competencias, actualización y formación permanente en el marco del pensamiento crítico. Planteos que otrora parecían ser dimensiones de otras áreas atañen hoy a la perspectiva educativa y su subyacente lecho filosófico. Identidad, sustentabilidad, creatividad, auto-percepción, libertad y desarrollo conciencial son las nuevas metas de la educación superior. Perspectivas y temas que surgieron, fueron categorizados y analizados magníficamente por la Filosofía y sus sub-disciplinas en búsqueda de respuestas en mapas de territorios ya conquistados, conocidos, perdidos y que remiten nuevamente a ella al postular nuevas hazañas, como la que se plantea en esta tesis.

Avance De Tesis

La amalgama de esferas de acción en el hecho educativo a la que se hizo referencia en la introducción puede agruparse en una aproximación clasificatoria. Esta sería la esfera de la episteme, la esfera de los procesos de literacidad académica y la esfera socio-política en la que se incluye la aplicación e impacto de la tecnología por su poder de sujeción, control e identificación asociado a lo gubernamental. Estas se hallan enlazadas en su superficie y accionan pro y reactivamente ante, en y a través de una multiplicidad de factores micro y sub-sistémicos, los cuales fueron analizados a fin de comprender impactos, causas y efectos. Por otra parte, los factores sociales, políticos, ambientales e históricos inciden en cada una de ellas y su análisis permite sugerir la codificación de estrategias subjetuales para un espacio educativo particular. Es imprescindible resaltar el valor de lo subyacente, esto es lo que se encuentra bajo la superficie de esa acción y que implica posicionamientos éticos, filosóficos y teóricos, que suelen permanecer a la sombra de la acción tácitamente y aún más, sin la posibilidad de hacerse explícitos. Por ejemplo, la literacidad aspirada en determinado espacio curricular fue contemplada desde el entramado de las ciencias de la complejidad para interpretar el proceso interno que originó las interpretaciones de los sujetos, lo cognoscible, lo identitario y sus procesos. Surgieron también, elementos conectados a las Epistemologías de Sur de De Souza Santos (Tamayo, J., 2019) que explicitaron la necesidad del giro de-colonial en diversos espacios curriculares, tales como el uso de las TIC, los contenidos en la

formación de profesionales y la construcción de identidad, alteridad y libertad (Álvarez, 2017; Dussel, 2014; Igelmo, 2013).

Análisis, Desafíos Y Emergencias

Comprender y medir la generación, validez y justificación de posiciones de base durante la investigación implica revisar sus contextos de descubrimiento y de justificación. La filosofía se planteó en sus orígenes tales cuestiones y viene al auxilio de la investigación con el aporte de sistemas de pensamiento que, desde hace más de un siglo, aparentemente sólo buscan superar la dicotomía discriminatoria de conocimiento científico versus especulativo (Espinoza Freire y Guamán Gómez, 2019). Desde este trabajo se postula la integración a través de metodologías peircianas, trans-disciplinares y propias de las ciencias de la complejidad. Por otra parte, la reflexión filosófica debe hacerse presente al momento de la investigación social y por ende en la educativa, particularmente, cuando el estudio hace foco en el discurso científico y su transposición didáctica. Tampoco debe dejarse de lado en la elaboración del marco teórico y en su análisis interpretativo. El fondo de cimiento, el sustrato profundo que postulados, principios, teorías y posicionamientos configuran, determinan el desarrollo coherente, cohesivo y conceptual sobre el cual se asienta el análisis histórico, del pensamiento o conocimiento que justifica la investigación y los enfoques que se construyen en torno a la misma. Estudiar el conocimiento en cualquier espacio disciplinar conlleva directa o indirectamente a emplear herramientas y sustentos filosóficos, si se desea que la investigación adquiera validez epistemológica, como lo expresaran Espinoza y Guamán, (2019). Los desafíos a los que se enfrentó este trabajo surgieron durante la implementación de dispositivos para abordar las categorías del poder y en la elaboración de grillas clasificatorias que debieron ser redefinidas para dotar al análisis de pertinencia, objetividad y solidez lógica en su aspiración de alcanzar los objetivos constructivos de crecimiento, integración y emancipación rizomática del pensamiento heredado. Su refinado y balsámico hilo conductor se encontró en la obra de los filósofos franceses Michel Foucault, Félix Guattari, Giles Deleuze, y el rumano Basarab Nicolescu. Las diferentes categorías, dispositivos, aparatos y constructos permitieron elaborar líneas de trabajo, clasificación y análisis.

Conclusiones Provisorias

Los tres ejes de este trabajo rescatan, contemplan y actualizan esos logros del pasado en las áreas de la Filosofía, la Lingüística Aplicada y la Sociología Política. Estas victorias del pensamiento y la ciencia contrastan, sin embargo, con el paradigma tecnológico, el cual parece haberse apropiado de la escena en una alienante neo, re, pos-colonización con un vasto apoyo de una jerarquización

verticalista gubernamental en lo social y por ende, educativo, como han sido protocolos, disposiciones, regulaciones, y demás artefactos dispuestos. Para contra-restar desmedida sobre-valoración en desmedro de las identidades y alteridades objetuales y subjetuales comprometidas en el espacio social (Stenberg y otros, 2014), se sugiere la aplicación del giro de-colonial mediante la interculturalidad y el pensamiento crítico complejo. Con ello, el uso y valor de la tecnología enfrentaría en la educación, una coherencia sistémica y dotaría a los usuarios de una perspectiva teleológica orientada a hacer rizoma (Deleuze y Guattari, 1993). Esta investigación hasta el momento comprende que nos encontramos en momentos bisagra de la historia, que conocimiento y reflexión crítica permitirían superar el pensamiento colonizador y hegemónico que ha dejado sin poder a las otrora poderosas herramientas del lenguaje, del pensamiento y de la Filosofía. La falencia en los sub-sistemas es corolario del mismo factor decisivo para retrasar a los sujetos impactados por los devenires de la posmodernidad (Dussel, 2014). Considera así mismo, que la academia debe escuchar las arengas de la historia, alertar a las nuevas generaciones acerca de los peligros encubiertos y dotarlos de recursos cognitivos, didácticos, metodológicos y tecnológicos que hagan factible el mejoramiento de su futuro, a la luz de las transformaciones impuestas por la globalización.

Bibliografía

- Aguilar Gordón, F. Filosofía de las ciencias cognitivas y educación. *Editorial Revista Sophia Nº 30, pp. 33-40.* Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. ISSN impreso: 1390-3861 / ISSN electrónico: 1390-8626, 2021.
- Álvarez, E. Las TAC al servicio de la formación inicial de maestros en el área de Didáctica de la Lengua y la Literatura: herramientas, usos y problemática. *Revista de estudios Socioculturales. RESED, número 5, pp. 35-48.*http://dx.doi.org/10.25267/Rev_estud_socioeducativos.2017.i5.05, 2017.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *¿Qué es Filosofía?* Trad. Kauf, T. Barcelona: Anagrama, 1993.
- Dussel, E. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.
- Dussel, I. ¿Es el curriculum escolar relevante en la cultura digital? Debates y desafíos sobre la autoridad cultural contemporánea. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas, volumen 22, número 24, pp. 1-21.* México, 2014.
- Espinoza Freire, E. y Guamán Gómez, V. Tic y formación docente en enseñanza básica: Estudio de caso. *RISTI: Revista Ibérica de Sistemas de Tecnología e Información, Nº E21, 7/19, pp 120-134*. Universidad Técnica de Machala. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/336795895_Tic_y_formacion_docente_en_enseñanza_basica_Universidad_Tecnica_de_Machala_Estudio_de_caso, 2019.

- Espinoza, E. Gestión del conocimiento mediado por TIC en la Universidad Técnica de Machala. *Fides et Ratio-Revista de Difusión cultural y científica de la Universidad La Salle en Bolivia, volumen 16, número 16, pp. 199-219*. Bolivia: ULS, 2018.
- García Aretio, L. COVID-19 y educación a distancia digital: preconfinamiento, confinamiento y posconfinamiento. *RIED-Revista Iberoamericana De Educación a Distancia*, *Vol. 24(1),pp. 09–32*. https://doi.org/10.5944/ried.24.1.28080, 2021.
- Igelmo, J. Paulo Freire y John Holt: de la educación liberadora a la libertad más allá de la educación. *Revista de Historia de la Educación, número 21, enero-junio, pp. 13-35*. DOI 10.2436/20.3009.01.108, 2013.
- Morin, E*.. Lecciones de un siglo de vida.* Colección Estado y Sociedad. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2022.
- Olvera García, J. y Gasca-Pliego, E. Construir ciudadanía desde las universidades, responsabilidad social universitaria y desafíos ante el siglo XXI. *Revista de Ciencias Sociales Convergencia, vol. 18, núm. 56, mayo-agosto, 2011, pp. 37-58.* ISSN: 1405-1435. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México. Disponible en: revistaconvergencia@yahoo.com.mx. 2011.
- Pina Zau, F. Os Direitos Humanos como primado de um sentido holístico de Educação para o Desenvolvimento em contexto de multiculturalidade. *Research Gate, January 2021. Conhecer Debate Entre o Público e o Privado, 11(26):132-161*. DOI: 10.32335/2238-0426.2021.11.26.4649, 2021.
- Tamayo, J. Boaventura de Sousa Santos: sociología de las ausencias y de las emergencias desde las epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 24, núm. 86, pp. 16-31*. Universidad del Zulia. DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.3370622. 2019.
- Stenberg, K., Karlsson, L., Pitkaniemi, H. & Maaranen, K. Beginning student teacherś teacher identities based on their practical theories. *European Journal of Teacher Education. 37 (2), 204-219*. Doi: dx.doi.org/10.1080/02619768.2014.882309. 2014.

EL NEOLIBERALISMO COMO MODO DE VIDA: ENTRE EL MODELO “EMPRESA” Y EL DISPOSITIVO “COMPETITIVIDAD”

DIRECCIÓN: BEATRIZ PODESTÁ

CODIRECCIÓN: ADRIÁN CANGI

Proyecto: El neoliberalismo como modo de vida: entre el modelo "empresa" y el dispositivo "competitividad.

Dirección: Dra. Beatriz Podestá

Co-dirección: Dr. Adrián Cangi

En continuidad con la línea de trabajo de los proyectos anteriores en torno a los estudios sobre biopolítica y en consonancia con los debates abiertos en el campo de la filosofía política contemporánea, advertimos que la necesidad de abordar la cuestión del "neoliberalismo como modo de vida" adquiere vigencia relevante para una analítica de nuestro presente. La propuesta de investigación considera que los abordajes en torno al neoliberalismo son insuficientes si sólo atienden sus aristas económicas o sus postulados teóricos, y no se extienden a una comprensión sobre cómo el proyecto neoliberal logra ser subjetivado en la vida misma. Referirnos a "modo de vida neoliberal" no supone substancialización alguna, sino una categoría de análisis configurada por un entramado de relaciones de saber/poder que produce modulaciones específicas. Partimos del supuesto que los modos de vida ligados a este determinado orden político remiten a una trama sensible de consumos, lazos sociales, usos del tiempo, modos de habitar los territorios o de concebir las relaciones. Desde esta perspectiva, el neoliberalismo ya no puede ser visto simplemente como un programa político sino como un "dispositivo de subjetivación" que apunta, más allá de los ciclos históricos, a adecuar la intimidad de los afectos y deseos a la "lógica del mercado". Proponemos, entonces, analizar al neoliberalismo como un modo de vida con especificidad propia que supone formas de asociarse o relacionarse también específicas. En otros términos, comprender que no sólo se trata de una doctrina ideológica con una política económica, sino también de un proyecto de sociedad y un modo específico de fabricación del ser humano: la transformación de las conductas bajo la forma "empresa". En el neoliberalismo, el dispositivo de la competencia y el modelo empresarial configuran un modo de gobierno de las conductas, esto es, un gobierno de sí y de los otros. El dispositivo de la competitividad se produce a través de mecanismos variados, por ejemplo, la destrucción de las protecciones sociales, el debilitamiento del derecho al trabajo, el desarrollo deliberado de la precariedad masiva o el endeudamiento generalizado. Consideramos que sólo una comprensión analítica del neoliberalismo como nueva forma de racionalidad que produce modos de vida con especificidades propias, podría habilitar alternativas de otras composiciones político-afectivas de vida.

Healthy influencers: invenciones de otras éticas y políticas en torno a lo alimentario

Evelin Paez

Resumen

Con dos años de pandemia en nuestro haber, han circulado una multiplicidad de discursos que indican los modos en los que debemos cuidarnos: campañas sobre el correcto lavado de manos, sobre el uso del barbijo, discursos sobre cómo reforzar el sistema inmunológico de manera natural o cómo llevar a cabo dietas que alcalinicen el cuerpo para evitar posibles enfermedades. Resulta que junto con la pandemia de Covid-19, convive otra: la malnutrición. En este contexto, el qué comer y el qué hacer con nuestros cuerpos, ha ocupado la atención de periodistas, médicos consultados por estos y de una nueva figura: los healthy influencers. Durante el encierro, han proliferado en las redes sociales nuevos modos de alimentarse y de producir alimentos, como respuesta a prácticas alimentarias que habían ganado terreno en la dieta de la población argentina a comienzos de este siglo. La alimentación basada en ultraprocesados— cuyo pilar es la publicidad de productos comestibles de sabores, olores y texturas industriales de dudosa procedencia—, como así también en productos del agronegocio—con un trasfondo de explotación y envenenamiento del entorno—, está siendo cuestionada por quienes podrían denominarse inventores o magnetizadores, siguiendo a Gabriel Tarde. El objetivo que guía esta ponencia es analizar a los healthy influencers como figura emergente e impulsadora de discursos y prácticas alimenticias actuales, desde los aportes de la microsociología propuesta por Gabriel Tarde. Esta nueva subjetividad, que por medio de las redes sociales vehiculizan sus recetas, consejos y perspectivas, ponen en movimiento otras formas de la alimentación saludable, haciendo eco y siendo imitadas por un conjunto social altamente medicalizado y profundamente precarizado. Se trata de una radiación que no se limita a la copia de recetas de cocina, sino que, además, abre el interrogante en dirección a una posible nueva sedimentación de otras éticas y políticas de lo alimentario.

La indagación de la que se desprende este escrito, se encuentra anclada en el proyecto de investigación que lleva por título *El neoliberalismo como modo de vida: entre el modelo "empresa" y el dispositivo "competitividad"* (2020). A su vez, forma parte, del plan de trabajo presentado y aprobado para obtener la beca CICITCA en la categoría de estudiante avanzada. Cabe aclarar que dicha investigación aún está en curso, por lo que debe tenerse en consideración posibles revisiones.

Por su parte, la presente ponencia tiene como objetivo analizar por medio de los aportes de la microsociología, la emergencia de una subjetividad que ha dado a llamarse *healthy influencers.* Gabriel Tarde criminalista, pensador de lo social y filósofo de oficio, ofrece una matriz de conceptos que pueden ser útiles a la hora de analizar un fenómeno social de este tipo. Es por ello que se ha optado por desandar e indagar sobre la categoría de *inventores* propuestas por este autor, para aproximarnos así, a esta nueva figura que procede desde las redes sociales bajo el imperativo de *la*

alimentación saludable, asentándose en el entramado social. En lo que sigue, se dará cuenta someramente del contexto de surgencia de *los healthy influencers,* signado por la extensión ilimitada de la medicalización y del avance de la precarización de la vida. A la par que se abrirá una veta para reflexionar sobre la creación de otras éticas y políticas que contemplen otros posibles.

Para este recorrido, se tiene en cuenta un entramado de aportes conceptuales que serán explicitados cuando la sección así lo requiera. Lo demás, son reflexiones, observaciones e hilaciones de esta autora.

Medicalización ilimitada

Es notable cómo el discurso médico y aquellos pronunciamientos sobre la salud, han poblado nuestros días desde hace poco más de dos siglos. Ya lo había señalado Foucault en *Crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina* (1974). En aquella conferencia, el profesor rastrea el momento del despegue de la medicina desde el siglo XVIII, hasta dar con su punto más emblemático en 1942, año de la puesta en marcha del Plan Beveridge en Inglaterra, durante la Segunda Guerra Mundial. Este plan que sirvió de modelo para la organización de la salud en distintos países de occidente, invierte la relación de derecho entre individuo- Estado de modo que,

> El derecho del hombre a mantener su cuerpo en buena salud se convierte en objeto de la propia acción del Estado. Por consiguiente, se invierten los términos: el concepto del individuo en buena salud para el Estado, se sustituye por el del Estado para el individuo en buena salud. (Foucault, 1974, pp. 162-163)

El desarrollo sanitario en occidente, impulsó el avance técnico y epistemológico de suma importancia para la medicina; así como también permitió modificaciones de una serie de prácticas sociales en relación a la salud (p. 65). A la par de lo anterior, la salud no sólo se ha convertido en campo casi exclusivo de la medicina, sino que también se ha vuelto en un "objeto de consumo que puede ser producido por unos laboratorios farmacéuticos, médicos, etc., y consumidos por otros - los enfermos posibles y reales" (Foucault, 1974, p. 170).

Lo anteriormente expuesto, redunda en dos fenómenos que se siguen entre sí. Hablamos de la *somatocracia* y de la *medicalización*. Sobre la primera Foucault la señala como algo que ya venía gestándose desde el S. XVIII, y que se trata de "un régimen en que una de las finalidades de la intervención estatal es el cuidado del cuerpo, la salud corporal, la relación entre las enfermedades y la salud, etc." (Foucault, 1974, p. 164).

Respecto de la *medicalización*, Foucault indica que: lo que hasta el siglo XX se afirmaba ser el campo tradicional de la medicina, esto es "la demanda del enfermo, su sufrimiento, sus síntomas, su malestar", está siendo rebasado por la medicina actual. Es decir, que la medicina ya no responde de manera exclusiva a la demanda del enfermo, sino que su campo de acción se extiende incluso a los *no enfermos o enfermos potenciales*, abarcando además un conjunto de prácticas asociadas a la salud del individuo. De este modo

> (…) se puede afirmar que la salud se convirtió en un objeto de intervención médica. Todo lo que garantiza la salud del individuo, ya sea el saneamiento del agua, las condiciones de vivienda o el régimen urbanístico es hoy un campo de intervención médica que, en consecuencia, ya no está vinculado exclusivamente a las enfermedades. (Foucault, 1974, p.169)

Es decir, que la medicina que avanza ilimitadamente sobre el campo de la salud y la cotidianeidad de la vida, se confunde con ella y toma como objeto al cuerpo (sano, enfermo, susceptible de enfermarse), y hace de él depositario de sus prácticas. Tal ampliación de la práctica médica no implica necesariamente un correlativo aumento en el nivel de salud (Foucault, 1974, p. 171). Si se toma como punto de referencia el fenómeno de la *somatocracia*, —que implica el ingreso y la preponderancia del cuerpo en el dominio médico y éste como parte del circuito económico—, las definiciones sobre la salud, quedan entrampadas en las imágenes que proyecta un cuerpo y de una lectura presa de la *soberanía de la mirada médica* (Foucault, 2014, p. 126): ver un cuerpo saludable, no garantiza un estado de *salud* y bienestar tan caro a los discursos médicos. Se trata de un cuerpo que se descubre patologizado y por ello normalizado.

Esto último ha quedado expuesto con la última experiencia pandémica que nos envuelve desde hace casi dos años: se habilitó una categoría para hablar de aquellos casos cuyos signos no se correspondían con los de un individuo propiamente enfermo de COVID-19. Con ello se empezó a referirse a estos como "casos asintomáticos". Del mismo modo, se tomaron como foco de estudio de la medicina aquellos casos en los que individuos considerados contactos estrechos de personas enfermas, no fueron contagiados: aquí, los individuos *sanos*, se volvieron objeto de estudio para la medicina.

Ahora bien, es en la *medicalización* donde se encuentra un punto de partida de análisis para el tema que nos convoca en esta ponencia. Como ya se expuso anteriormente, el objetivo es indagar sobre la emergencia de una figura que se ha denominado como *healthy influencers*. En lo que sigue, se intentará abordar el contexto de producción de esta subjetividad.

Contexto de emergencia de los healthy influencers

A raíz del contexto pandémico causado por COVID-19, se señaló como factor de riesgo desde el discurso médico, a las personas que padecen algún tipo de enfermedad crónica no transmisible (diabetes, enfermedades cardíacas, hipertensión). En las últimas décadas se ha observado un aumento exponencial de estos casos asociados a la epidemia de la malnutrición. Lo que condujo, por un lado, a redirigir los esfuerzos en apuntalar campañas gubernamentales hacia la adquisición de hábitos alimentarios más saludables. Por otra parte, la población local ha sido impulsada a tomar acciones individuales frente a su propia salud. Sin embargo, esto que está teñido de voluntarismo y autonomía individual, es el resultado de una medicalización ilimitada y de una racionalidad neoliberal en su sentido más amplio.

Por su parte, los *influencers* de lo saludable, se ubican como una figura actualizada de lo que alguna vez fueron los gurúes de la alimentación como Kellogg o Cormillot. Se trata de una subjetividad que por medio de las redes sociales, vehiculizan sus recetas, consejos y perspectivas. Muchas de estas figuras son mujeres —dato no menor—, nutricionistas, cocineras; que recrean, inventan y reversionan recetas haciéndolas *más sanas*. Tienen la intencionalidad manifiesta de compartir, transmitir y *contagiar* la idea de que "se puede comer sano, rico y sencillo" y el objetivo que las guía es "ayudar a la gente a comer de forma más saludable y equilibrada" (Sanchez, M., 10 de octubre 2018, El boom de las cuentas 'foodie': recetas saludables y consejos de nutrición. *Infobae*). En muchos de estos discursos descansa la creencia de que comer *sano o saludable* es el equivalente a ingerir alimentos integrales, frutas, verduras, hortalizas y legumbres, reducir o eliminar el consumo de carnes, azúcar y comestibles ultraprocesados: "Creo que todos estamos buscando volver a lo natural, volver a cocinar y dejar de lado las porquerías. Se tiene que tener conciencia que es por salud."

Para estas figuras, es un hecho que "estamos comiendo mal" y que está en manos de cada uno modificar los hábitos alimenticios por otros más saludables: "se puede comer saludable, lleva mucho tiempo pero la gente tiene que aprender a comprar, a leer las etiquetas y a interiorizarse más". (Sánchez, M., 10 de octubre 2018, El boom de las cuentas 'foodie': recetas saludables y consejos de nutrición. *Infobae*)

Cabe decir que, el contexto de emergencia de esta subjetividad está signado por una población constituida por *hombres empresa*, autogestionados y responsables de sí mismos, con una oferta de servicios dedicados a la salud cuyo número es indefinido, entre los que también se cuenta

al Estado. En este marco, en el que prima la *somatocracia*, la medicalización ilimitada y la precarización de las vidas, es que se abre paso la difusión de información no unívoca[1] sobre el cuidado de sí (Costa, 2011). Esta información, aunque proveniente de distintas fuentes, tiene como común denominador el imperativo de la vida saludable.

Sin embargo, no todas las influencias pretenden alcanzar recetas de cocina al entramado social. Entre estas se pueden encontrar denuncias de los actuales modos de producción y de consumo de alimentos, alternativas a los comestibles ultraprocesados que ofrece el mercado, opciones de menú ajustado a cierto margen presupuestario (que puede leerse como un síntoma de precarización), propuestas para alcanzar acciones más sustentables en los procesos de producción de alimentos y en la cocina particular.

Con esto se podría decir que se está frente a una exposición de cómo han sido hasta hoy los modos de alimentarse (o de no poder hacerlo) de la población argentina, a la vez que se constituye en una instancia de reeducación que pretende hacer de la alimentación una acción política, consciente, soberana y crítica. En lo que sigue se verá cuáles son los mecanismos a través de los cuales se logra una expansión y transmisión de las creencias de esta subjetividad hacia el entramado social.

Inventores: una categoría de Gabriel Tarde

Gabriel Tarde (1843-1904) entiende que la sociedad refiere a un agregado que se puede descomponer en elementos aún más simples entre los que existen relaciones, circulación de flujos y rayos que se transmiten y retrasmiten entre sus elementos. La sociedad, tal como la comprende Tarde—antes que un presupuesto con realidad ontológica irreductible a los individuos que la componen—, es un entramado de relaciones infinistesimales. Esta evoluciona constantemente gracias a la complejidad que alberga cada uno de los elementos, cada individuo que compone la red. De esta manera, su perspectiva puede ser ubicada en las antípodas de los planteos de Durkheim, para quien *lo social,* se dimensiona independientemente de los individuos, sobrevive a ellos y se mueve como una totalidad de acuerdo con sus propias leyes.

[1] Sobre esto Costa señala el énfasis que se coloca en “informar” y “concientizar” (Biopolítica informacional, Costa 2011), antes que en invertir en acciones concretas que se traduzcan en la dirección de un mayor presupuesto destinado a la salud estatal. Esta deficiencia marca uno de los rasgos de la gubernamentalidad neoliberal, expresada en el recorte presupuestario en materia de salud.

Con su aporte, Tarde vira el foco sobre los afectos, pulsiones, deseos y creencias que habitan el entramado social. Presta especial atención a los mecanismos que tienen lugar en la circulación de flujos o rayos imitativos los cuales permiten la evolución social (Tarde, 2011, p. 74). Esta es posible, en primera instancia, gracias a la *invención*: "Cuando digo que las transformaciones sociales se explican por las iniciativas individuales imitadas, no digo que la invención, la iniciativa exitosa sea la única fuerza activa, ni siquiera la más fuerte a decir verdad, sino que es la fuerza rectora, determinante, explicativa" (Tarde, 2011, p. 69) La invención, en suma, no es más que combinaciones de imitaciones previas (p. 77), que no escapan de las interferencias u oposiciones, sino que, por el contrario operan como elementos fecundos de las *invenciones imitativas*. De este modo, todos los elementos disponibles en el medio social, sirven para configurar creaciones originales.

Tarde reflexiona en los albores de una era en la que la publicidad, los periódicos y los medios de comunicación, comienzan su exponencial tarea. Es por ello que su óptica puede ser considerada como visionaria: piensa de un modo heterodoxo sobre el campo de la Sociología, a la par que repara sobre la comunicación como un acontecimiento de amplio alcance que recién empezaba a gestarse.

Con la comunicación en este rol se puede vislumbrar cómo las creencias y perspectivas respecto de lo saludable, circulan como flujos a través de la publicidad, redes sociales y microgestos como la conversación. Éstas se vuelven vías posibles para la difusión y transmisión de invenciones relacionadas con la alimentación que pueden convertirse o no en modelos a ser imitados. Para Tarde, la imitación es lo que refuerza las relaciones sociales, las mantiene en constante devenir y la hace contenedora de una multiplicidad de posibilidades, entre las que se encuentra la de poder resistir. En una lectura recuperada de Lazzarato, Tarde ofrece una matriz conceptual que invita a pensar en nuevos modos de relación que tengan en la mira otras políticas, y por qué no otras éticas que tengan a la *diferencia de base*. Estas posibilidades serán punta de lanza de investigaciones por venir.

Bibliografía

- Costa, Flavia y Rodriguez, Pablo. La salud inalcanzable. EUDEBA, 2017.
- Foucault, Michel. (1974). Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina. Recuperado de: http://www.revsaludpublica.sld.cu/index.php/spu/article/view/1095/1008 . El nacimiento de la clínica. Siglo XXI, 2014.
- Lazzarato, Mauricio. Potencias de la invención: la psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política. Cactus, 2018.
- Tarde, Gabriel. La opinión y la multitud. Urbanita Creencias, deseos, sociedades. Cactus, 2011.
- Sánchez, M., 10 de octubre 2018, El boom de las cuentas 'foodie': recetas saludables y consejos de nutrición. Infobae. https://www.infobae.com/tendencias/2018/10/26/el-boom-de-las-cuentas-foodie-recetas-saludables-y-consejos-de-nutricion/

Una lectura posthumanista sobre el problema de la cuestión animal en la ontología fundamental de Martín Heidegger

Mariano Exequiel Moreno

Resumen

En el presente trabajo proponemos una lectura deconstructiva y posthumanista de la ontología heideggeriana presente en algunas secciones de Ser y Tiempo (1927) y de Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica (1929) con el propósito de articular un análisis crítico que deconstruya la dicotomía Humano/Animal. Dicha propuesta se enmarca en la filosofía posthumanista, pues propone un análisis interpretativo praxiológico en dos movimientos: en primer lugar, busca realizar una crítica genealógica de los valores co-constitutivos de la ontología fundamental, a fin de contribuir a un análisis ontológico de la animalidad patentizando el humanismo o hiperhumanismo (Calarco, 2011) arraigado en la estructura existenciaria del ser del Dasein, así como en la metodologia analítico-hermenéutica de M. Heidegger. En segundo lugar, se desplegará una parte propositiva-creativa que, al retomar algunas lecturas actuales en el campo de los estudios críticos animales, posibilitan pensar nuevos modos de concebir la noción animalidad, que no estén fundamentadas ontológicamente desde la metafísica humanista. (González et al, 2014). Dichas investigaciones permiten visualizar horizontes que anticipan posibilidades de otros modos de ser, es decir, nuevas modalidades ontológicas de ser que no sean humanas, demasiados humanas, calculadoras, sacrificiales, explotadoras o exterminadoras. Antes bien, se trata de propuestas que buscan avizorar modos éticos y políticos históricamente situados de ser con el otro y lo otro -aún reprimido en nuestro ser-. Se trataría de una modalidad(es) ontológica(s) de con-vivencia no armónica, no pacífica, en conflicto, pero en búsqueda del cuidado, de la conservación pero no del sí-mismo, sino del ser, de aquello que es viviente, que es para-la-vida y es para-la-muerte.

Vinculación con el proyecto de investigación

La investigación que proponemos se inserta en el Proyecto Acreditado “El neoliberalismo como modo de vida: entre el modelo “empresa” y el dispositivo “competitividad”. Una de sus líneas de investigación se orienta a pensar los modos en los cuales la noción de precariedad permite pensar lazos co-constitutivos entre vivientes como parte integral del funcionamiento del capitalismo neoliberal. Ahora bien, teniendo en cuenta que el presente plan se dirige a repensar la problemática de la animalidad en la filosofía heideggeriana, consideramos que su vinculación radica en su propuesta de pensar otros modos de relación con la vida animal bajo una perspectiva posthumana, que desplace las lógicas de la disponibilidad enmarcadas en las sociedades neoliberales.

Problemática-Temática

El problema en cuestión consiste en la deconstrucción de la ontología heideggeriana, en tanto que la misma se constituye como un dispositivo que jerarquiza distintivamente al Dasein como el "ser abierto" frente al "animal", como su radicalmente otro. La cuestión animal, es decir, el problema de localización y deconstrucción de la distinción abismal entre Humano/Animal como dispositivo de jerarquización y subordinación ontológica persistente bajo una lógica vincular sacrificial, es un problema de la filosofía contemporánea, que ha sido aplicado en la obra de Heidegger.

Nuestro recorrido comienza con el análisis que hace Heidegger, filósofo contemporáneo alemán (1889-1976), en *Ser y Tiempo* de la historia de la metafísica occidental, en tanto que esta historia significó la confusión de lo óntico con lo ontológico, del ente con el ser, y entonces, finalmente, el ocultamiento del ser, y la necesidad heideggeriana de volver al estudio del ser. A través del análisis del texto canónico, podemos apropiarnos de los elementos característicos estructurales de la ontología heideggeriana propuesta en Ser y Tiempo, en primer lugar, destacando la definición de la disciplina en cuestión: la ontología es la disciplina filosófica que estudia al ser. En segundo lugar, proseguimos con la distinción de lo ontológico de lo óntico, siendo lo ontológico lo relativo al ser, y lo óntico relativo al ente. Prosiguiendo, se distingue que la analítica existenciaria, esta es la ontología fundamental que propone el estudio del ser del ente que es abierto al ser -el Dasein (El Hombre)- es propiamente ontológica, y la analítica existencial, que estudia la precomprensión del ser, es óntica, es "lo más cercano" al Dasein. Curiosamente, la vía que toma es el análisis de la facticidad existenciaria de la esencia finita del hombre, constituyendo con la analítica fundamental existenciaria el análisis de las diversas modalidades de ser que vivencia ontológicamente el ente que está "abierto" al ser, que son los existenciarios. Los mismos son modos ontológicos, no accidentales, esenciales, pero que se manifiestan y desarrollan como posibles en el ámbito de la existencia fáctica: aquí aclarando fundamentalmente que se lo interpreta hermenéuticamente como el ámbito ontológico trascendental, es el "Mundo", y el Dasein está "abierto" a él. Y este ente que está abierto al ser, es único como tal, se distingue de los demás vivientes por esto. Al respecto, J. Derrida, reconocido por sus obras centralizadas en la cuestión animal, denuncia que la filosofía occidental ha trazado un límite abismal entre el Humano (representando la racionalidad, la actividad, la espiritualidad, el ser) y el Animal (el impulso, lo corporal, lo irruptivo, la pasividad, la apariencia) que aparece "desde Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan" (Derrida, 2008, p.8). El filósofo propone deconstruir

dicho edificio teórico humanista, multiplicar los límites, y posibilitar un pensamiento de apertura frente a la Alteridad radical que se ha visto representada negativamente en la figura conceptual del Animal. Entre sus contribuciones se destaca su trabajo en torno a la problemática de la animalidad en Heidegger en *Del Espíritu- Heidegger y la cuestión* (1989), donde aborda la concepción heideggeriana de la pobreza de mundo del animal. En primer lugar, se dedica a analizar la tesis heideggeriana de acuerdo con la cual el mundo es un mundo espiritual, es un mundo de sentidos, significados y humano: "todo mundo es mundo espiritual. La animalidad no es cosa del espíritu." (Derrida, 1989, p. 587). En segundo lugar, analiza las tres tesis metafísicas heideggerianas, a saber, que la piedra no tiene mundo (Weltlos), que el animal es pobre de mundo (Weltarm) y que el hombre es formador de mundo (Weltbinden) (1989, pp. 588-589). La pobreza no debe entenderse como una diferenciación de grado, sino como una privación, es decir, el animal tiene otra relación, una relación "otra ", aporética, contradictoria, se puede decir que tiene y no tiene mundo", pero siempre en contrapartida con el Dasein, por lo cual Derrida afirma que persiste el antropocentrismo, aunque no sea constituido en una relación ontológica gradual precisamente, como la existente entre el Dasein –formador de mundo- y la piedra –sin mundo-. (Derrida, 1989, pp. 590-591). Calarco, filósofo estadounidense del s. XXI (1972), recurre a la lectura de Derrida sobre Heidegger, dando cuenta del fuerte antropocentrismo que fundamenta al aparato ontológico heideggeriano: la distinción abismal -la dicotomía humano/animal- entre el Dasein como ser-en-el-mundo abierto y los útiles intramundanos, distinguiéndose aquí necesariamente los "otros vivientes"/animales que son ontológicamente "pobres de mundo"(se plantea la paradoja heideggeriana propuesta en el periodo "post-ser y tiempo" de que tienen y no tienen mundo) y de los objetos que "no son" del mundo. La disposición ontológica para-con la capacidad productiva y transformadora del Dasein (su "predisposición activa" en contraposición a la pasividad de los útiles) , más la constitución del mundo como ámbito trascendental de la ek-sistencia del ser propio del ente "abierto" que es ontológicamente el Dasein, no hace sino profundizar el límite racionalista que la metafísica histórica occidental ha trazado entre el hombre y el animal. Estructuralmente, Calarco distingue dos propuestas ontológicas diferentes en Heidegger, una en *Ser y Tiempo (1927)* y otra en *"Los conceptos fundamentales de la metafísica" (1929)*, ya que en el último se propone a explicitar, o a ampliar exegéticamente, la situación ontológica del animal en tanto "pobre de mundo", en comparación/diferenciación del dasein como "ser en el mundo", y finalmente los objetos intramundanos que no participan del mundo más que como proyectos "útiles" del Dasein. Por otro lado, la importancia de reconocer que Heidegger hace un "desplazamiento": se distingue de la

metafísica occidental que oculto al ser bajo la primacía óntica, le devuelve el lugar metafísico especial al hombre como ser "ontológicamente abierto", pero, finalmente, insiste que el mismo, si bien constituye una crítica a la metafísica, construye, en su lugar, una radicalización o exacerbación de la misma, y ensancha el abismo ontológico entre la alteridad animal, y el hombre, que llama "hiperhumanismo", en lugar del "humanismo metafísico".

En continuidad con la crítica a la ontología heideggeriana bajo una perspectiva animalista, Cragnolini (2008) destaca que Heidegger es un pensador que supo articular una crítica a la subjetividad moderna, y al humanismo metafísico, pero que en dicha crítica sigue prosiguiendo la existencia de la degradación ontológica del animal, tal como la postula la tradición occidental, en términos de sacrificialidad y un disponer-del animal, y propone, en respuesta, la posibilidad de oír la voz del animal, la voz del cuerpo, voz que no es escuchada en tanto que no es humana, racional, espiritual. Para ello, también se sirve de los aportes de Derrida, y se apoya en la lectura de los textos heideggerianos que mencionamos anteriormente en Calarco.

A su vez, Yañez González (2018) sostiene que la historia metafísica occidental, el "humanismo", una historia-voluntad de verdad que se mantiene desde Platón hasta Heidegger, "inclusive hasta Rancière" (Yañez González, 2018, p. 12) que trazado un abismo persistente que separa al ser humano del animal, retomando así, en parte, el discurso foucaultiano sobre la voluntad de verdad, y la crítica a la metafísica humanista derridiana, además de tomar de G. Agamben el concepto que centraliza la obra en cuestión del autor chileno, a saber, la "máquina antropológica", una maquinaria que produce la ontología que traza las distinciones que caracterizan al humano y a su radical otro, el animal. Esta maquinaria antropológica se patentiza, particularmente, en el trabajo ontológico heideggeriano en Ser y Tiempo y Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica, maquinaria que deviene en *policía ontológica* "cuando un ejercicio del poder quiere dividir lo humano al interior de un territorio determinado entre amigos y enemigos, entre civilizados y bárbaros, demócratas y terroristas, etcétera" (Yañez González, 2018, p. 17), es decir, que produce jerarquías entre los vivientes, distribuye espacios, traza límites.

Otro trabajo relevante es el de Hernán Candiloro (2012) el cual recorre la temática de la pobreza de mundo del animal en Heidegger, desde Ser y Tiempo, Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica, hasta el discurso heideggeriano sobre la pobreza en 1945, logrando hacer un análisis metafísico (estrictamente diferencial a todo biologicismo y mecanicismo cientificista)

sobre la relación entre la pobreza, la animalidad y la "caída" del Dasein. Por su parte, Agustina Sforza (2014) aporta al análisis animalista heideggeriano la relación entre la imposibilidad del habla y de la muerte del animal, como puntos centrales de separación abismal del Animal con el Dasein.

Teniendo en cuenta las líneas de investigación abiertas por tales propuestas, proponemos contribuir con una articulación de los argumentos que se ofrecen como herramientas de resistencia para patentizar el carácter antropocéntrico continuista de la ontología heideggeriana, a pesar de sus intentos de superación del paradigma humanista, y abrir las posibilidades de otros modos de vinculación, que no estén inscriptos en la lógica sacrificial humanista, lógica sustentada en la ontología que separa esencialmente al humano del animal.

Metodología

El enfoque metodológico que se propone es la interpretación de textos. Es sabido que el paradigma hermenéutico "pretende descifrar, sueña con descifrar una verdad o un origen que se sustraigan al juego y al orden del signo" (Derrida, 1989, pp. 400-401). Frente a tal modelo, nos situamos en el horizonte de la concepción propuesta por Derrida de la interpretación, la misma se constituye en distinción respectivamente de la hermenéutica clásica: "Por hermenéutica he designado el desciframiento de un sentido o de una verdad resguardados en un texto. La he contrapuesto a la actividad transformadora de la interpretación" (1981, p. 29). Aquí es importante aclarar la diferenciación de la posición heideggeriana de la derridiana, y eso se logra analizando la concepción que tiene cada cual respecto a lo que Nietzsche propone como interpretación:

Derrida se opone frontalmente a la interpretación que Heidegger hace de la filosofía de Nietzsche. Tratar de interpretar a Nietzsche como lo hace Heidegger, de forma unitaria, no significa otra cosa que el intérprete sigue instalado en el logocentrismo de la metafísica. Y es que Heidegger, a su pesar, no consiguió romper el encantamiento que producía la metafísica, a pesar de su intento de crear un lenguaje nuevo y una manera distinta de pensar (De Santiago Guervós, p. 1999).

De este modo, Derrida lo que intenta es "interpretar la interpretación de Heidegger sobre un Nietzsche sobre un punto de vista nietzscheano", siendo que "desenmascara a Heidegger y pone en descubierto los intereses que guían su interpretación" (De Santiago Guervós, 1999). Es decir, para Derrida la lectura de la interpretación de Heidegger sobre la interpretación de Nietzsche cae dentro de las demarcaciones de la metafísica tradicional, o bien son una

exacerbación significativa sobre el eidos, es un "pensamiento de la totalidad". En su lugar, Derrida propone que Nietzsche buscaba con la interpretación visibilizar las "multiplicidades de formas, identidades y máscaras" (De Santiago Guervós, 1999). En este sentido, nos situamos en esta interpretación "deconstructiva" que se sitúa fuera del "círculo hermenéutico" que prosigue con la tradición metafísica universalista, tal como la hermenéutica heideggeriana. Establecemos entonces que la metodología propuesta es la hermenéutica deconstructiva post-nietzscheana trabajada por J. Derrida.

Finalmente, tomando en consideración el carácter principalmente teórico de la investigación, las herramientas metodológicas consistirán en el análisis crítico y comparativo de textos, la intertextualidad, los contrastes conceptuales y la reelaboración de redes categoriales, con un diseño de investigación flexible y abierto a la posible irrupción de nuevos focos problemáticos durante el curso del trabajo.

Hipótesis

La hipótesis de esta investigación sostiene que una lectura genealógico-deconstructiva posthumanista de la noción de animalidad en las obras seleccionadas de Heidegger implicaría hacer visible la maquinaria antropológica-ontológica que produce la distinción abismal Humano/Animal en su filosofía, que es correspondiente a una continuidad del modo de ser-con sacrificial de la metafísica humanista occidental. Asimismo, esta lectura genealógico-deconstructiva posibilitaría pensar nuevos modos de concebir la noción animalidad, que no estén fundamentadas ontológicamente desde la metafísica humanista.

Bibliografía

- Agamben, G., Lo abierto. El hombre y el animal. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006.
- Calarco, M., "Otra insistencia del hombre": Prolegómenos a la cuestión del animal en Derrida y su lectura de Heidegger, BOLETIN/16 del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria, diciembre de 2011.
- Calarco, M., "Ser para la carne: Antropocentrismo, Indistinción y Veganismo", Instantes y Azares.
- Escrituras nietzscheanas, Nº 13, Año 2013, pp. 19-36.
- Candiloro, H., Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger, Areté Revista de Filosofía Vol. XXIV, N° 2, 2012 pp. 263-287.
- Cragnolini, M. "Derrida: Deconstrucción y pensar en las fisuras". Conferencia en la Alianza Francesa, Ciclo "El pensamiento francés contemporáneo", 1999.

- Cragnolini, M. B., “El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal”, Nombres, (22). Recuperado a partir de https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2417, 2008.
- Cragnolini, M. B., “Ontología de guerra frente a la zoonosis”, Svampa Et All., La Fiebre.
- Pensamiento Contemporáneos En Tiempos De Pandemia, ASPO, 2020.
- Cragnolini, M. B., “Esa enfermedad en la piel de la tierra que es “el hombre”, en Estudios Nietzsche, SEDEN, Málaga, ISSN: 1578-6676, 2016.
- Derrida, J., Del espíritu. Heidegger y la cuestión., Traducción de Alejandro Madrid-Zan, Editorial Digital www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1989.
- Derrida, J., El animal que luego estoy si(gui)endo, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008.
- Derrida, J., Escritura y diferencia, Barcelona: Anthropos, 1989.
- González, A. G., Padilla, A., Ávila, I. Posthumanismos: Cartografías (Im)posibles en torno a lo post-humano, La crítica de lo humano y el problema de la animalidad, Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, Año VII - Vol. I, junio 2020.
- González, A. G., et al. “Devenires del Cuidado: Materialismo Inmanente, Afecto y Hospitalidad.”, Es tiempo de coexistir: Perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos, Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales, 2017, p. 146-159.
- Deleuze, G., Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama, 2000
- Heidegger, M., Carta sobre el Humanismo, Traducción de H. Cortes y A. Leyte, Alianza Editorial, 2006.
- Heidegger, M., Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007.
- Heidegger, M., Ser y Tiempo, trad. Jorge Rivera, Santiago, Editorial Universitaria, 1997.
- Muñoz Pérez, E., “Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de los
- Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud y Soledad 1929/30 de Martin Heidegger”, Veritas nº29, Valparaíso, 2013.
- C. Laval y P. Dardot. La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal. Barcelona: Gedisa, 2013.
- Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2007. Nietzsche, F., La genealogía de la moral, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1995.
- Sforza, M., “El animal como Bestand: una interpretación acerca de la distinción entre ek-sistencia y vida en el pensamiento de Martín Heidegger”, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, 2014.
- Vattimo, G., Introducción a Heidegger, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998.
- Walton, R., “La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unidad en las figuras del yo”, Naturaleza Humana, v. º3, Nº1, San Pablo, junio 2001.
- Yañez González, G., La ontología es una policía. Devaluar y someter al Animal, Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales, 2018.

La constitución de las identidades políticas en la teoría de E. Laclau. Una alternativa a la racionalidad neoliberal

Facundo Massa

Resumen

La teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau ha recibido múltiples críticas, entre ellas aquella que señala su déficit normativo. Esa crítica señala que la propuesta del argentino es excesivamente formal, por lo cual lo ético normativo es totalmente absorbido por lo político, no permitiendo deducir los proyectos políticos deseables de aquellos que no lo son. Este trabajo sostiene, por su parte, que el déficit normativo presente en la teoría de la hegemonía laclauniana puede tomarse en su aspecto positivo como una matriz discursiva que permite pensar una cantidad indeterminada de elementos ónticos particulares que pueden encarnar el espacio ontológico universal, sin restringir las posibilidades a alternativas de constitución de identidades sociales y políticas. Es por eso que se destacará la dimensión crítica de la propuesta de Laclau en el análisis de los dispositivos de poder que actúan en las sociedades neoliberales, y a partir de ella, contribuir en la búsqueda de alternativas que apunten a generar un proyecto contrahegemónico ante la racionalidad imperante durante esta etapa del capitalismo tardío. A lo largo del recorrido intelectual del pensador se pueden observar distintos momentos y reconstrucciones de los elementos conceptuales que componen su enfoque de la teoría de la hegemonía. El primer objetivo planteado en esta investigación es la de reconstruir este periplo, a fin de describir esa matriz que se considera positiva para la producción de identidades sociales, donde es crucial el aporte de las lógicas discursivas. En esta tarea se comprenden como fundamentales no solo los escritos del autor argentino, sino también sus diálogos con otros pensadores, y las críticas que recibió su modelo. Eso abre la posibilidad de pensar en la relación que pueda tener la ética con la dimensión política, enmarcada esta relación en la tensión generada por la relación entre lo universal y lo particular.

La labor teórica del pensador Ernesto Laclau en el campo de la filosofía política ha tenido gran influencia en las discusiones contemporáneas sobre la conformación de las identidades políticas. En su trayectoria intelectual, puede observarse una evolución de sus postulados, caracterizada por algunos estudiosos de sus obras como un giro hacia el posfundacionalismo, la cual contrasta con su temprana adhesión al marxismo estructural de cuño althusseriano. Junto con Chantal Mouffe, es uno de los principales referentes del posmarxismo. Se inscribe su aporte dentro de este movimiento debido al distanciamiento del esencialismo y economicismo del marxismo ortodoxo. En dicho distanciamiento toma un papel fundamental la reelaboración del concepto de *hegemonía*, a partir de la relectura de las obras del pensador italiano Antonio Gramsci.

Laclau elabora una concepción ontológica de la dimensión de lo político, donde se observa la influencia del jurista alemán Carl Schmitt y su descripción de lo político como dimensión existencial independiente y autónoma, cuya principal distinción es la de amigo-enemigo. De ese modo, un elemento crucial en la filosofía política del escritor argentino es la del antagonismo propio de toda comunidad humana, que impide la clausura total de la estructura social, y actúa

como condición de posibilidad de las contingentes elaboraciones hegemónicas discursivas, que constituyen las subjetividades. La identidad, a diferencia del marxismo clásico, no estaría determinada *a priori* por la pertenencia a la clase social, sino que sería consecuencia del momento articulador, donde múltiples elementos simbólicos particulares se relacionan entre sí a partir de las lógicas de la equivalencia y la diferencia, formando cadenas que buscan encarnar la universalidad del espacio social. La relación entre lo universal y lo particular es, en ese sentido, frágil, contingente e histórica. La estructura social se ve dislocada, haciendo que toda perspectiva totalizadora de la misma sea calificada como ideológica. La clausura de la sociedad es, de ese modo, un objeto imposible, y a la vez necesario.

La teoría de Laclau recibió múltiples críticas. Una de las más destacadas es aquella que pone en relieve su *déficit normativo*, desarrollada por el inglés Simon Critchley (2002). Esto quiere decir que, dentro del marco de la tensión entre lo universal y lo particular, lo ético-normativo es absorbido en su totalidad por lo político. Como consecuencia, no es posible deducir un contenido con alcance universal que deba encarnar el plano del proyecto ético-político, y, por ende, en la lucha hegemónica no hay criterios posibles que delimiten los discursos democráticos de aquellos indeseables, como los propios de totalitarismos o de los fascismos. En el debate que sostuvieron Judith Butler y Slavoj Žižek junto con Ernesto Laclau, el filósofo esloveno señaló, con respecto a la teoría de la hegemonía del argentino, que esta funcionaba como una descripción neutral que permitiría explicar toda formación ideológica, en base a una brecha no teorizada entre lo normativo y lo descriptivo (Žižek, 2000). Desde la perspectiva de Žižek, la apuesta por una democracia radical defendida por Mouffe y Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista*, sería imposible de deducir a partir de la universalidad de las articulaciones hegemónicas. Esta crítica está en sintonía con la anterior marcada por Critchley. Por su parte, Oliver Marchart (2009) enmarca a la propuesta laclauniana dentro del ámbito posfundacional, ya que, no existiendo la posibilidad de fundamentos últimos y universales para lo social y lo político, tampoco niega la importancia de aquellos, alegando la posibilidad de fundamentos contingentes. En pocas palabras, existe un desafío al pensar la ética desde coordenadas posfundacionalistas, debido a que esta pierde su tradicional carácter universal.

Múltiples autores han observado esta dificultad presente en la teoría de la hegemonía, poniendo en cuestión la aporía en la relación del contenido particular y el espacio ontológico que aquél pretende encarnar. Critchley buscó cerrar esta fractura por medio de una propuesta de deconstrucción con influencia levinasiana que resalta la importancia del Otro. Otros autores han

abordado este déficit de distintos modos. Así, Esteban Vergalito (2007), quien interpreta el corpus laclauniano desde una lectura fenomenológica-hermenéutica, observa esta *ipseidad* del sujeto hegemónico, que se cierra al otro, y propone pensar una ética de la hospitalidad frente a la política de la hostilidad. Por otro lado, Hernán Fair (2014, 2019) sugiere indagar el aporte que puede realizarse desde los autores de la escuela de Frankfurt en la crítica social y cultural al capitalismo, punto que el sistema laclauniano descuidaría. Enrique Dussel (2007,2012), por su parte, recibe la propuesta de Laclau, estableciendo un conjunto de aportes que se condicen con su proyecto emancipador decolonial.

Laclau era consciente de esta crítica hacia su teoría, pero la consideraba errada. En su diálogo con Žižek y Butler, responde que sería incorrecto pensar en la posibilidad de una descripción pura y abstracta, no influida por aspectos normativos, y aclara que esa tampoco es su intención. "Lo que no es correcto es pensar, como lo hace Žižek, que uno *comienza* por un nivel neutral de generalidad y luego uno tiene que *deducir* a partir de ese nivel, sus propias elecciones políticas –deducción que, por supuesto, es imposible de hacer-" (Laclau, 2000: p. 294). La acción política hegemónica nunca se desenvuelve desde el plano de abstracción total, sino que lo hace en el ámbito de lo discursivo, donde siempre se encuentran elementos sedimentados, y los momentos de reactivación de los mismos. Estos dos momentos se corresponden con la dimensión de lo social y de lo político, respectivamente. Laclau apuesta por la importancia de la teorización sobre elementos simbólicos y retóricos "a través de los cuales se naturalizan relaciones sociales contingentemente articuladas con el fin de legitimar relaciones de poder" (Laclau, 2000: p. 288). Esta definición abre la posibilidad de pensar en el poder desarticulador de la teoría de la hegemonía en la praxis político-filosófica en la actualidad. Esta posibilidad es enunciada por Laclau como uno de los objetivos de su aporte estratégico para la filosofía política contemporánea, pero no profundiza en ella posteriormente.

En el libro *Deconstruction and Pragmatism*, publicado por primera vez en el año 1996, en el cual se entablan discusiones entre Critchley, Derrida, Laclau y Rorty, el argentino señala algunas puntualizaciones sobre la relación entre las dimensiones ética y política. En su respuesta a la intención de Simon Critchley por encontrar una experiencia ética primordial en sentido levinasiano en la mediación entre la universalidad de la regla y la singularidad de la decisión, Laclau deja en claro que no coincide con esta postura, ya que esto implicaría encontrar un fundamento ético universal que gobernaría toda decisión (Laclau, 2005). Para Laclau, ningún contenido ético es derivable de la experiencia general, sino que dependen siempre de la experiencia comunitaria en la

que se inscriben. No sería correcto, entonces, pensar en una ética para las dimensiones ontológicas estructurales. En este sentido parece haber un contraste entre las dos posiciones defendidas por el argentino en ambas obras: por un lado, en *Deconstruction and Pragmatism* defiende una postura netamente posfundacional y asume las consecuencias que esto conlleva para los proyectos éticos; pero en *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, no excluye la presencia de elementos normativos en sus aportes teóricos.

El presente trabajo parte de la lectura de que el déficit normativo está presente en la teoría la hegemonía laclauniana, pero se lo considera en su aspecto positivo como una matriz discursiva que permite pensar una cantidad indeterminada de elementos ónticos particulares que pueden encarnar el espacio ontológico universal, sin restringir las posibilidades a alternativas de constitución de identidades sociopolíticas. Es por eso que se destaca su dimensión crítica en el análisis de los dispositivos de poder que actúan en las sociedades neoliberales para, de ese modo, contribuir en la búsqueda de alternativas que apunten a generar proyectos contrahegemónicos ante la racionalidad imperante durante esta etapa del capitalismo.

El proyecto dentro del cual se inscribe este plan, *El neoliberalismo como modo de vida: entre el modelo "empresa" y el dispositivo "competitividad",* analiza los mecanismos por medio de los cuales el neoliberalismo es incorporado y validado como modelo sociopolítico y como modelo de vida. Es posible establecer así un nexo entre la hipótesis del presente trabajo y aquel proyecto, alrededor de la problemática de la constitución de identidades políticas. La teoría de la hegemonía es tomada, de este modo, como una herramienta que favorece el análisis de las relaciones de poder presente en los mecanismos de subjetivación del neoliberalismo.

Para alcanzar este objetivo, se busca caracterizar la racionalidad neoliberal, y el modo en que sus mecanismos constituyen identidades políticas. Es necesario, por ello, definir el concepto de dispositivo, y cómo es su funcionamiento en la etapa neoliberal. Los dispositivos articulan elementos intradiscursivos y extradiscursivos, y son formadores de subjetividades. Este punto es clave, ya que permite la articulación del concepto de dispositivo, con los principios de la teoría del discurso en Laclau, las lógicas que funcionan en ella, tales como las lógicas de la equivalencia y de la diferencia. Es por eso que uno de los pasos necesarios es indagar en el funcionamiento de las lógicas que subyacen a los discursos que circulan y coordinan los distintos dispositivos entre sí, y también su articulación conceptual y sus efectos en los sujetos políticos. Es importante destacar que Laclau toma una postura crítica sobre la categoría de *discurso* elaborada por Foucault, y

reconoce la influencia de las contribuciones en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein en su propia obra. Esas tensiones pueden ser fructíferas en el análisis proyectado.

La cuestión del neoliberalismo entendido como racionalidad política deriva de los estudios en torno a la biopolítica, desarrollados por Michel Foucault (*Nacimiento de la Biopolítica*, 2007) y profundizados en las últimas décadas por Dardot y Laval (2013), Wendy Brown (2016), Geofroy De Lasagnerie (2015), entre otros/as. La racionalidad implícita en aquel modelo y sus mecanismos de gubernamentalidad se basan en la extensión de las esferas de funcionamiento del mercado por sobre todas las dimensiones de la vida social y política, lo cual trae aparejado, consecuentemente, la constitución de las subjetividades en términos de individualidad, en desmedro de todo tipo de identidades colectivas. Wendy Brown señala el peligro que esto representa para la democracia, por lo cual es indispensable la producción de una racionalidad social alternativa, que afirme un proyecto contrahegemónico al neoliberalismo. Esto implica la necesidad de una toma de postura ético-política, para la cual el sistema de categorías laclauniano puede aportar herramientas de reflexión y análisis.

Bibliografía

- Brown, W. *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo.* México: Malpaso. 2016.
- Butler, J; Žižek, S.; Laclau, E. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda.* Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. 2000.
- Critchley, S., Derrida, J., Laclau, E., Rorty, R. *Deconstruction and Pragmatism.*New York, Estados Unidos: Rouletge, 2005.
- Critchley, S. Ethics, politics, and radical democracy. The history of a disagreement. *Culture Machine*, Vol 4 (1), 2002.
- Dardot, P. y Laval, C. *La nueva razón del mundo.* Barcelona: Gedisa, 2013.
- De Lasagnerie, G. *La última lección de Michel Foucault sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Dussel, E. (ed.). *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe.* Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana (pp. 159-179).
- Dussel, E. (2007*) Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid, España: Trotta. (Prólogo y pp. 435-463), 2012.
- Fair, H. Lo ético-político en las democracias contemporáneas. Reflexiones críticas en torno al déficit normativo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. *CS*, 1 (13), 19–46, 2014.
- Fair, H. La hegemonía en su mutuo anudamiento óntico-ontológico en la teoría política de Ernesto Laclau. *Trans/Form/Ação*, 42 (2) 165-194, 2019.
- http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42n2.09.p127

- Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica.* Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Laclau, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión, 2000.
- Laclau, E. *La razón populista*. Buenos Aires y México: Fondo de cultura Económica, 2005.
- Laclau, E.; Mouffe, C. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica,2015.
- Laclau, E. Ethics, politics, and radical democracy. A response to Simon Critchley. *Culture Machine*, vol 4 (1), 2002.
- Marchart, O. *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau.* Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica, 2009.
- Vergalito, E., *Laclau y lo político*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Prometeo, 2017.

ORIENTE Y OCCIDENTE:

MIRADAS PLURALES, DOMINACIÓN Y SUBORDINACIÓN

DIRECCIÓN: CRISTIAN ESPEJO

CODIRECCIÓN: CLAUDIA CIAN

Proyecto: ORIENTE Y OCCIDENTE: Miradas plurales, dominación y subordinación.
Dirección: Mag. Cristian Espejo
Codirección: Mag. Claudia Ciani

Para abordar esta nueva propuesta: Oriente y Occidente: Miradas plurales, dominación y subordinación. Utilizamos, la metodología de la Historia de las ideas, este tipo de análisis parte del reconocimiento de los actores para luego hacer seguimiento a los desarrollos de sus ideas; recorriendo la forma cómo se asimila y se ejecuta esa idea en un contexto determinado. En este sentido el reconocimiento de los autores es una base significativa, puesto que permite identificar su pensamiento y como se asimilan sus ideas en otros contextos Con este enfoque historiográfico procuraremos analizar las continuidades históricas, políticas, culturales, filosóficas, artísticas, ideológicas sus relaciones e implicancias en las construcciones de las identidades culturales, entre Oriente y Occidente. Partiendo de la premisa de comprender la historia en términos de pluralidad de sujetos, ideas y grupos que inciden en las construcciones socioculturales con repercusiones en el momento actual .Por otro lado, proponemos interpelar las condiciones de la construcción del otro y las posibilidades de nuevas construcciones a partir de las rupturas y tensiones, los encuentros y desencuentros en esas configuraciones histórico-culturales en busca de re significar, miradas situadas que abran a nuevos sentidos.

Egipto y los Hermanos Musulmanes: una mirada desde occidente

Claudia Ciani

Resumen

Al abordar una temática como la presente hemos preferido- en esta primera instancia- hacerlo desde la mirada que desde Occidente se realiza sobre esta agrupación. Conceptualizar a este grupo desde occidente, significa utilizar categorías propias de nuestra cultura que pueden o no coincidir con el Egipto actual. Es de destacar que el movimiento de los Hermanos Musulmanes surge desde el momento mismo de la independencia de Egipto. Sin embargo, sus raíces ideológicas las podemos encontrar en los inicios de la injerencia europea moderna en la región, el siglo XIX. Esta primera aproximación la realizaremos desde la Nueva Historia Política, entendiendo por tal, el "proceso político y los modos en que dicho proceso está influido por y mediante los individuos, sólo puede ser enteramente comprendido si se tienen en cuenta las estructuras estatales e institucionales, así como el liderazgo político y las ideas. Es por ello que la posibilidad de llegar a una síntesis, se logra relacionando lo local con lo global, y lo individual con lo institucional". Los HHMM surgieron en Egipto a principios del siglo XX. Tienen como bandera el Islam, la religión, pretende entonces, ser base de unión, no solo del país sino del mundo árabe. Siempre desde la mirada occidental nos planteamos como interrogante cual ha sido y es la categoría política de la agrupación; ¿es acaso que los HHMM se asocian política, social y religiosamente? ¿O el interrogante puede ser más amplio y cuestionarnos si sus objetivos trascienden las tres variables anteriores para rescatar tradiciones culturales? Por esta razón la propuesta aspira analizar los fundamentos teóricos que influyeron para la fundación de la Hermandad.

Este trabajo se presenta en el marco de las III Jornadas de Divulgación de Proyectos de Investigación en Filosofía, del Instituto de Filosofía, FFHA de la UNSJ. El mismo, forma parte del proyecto: Oriente y Occidente. Miradas plurales: subordinación, dominación.

El tema Los "Hermanos Musulmanes, una mirada desde occidente" es interesante, ya que la hermandad surgió en Egipto a principios del siglo XX y se mantuvo en la palestra política del país, gran parte del tiempo en la clandestinidad. Tiene como bandera el Islam, la religión es la base de unión, no sólo del país sino de todo el mundo árabe.

Utilizamos como base la obra de Rocío Vázquez Martí "Los Hermanos Musulmanes en Egipto. Una Historia Política". Destacamos que nos interesa la obra porque realiza un detallado recorrido de los orígenes de este grupo en el país africano. Que si bien se considera el surgimiento de la agrupación en 1928, fundada por Hasan al Banna en la ciudad de Ismailiya, como lo establece gran parte de la bibliografía del tema, la autora sostiene que los antecedentes son más antiguos.

La temática es interesante porque la agrupación es el inicio de los que consideramos en occidente, como asociaciones nacionalistas y en algunas ocasiones se transformó en pan-árabe, y siempre con el interrogante de qué tipo de congregación es: ¿política, social, religiosa? Al finalizar

el trabajo se consultó la opinión de dos testigos de Egipto actual, que forman parte del proyecto y a la vez son ciudadanos egipcios, que aprecian cómo se inserta este grupo en la vida del país en la actualidad.

Cuando estudiamos la obra citada, califica el tema como Historia Política, así utilizamos la definición de Marta Duda, el objeto de interés es el: "proceso político y los modos en que dicho proceso está influido por y mediante los individuos, sólo puede ser enteramente comprendido si se tienen en cuenta las estructuras estatales e institucionales, así como el liderazgo político y las ideas. Es por ello que la posibilidad de llegar a una síntesis, de relacionar lo local con lo global, y lo individual con lo institucional" (Duda. M. 2021.).

El Islam en Egipto

Los musulmanes llegaron a Egipto a mediados del siglo VII, con el califa Umar-ibn al Jatta, suegro de Mahoma. Impusieron la tolerancia religiosa a cambio de impuestos. El Islam comenzó a ganar adeptos, hasta convertirse en la religión oficial, impregnando el modo de vida de la sociedad. En el año 972 fatimíes-chiitas entraron en el país, y trasladaron la capital a El Cairo, que llegó a convertirse en la ciudad más importante. El califa Al-Hakin terminó con la tolerancia religiosa.

En el siglo XVI fuerzas Otomanas ocuparon Egipto y lo transformaron en estado vasallo del imperio. Exigían tributos en dinero. El Bajá, Jedive o gobernador era la máxima autoridad y mandaba sin consultar a Estambul.

Napoleón consiguió conquistar Egipto con aceptación del Imperio Otomano. La ocupación francesa dejó una gran expansión industrial: pero el estado controlaba la producción. En 1838 Egipto e Inglaterra firmaron un tratado de libre comercio, que frenó el monopolio estatal y allí comenzó la injerencia británica en el país. Comenzó la crisis económica, se suspendió el pago de la deuda externa y por ello, se formó una Comisión de Acreedores dirigida por Inglaterra para intervenir en la economía egipcia. Surgió un gobierno mixto de europeos y egipcios. Debido a enfrentamientos con nacionalistas egipcios, que fueron derrotados por los acreedores, en septiembre de 1882 se formó el Protectorado Británico en Egipto.

En 1922 el partido nacionalista WAFD[1] logró la independencia egipcia, Sin embargo, cuando finalizó la Gran Guerra en 1918-1919, los territorios del Imperio Turcos (Egipto era una provincia) se

[1] WAFD: significa delegación, y fue un partido nacionalista liberal egipcio, que promovió una monarquía constitucional. Fue disuelto en 1952, después de la revolución de los Oficiales Libres

dividieron en protectorados europeos. Gran Bretaña, controlaba bases militares en el país. En 1923 se sancionó una constitución y Egipto se organizó como una monarquía parlamentaria.

Teorizadores del nacionalismo islámico y egipcio.

La autora que tratamos, sostiene que en el siglo XIX diversos teorizadores advertían la crisis del Imperio Otomano y de Egipto, por la injerencia europea. Aunque estaban movilizados porque aceptaban la modernización que habían impuestos los europeos. Los pensadores presentaban varios interrogantes:

- ¿Cómo se puede modernizar la sociedad musulmana manteniendo la identidad islámica?
- ¿Qué criterios hay que seguir para realizar las reformas?
- ¿Se pueden extraer normas de los principios islámicos o hay que recurrir a las occidentales?

Las coincidencias que presentaban: ERA UNA CRISIS DE IDENTIDAD. (p:28)

A mediados del siglo XIX, los teóricos egipcios coincidían que para avanzar debían regresar a las fuentes: el Islam primitivo.

Yamal al-Afgani 1838-1897

Era shii su origen es incierto, tal vez persa o afgano. Estuvo en constante peregrinar. Residió en Afganistán, Estambul, Egipto, Persia y visitó Europa. Fue consejero del Sultán en Estambul, del Sha de Persia y en la corte de El Cairo. Murió preso en Estambul, acusado de conspirar.

Las personas que lo conocieron, lo describían como una persona fiel a sus convicciones, obstinado, ascético y de temperamento irascible, sobre todo en temas de honor y religión. Era un gran orador y tenía largas charlas con sus colegas y seguidores en los cafés de El Cairo (p:31). En Egipto se dedicó a la enseñanza y el periodismo (considerado el padre del periodismo político en Egipto). Sostenía la identificación entre profecía y filosofía, consideraba que lo escrito por el profeta por inspiración divina, era lo mismo que el filósofo alcanza a través de la razón. Opinaba que la razón se debía utilizar en la interpretación de El Corán, y si se advierte alguna contradicción con los escritos sagrados, éstos se deben interpretar de manera simbólica. Negarse a ello era caer en el estancamiento, criticó la aparente fidelidad al Corán y a la sunna de los ulemas de su época, que impedían actuar a la inteligencia humana. Por ello su teoría consistía en modernizar el Islam

Dedicó su vida a defender a los países musulmanes amenazados por la expansión europea, su objetivo era lograr que se asumieran las enseñanzas del Islam y vivieran de acuerdo a ellas, sólo así serían fuertes nuevamente y podrían detener la decadencia del imperio.

La llamada a la unidad del mundo islámico es el hilo conductor de al-Afgani, proponía superar las diferencias entre sunna y shía para realizar su plan de unidad supranacional. Definió los objetivos, pero no señaló los medios para alcanzarlos (p:33) Se lo considera el precursor del anti-imperialismo, fundador del pan-islamismo y pan-arabista, consideraba que el Islam se podía modernizar y no aferrarse al pasado.

Muhammad Abduh (1849-1905)

Era seguidor de Al Afgani, juzgado como un pensador con más influencia que su maestro, nació en una familia rural en una aldea cerca del delta del Nilo. Estudió en El Cairo, en la Universidad al- Azhar, allí analizó a los filósofos de la Ilustración europea. Y una vez recibido creó en su casa un círculo de pensadores renovadores, también enseñaba lengua árabe en la escuela del Jedive.

Participó en un levantamiento contra el jedive (gobernador) pero su grupo fue derrotado y enviado al exilio. Residió en Beirut, visitó y ejerció el periodismo en Europa. Como profesor y escritor, era analista de temas sociales y políticos escribió en varios periódicos.

Sostenía que el problema de los musulmanes era la decadencia interna y la necesidad de una renovación desde adentro. Argumentaba que Mahoma fue enviado para predicar el Islam y formar una sociedad virtuosa.

La pregunta fundamental de Abduh, ¿si alguien que vivía en el mundo moderno podía seguir siendo un buen musulmán? Su propuesta era restablecer el califato, pero con una autoridad espiritual, intérprete de los textos sagrados que gozara del respeto de la umma (comunidad de creyentes) sin gobernarla políticamente. La unidad de la comunidad islámica debía ser moral y no impedía la división en estado-nación.

Su objetivo final al regreso del exilio, fue la reforma educativa, concluyó que Egipto necesitaba reeducarse comenzando desde abajo. Se lo consideraba un pensador moderno en el sentido occidental, debido su preparación y sus viajes en el extranjero. Para aquellos que compartían su mundo intelectual era un héroe y una figura progresista que consiguió con éxito demostrar que era posible ser moderno, egipcio, patriótico y musulmán al mismo tiempo. Para aquellos que no compartían su mundo intelectual, sin embargo, era un colaboracionista con la dominación europea. Edgwick, M. (2010).

Rashid Rida 1865-1935

Nació en Trípoli en una familia tradicional. Estudió en el Líbano, tuvo gran influencia de Abduh. Estableció un equilibrio entre la obediencia a la ley y la devolución interior. Se instaló en

Egipto en 1897 y editó la revista *al manar* (el Faro) que continuará al Banna. Publicó varios libros y fundó en el Cairo una casa de predicadores musulmanes y guías espirituales. Fue el gran defensor de las ideas de Abduh

La base de su predicación para alcanzar la felicidad era regresar a la esencia del Islam. Con apoyo de los avances moderno para mejorar la base material de la comunidad, que apoya la religión.

Patrocinaba la creación de una *federación de estados* y planteó la necesidad de crear un *partido reformista* para educar a la sociedad en el respeto de los principios del Islam. Primer paso de la teoría a la acción.

La misión del partido era educar a la sociedad y preparar a los dirigentes para la creación de un estado que respetara los principios del Islam. Para Vázquez Martí logró fusionar a los dos pensadores anteriores: de al-Afgani, cambio inmediato y restauración del califato. De Abduh darle prioridad a la educación. Despejó la ruta a los siguientes pensadores de crear un partido o asociación que dio luz a los Hermanos Musulmanes.

Hassan al Banna 1906-1949

Nació en 1906 en Mahmudiya una aldea a 175 km al norte de El Cairo. Su padre era una autoridad religiosa, imán y profesor de la mezquita local, pertenecía al grupo *salafiya* (estudian las esencias del Islam fundacional). Cursó en la universidad de al-Azhar con Abduh. No pertenecía al grupo acomodado de la sociedad. Estudió en la escuela coránica, participó en varios grupos, destacándose los Husafiya de caridad (velar por el Islam y combatir los misioneros cristianos).

En 1923 llegó a El Cairo y conoció un clima político intelectual muy activo. Hassan al Banna fue sorprendido por el abandono de la vida islámica de la elite, solicitó consejo: entre ellos a Rashid Rida en la escuela Al-Azhar (doctrinal sunní) y decidió entrar en acción. Se acercó a las personalidades importantes: ulemas, sheyjs sufíes, ancianos de familias importantes, clubes sociales y religiosos de la ciudad. Predicaba en los cafés y enseñaba en las escuelas.

Los seguidores de al Banna le solicitaron la fundación de una organización religiosa en Ismailiya en 1928. La organización era de trabajo social y predicación (construir mezquitas y escuelas). Los HHMM nacieron con una vocación benéfica-asistencial, penetrar en la sociedad con proyectos sociales educativos, sanitarios, editoriales, etc. Las mezquitas eran un marco de acción proselitista. En cuatro años tuvieron sedes en ciudades importantes. Pero también fueron acusados de comunistas, republicano y wafdistas.

Conclusión

En una Historia Política para analizar la situación se debe realizar una contextualización de la situación teniendo en cuenta los grupos sociales, las instituciones y las ideas que impregnan a la comunidad.

Desde mediados del siglo XIX pensadores egipcios comienzan a advertir que la decadencia del país y el imperio era por la injerencia extranjera y el abandono del Islam. Egipto presentaba una doble situación a superar: el yugo otomano y la penetración europea.

Los pensadores propuestos son egipcios o pertenecen al Imperio Otomano y coinciden en la necesidad de la modernización económica al estilo occidental, pero sin perder la esencia musulmana. La propuesta era volver al Islam, al que interpretaban que no se opone a los cambios económicos- tecnológicos, moderno-occidental, que significan el bienestar de la sociedad.

En todos los pensadores se advierte cierta admiración hacia occidente, aunque consideran que con los valores y principios islámicos se debe reorganizar la sociedad y que se puede aplicar a todo el mundo islámico.

Los primeros pensadores del islamismo moderno modernos resaltaban que la religión permitía expresar una identidad común, el Islam es el fundamento que une a los musulmanes (Saborido y Borrelli, 2016 Pp 85)

Hassan al Banna representa poner en acción los que pensadores anteriores pregonaban: *el Islam es la salvación* (la unión-virtud) Fundó una asociación con características de beneficencia socio- culturales-educativas, en el que las mezquitas eran el foro de difusión.

Sin embargo, la participación y el compromiso político serán necesarios. Queda la inquietud de continuar estudios sobre qué tipo de asociación son los HHMM. ¿Tal vez aplicando conceptos occidentales? ¿De ahí las dificultades de su caracterización?

Bibliografía

- Duda, M. La Historia política. Recuperado 28 de enero2021 https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/9457/articulo4-duda.pdf)
- Saborido, M. Borrelli, M (2016). Historia del fundamentalismo islámico desde sus orígenes hasta el ISIS. Buenos Aires: Biblos
- Edgwick, M. (2010). Muhammad Abduh. Oxford: Oneworld.
- Vázquez Martí, R. (2017) Hermanos Musulmanes en Egipto. Una Historia política Córdoba: Almuzara

Sadat en el Knesset 1977: ¿Un/a idea/discurso equívoco?[1]

Cristian Espejo Rovelli

Resumen

Nos proponemos abordar la "otredad" desde una mirada indudablemente situada que intente comprender a ese "otro" a la vez que encontrar en esa alteridad toda la humanidad que dé cuenta que el otro" pertenece a un "nosotros" y nos permite reconocernos

El punto de partida será plantearnos analizar un tipo de textualidad por demás significativa y trascendentalmente histórica en los encuentros que Oriente guardó entre dos culturas incompatibles y enfrentadas: como lo son la sociedad egipcia e israelí.

Esa textualidad la recogemos de dos fuentes escritas que nos servirán de base para el estudio de una línea política fundante en el proceso de paz de Medio Oriente. Nos situaremos en el Egipto de Anwar el Sadat y su propuesta ante la sociedad egipcia y el Parlamento Israelí después.

El interrogante que potencia este diseño es identificar las coincidencias (o no) entre la propuesta del presidente egipcio y la sociedad del Cairo de 1977. Pretenderemos encontrar la respuesta entre la constatación del discurso presidencial y la prensa de su país de noviembre del 77". Los lineamientos metodológicos trazados se ciñen a la Historia de las ideas.

Consideramos que es válido recordar que una aproximación a Oriente se hace siempre intentando despojarnos de categorías propias de nuestra cultura occidental y buscando la mayor y mejor aproximación a la cultura de un Egipto mayoritariamente belicista y musulmán que había comenzado un largo proceso de descolonización cultural y afianzamiento de un nacionalismo que se consolidaba desde la época de Nasser.

La política diseñada por Sadat hasta ese momento era la contratapa de la que había implementado Gamal Abdel Nasser desde que ocupara el poder en 1954 y cuyo liderazgo habían seguido mayoritariamente los egipcios

La trama positiva

El 22 de julio de 1952 triunfaba en El Cairo el golpe de estado incruento organizado por el ejército egipcios que llevaría al poder a los nacionalistas panárabes apoyados por los HHMM[2]. Entre los llamados oficiales Libres destacaba Gamal Abdel Nasser, partidario de iniciar un movimiento nacionalista panárabe contra Israel y de adoptar el neutralismo frente a las superpotencias, esta línea política se consolidó en 1954 cuando se destituyó al presidente Naguib y Nasser asumió la presidencia de la República. Nasser recorrió con presteza el liderazgo político de Egipto al que transformó en Republica socialista árabe, además realizó un giro hacia el centro izquierda[3]

[1] Este trabajo de investigación forma parte de un trabajo mayor inserto en el proyecto CICITCA: Oriente y Occidente miradas plurales, dominación y subordinación. Resolución 21/2018 CS UNSJ: Aprobado con Financiamiento

[2]Con HHMM nos referimos a la agrupación político religiosa Hermanos Musulmanes

[3]El 23 de junio de 1956 Nasser sometió a referéndum popular un proyecto constitucional que convertía a Egipto en una república socialista árabe de partido único (la Unión Nacional

> En 1955 comenzó a concretarse la idea de Países no alineados que se concretará con la Conferencia de Bandung. La política de Nasser basada en una equidistancia de las 2 potencias mundiales y marcada por el liderazgo egipcio de los países árabes contra el enemigo acérrimo de Israel logró una amplia adhesión de los más diversos sectores sociales. Su política obtuvo rotundos logros como la retirada de las tropas ingleses del Canal de Suez, o la construcción de la represa de Asuán. (Fernández, Tomás y Tamaro, Elena, 2004).

La crisis del Sinaí marco un índice insospechado en la popularidad de Nasser a pesar de las derrotas militares frente a Israel apoyado siempre por EEUU y Francia.En 1970 el vicepresidente Anwar el Sadat[4] sucedió a Nasser ante la súbita muerte del segundo. Durante este periodo Anwar el Sadat había formado parte de los oficiales revolucionarios de 1952. Como miembro del golpe triunfante Sadat desempeñó algunos cargos: formó parte del Consejo de la Revolución, así mismo fue ministro, secretario del partido único y, desde 1969, vicepresidente egipcio, acompañando a Nasser en dos periodos (1964-66; 1969-70). Ante la muerte de este Sadat asumió como presidente. Durante todo el periodo anterior había guardado un tranquilo segundo plano, dejando todo el protagonismo a la gigantesca y avasalladora presencia de Nasser.

El ejército o buena parte de los oficiales y ministros nasseristas creyeron que sería una figura débil y sin apoyos políticos significativos. Pronto Sadat reveló una veta política desconocida, aprovechó el tema de las escuchas telefónicas para desembarazarse de oficiales y primeros ministros nasseristas de los cuales (con razón) desconfiaba. Como realmente no contaba con mayores apoyos decidió refugiarse en la fe, transformándose en “el presidente piadoso” y recurrir a los HHMM como soporte político, justamente este grupo que había sido perseguido, encarcelado y torturado en la anterior gestión.

Este no fue el único giro en diametral oposición a su antecesor. En 1972 expulsó a 20.000 consejeros y personal militar ruso ratificando la independencia de Egipto de cualquier potencia.

El pueblo egipcio había quedado a la espera de un enfrentamiento con Israel para resarcirse de las derrotas anteriores (las guerras del Sinaí y la guerra de los seis días) Sadat aletargó esta misión hasta que finalmente atacó a Israel La ofensiva de Sadat en 1973 se conoce históricamente como Guerra del Ramadán en octubre[5]. Este enfrentamiento merece un análisis detallado de los

[4]Tignor, Robert L (2016). Anwar al-Sadat Transforming the Middle East United Kingdon, Oxford Pres

[5] Desde el 6 al 10 de octubre avanzó el ejército egipcio y sirio.

fines perseguidos por Sadat quien consiguió finalmente retomar la península del Sinaí[6] y lo más importante la adhesión de la sociedad egipcia que vio en esta acción un resarcimiento de las agresiones sufridas por Egipto. Esta guerra le granjeo al presidente egipcio un gran prestigio en el mundo árabe, los pueblos árabes iniciaron demostraciones solidarias hacia Egipto, recurriendo al petróleo y la venta de este, como arma para utilizar contra aquellos que apoyaron a los hebreos.

A pesar de conocer los sentimientos de su pueblo como a la vez comprender totalmente el sentir del cuerpo de arma al que el mismo pertenecía, Sadat había entendido que una guerra con Israel acarrearía el desgaste económico, social y político de Egipto y en esa certidumbre es que comenzó acciones de acercamiento a los EE UU y Francia.

El giro que su política daba fue lento, paulatino y guardado en el mayor de los secretos.

Anwar el-Sadat estableció la política de puertas abiertas, la *infitāḥ* —en árabe: "apertura"—, un programa de cambio económico que incluía la descentralización de la economía, y la atracción del comercio e inversión extranjera.

Sadat en la Asamblea del Pueblo Egipcio[7]

El 9 de noviembre de 1977 Sadat anuncio ante la Asamblea Popular Egipto durante la apertura de las sesiones parlamentaria. Un dato curioso fue la ausencia de los periódicos de oposición. Al día siguiente el periódico Al-Ahram publicó el discurso completo[8].

El presidente había declarado: *"/Estoy/listo para ir al fin del mundo para que ninguno de mis hijos sea asesinado o herido. Oficiales y soldados, y desde el centro del poder, incluso puedo ir a la Knesset para enfrentar a Israel con la liberación de la tierra y los derechos de los palestinos"*[9]

Días más tarde el mismo diario anunciaba en su titular: "El presidente confirma su intención de ir a Israel lo antes posible[10] titular compartido con otro que sostenía que Israel esperaba que la visita se llevara a cabo la semana siguiente.

Debemos destacar la importancia de algunas de las expresiones de Sadat: Resaltaba que su decisión de ir a Israel demostraba al mundo entero que:

---

[6]Las fuerzas egipcias cruzaron el canal de Suez, y las sirias ocuparon los Altos del Golán, su antiguo territorio. Finalmente, con su contrataque Israel avanzó causando grandes pérdidas al ejército egipcio, y volvió a ocupar las zonas liberadas

[7] En la transcripción de diarios agradecemos la colaboración del Dr. Sala Saleh Mohammed Moustafa y el Lic. Ismael Ibrahim profesores consultores e integrantes de nuestro proyecto "Oriente y Occidente"

[8] Listos para ir a Ginebra sin tener en cuenta los problemas de procedimientos en Diario Al-Ahram. El Cairo 10 de noviembre de 1977

[9] Ibidem

[10] El presidente confirma su intención de ir a Israel lo antes posible" en Diario AL-Ahram. El Cairo 16 de noviembre de 1977

"Es una iniciativa que demostrará al mundo entero que Egipto ha llegado al final del camino y hace lo imposible- en el sentido de la palabra imposible- para obtener una paz justa y le corresponde a Israel cargar con las consecuencias todo esto frente a su pueblo y frente al mundo y la historia[11]

Sadat ha puesto en marcha una política totalmente inversa a la trazada por su precursor. Pero no se sincera con su pueblo ni les comparte otras razones del viraje que significa su política respecto a la mantenida por Nasser. Según los artículos consultados, la sociedad acompañaba al presidente, aunque a la vez tenemos noticias de que no recibió a la prensa opositora. Finalmente recurre a estrategias conocidas pues coloca la responsabilidad del triunfo de su esfuerzo en la aceptación de su propuesta ante Menahem Begin.

Interpretamos que el presidente egipcio era consciente de las consecuencias que conllevaba su viaje a un territorio históricamente hostil y los recelos que también tenían israelíes y palestinos al recibirlo

La edición del 20 de noviembre en el editorial del diario consultado podemos leer:" Sadat en Israel por la paz permanente" con un subtítulo por demás sugerente: "Soportamos los horrores de la guerra así que soportemos los peligros de la paz"

El titular parecía predecir el futuro mismo del presidente egipcio o quizás conocía el descontento dentro de las fuerzas armadas y de la misma sociedad sobre las relaciones con Israel. Sadat emprendió un camino de paz a sabiendas de cuántos miles de padres, esposas, hijos habían perdido a sus seres más queridos en las guerras anteriores y los deseos de resarcirse de esos dolores con una nueva guerra con Israel. Pero conocía, también, los costos que los preparativos bélicos ocasionaban a la débil economía egipcia.

Una visita histórica: Sadat en la Knesset

El 20 de noviembre la sociedad cairota despierta leyendo un gran titular, de uno de los diarios de mayor circulación en la capital del país, el cual sostenía:

"Sadat en Israel por la paz permanente"[12]

En sus páginas los editorialistas informaban que la estrategia pacifista era genuina, y que Sadat llevaba ante la Knesset antiguas aspiraciones de los egipcios respecto al conflicto con Israel; se recalcaba que Sadat iba munido del apoyo de su pueblo, armado con la fe en Allah y la certidumbre de la causa que perseguía.

---

[11] Sadat en Israel por la paz permanente en Diario Al-Arham. Cairo, 20 de noviembre de 1977

[12] Ibídem

El periódico se hacía eco de la voz del pueblo. Insistía que Sadat era el intérprete de las preocupaciones de la nación egipcia y del pueblo árabe. Para finalizar señalando que este líder no se encuentra solo pues va asistido del apoyo de su pueblo, la energía de la FE musulmana y la certeza de que la paz era la causa radicada en la justicia.".[13]

El editorial no era inocente, muchas voces tanto en Egipto como en el mundo árabe en general se habían alzado contra la intrépida decisión del dirigente egipcio. Sadat había prometido

Ante la Asamblea del Pueblo egipcio Sadat había sostenido que iba a Jerusalén "como un guerrero por el bien de Dios con el arma de la paz."[14], pero ante este parlamento había prometido ir a Israel a exigir la retirada israelí de las tierras palestinas. Lo cual a las claras designaba que la paz estaba condicionada a la recuperación de tierras por el pueblo palestino y la recuperación de los derechos soberanos de Palestina sobre su territorio.

Sadat había empleado ante la Asamblea del Pueblo Egipcio los argumentos que consideró serian aceptados y compartidos por sus compatriotas. Los diarios de la época se hicieron eco inmediatamente de esta audaz decisión y comunica a sus lectores el entusiasmo por la que llama "histórica"[15] visita: "Sadat *en esto es extremadamente audaz, más bien es la decisión más audaz que él ha tomado, y en esto da un maravilloso ejemplo de coraje y disposición para tomar riesgos"*[16].

Los periódicos apoyaron la decisión e intentaron que los egipcios adhirieran al proyecto del presidente, dejando de lados dolorosos y enquistados recuerdos, de tal modo que el 19 de noviembre los periódicos confirmaron que*:" todas las instituciones, sindicatos y líderes ejecutivos y populares expresaron su apoyo absoluto a la valiente iniciativa del presidente Anwar Sadat para la recuperación de las tierras árabes ocupadas y la restauración de los derechos legítimos del pueblo palestino*[17].

---

[13] *"El presidente Sadat va a Jerusalén en su histórico viaje desde Por la paz, lleva en su corazón y en su mente las preocupaciones de Egipto y de toda la nación árabe durante treinta años del problema del conflicto árabe-israelí. Y se dirigirá allí, armado con el apoyo de su pueblo, armado con la energía de la fe y la certeza en la justicia de su causa"* en Diario Al-Arham. Cairo, 20 de noviembre de 1977

[14] Mohsen Muhammad **"**Una declaración en una sesión en la Asamblea del Pueblo"., en Diario: Al-Gomhouria" Cairo 16 de noviembre de 1977

[15] Mohsen Muhammad "Cruce a Jerusalén"., en Diario**:** Al- Gomhouria" Cairo 16 de noviembre de 1977

[16] Ibídem. Moshen Mohammadquien era el editor en jefe del periódico explicó que Sadat en esto es extremadamente audaz, y que esta era la decisión más audaz que él había tomado

[17] "El mundo entero está con Sadat en Jerusalén." EnAl- Gomhouria" Cairo 19 de noviembre de 1977

La noticia fue confirmada y reforzada al día siguiente en el titular del mismo periódico se anunciaba que todo el pueblo egipcio estaba con Sadat no únicamente las fuerzas armadas sino la Asamblea Popular

Al día siguiente, con el titular de: “Sadat en Jerusalén”, el periódico anunció que tanto la Asamblea Popular como las fuerzas armadas habían apoyado la iniciativa de paz de Sadat[18] a estos dos sectores se agregaban absolutamente todas las instituciones, sindicatos, líderes políticos, ejecutivos y sectores populares

Pero indudablemente, más allá de lo que afirman los periódicos leales al gobierno no todas las reacciones árabes y egipcias, fueron positivas a la visita, ya que los países árabes boicotearon a Egipto, suspendiendo su membresía en la Liga Árabe, que trasladó su sede permanente de El Cairo a Túnez, en base a una decisión tomada en la cumbre árabe celebrada en Bagdad, por invitación del presidente iraquí Ahmed Hassan al-Bakr., en noviembre de 1978. El ministro de Relaciones Exteriores de Egipto, Ismail Fahmy, presentó su renuncia después de confirmar la visita de Sadat a Jerusalén, diciendo que "destruyó el papel de Egipto hacia los palestinos y aisló a Egipto en el mundo árabe". ya que aisló a Sadat dentro de su país".

Hubo algunas reacciones violentas, ya que estallaron manifestaciones en su contra de Egipto y Sadat, en Beirut y varias ciudades libanesas, y las oficinas de *Egypt Airlines* en Beirut y Damasco sufrieron atentados violentos. Arabia Saudí también rechazó la política de y en particular la entrevista, ya que el rey Khalid emitió un comunicado desvinculando a su país de la visita y criticándola; porque dividió a los árabes.

A modo de Conclusión

Heredero del fracaso de la coalición árabe en la Guerra de los Seis Días y perdedor de la Guerra del Yom Kippur, dos conflictos en los que Israel se posicionó definitivamente como la potencia militar de Oriente Medio, el presidente egipcio Anuar el Sadat decidió apostar por la vía política y el camino de la paz. Aunque su país seguía formalmente en guerra con Israel, el líder egipcio no sólo aceptó la invitación del primer ministro israelí M. Beguín de visitar Jerusalén, sino que decidió dirigirse al Parlamento de Israel en un acto sin precedentes que tuvo lugar el 20 de noviembre de 1977.

Sadat decidió dar un giro a la política exterior egipcia entendiendo que ya no podía desconocer el quiebre económico que la guerra con Israel provocaba a su país como el sinsentido

[18] “Sadat en Jerusalén” En Al- Gomhouria” Cairo 20 de noviembre de 1977

de no reconocer que Israel se había convertido en la potencia más importante de Oriente Medio a través del respaldado militar proporcionado por EEUU, Gran Bretaña y Francia

Los diarios favorables al presidente alentaron su política y sus editoriales y publicaciones nos muestran un importante apoyo al trazado de una política de paz unida a nuevas posibilidades económicas, en particular el acercamiento a occidente en desmedro del apoyo ruso.

Pero el discurso de Sadat ante la Knesset tiene significativas diferencias con la alocución dada en la Asamblea nacional en Cairo. Rescatamos el objetivo que encauzó su visita: Sadat ofreció la paz, paz condicionada, pero paz al fin, a cambio del respeto al pueblo árabe por tratados que no fueron respetados antes (ni tampoco después), Lamentablemente muchos estaban muy heridos por los resultados de los cruentos enfrentamientos anteriores y entendieron el acto de Sadat como una traición a Egipto y a los pueblos árabes de Asia y África. Si muchos de quienes formaban el círculo íntimo de Sadat no comprendieron las intenciones del líder egipcio poco se podía esperar del mundo árabe musulmán y de algunos sectores en el mismo Egipto, dado que la sociedad se dividió entre quienes estaban a favor de una paz que ponía fin al derramamiento intermitente de sangre y de financiamiento. en pos de una maquinaria de guerra. En tanto otros percibieron esta visita como una apostasía al ideal panárabe y al mundo musulmán.

Bibliografía

- FERNANDEZ, Tomás y TAMARO, Elena, Biografía de Gamal Abdel Nasser en Biografías y vidas, Barcelona, 2004.
- TIGNOR, Robert L. Anwar al-Sadat Transforming the Middle East United Kingdon, Oxford Pres,2016.
- Diario Al-Ahram. El Cairo, noviembre de 1977
- Mohsen Muhammad**,** en Diario: Al- Gomhouria" Cairo, noviembre de 1977
- El mundo entero está con Sadat en Jerusalén." En Al- Gomhouria" Cairo 19 de noviembre de 1977
- Diario Al- Gomhouria" Cairo, noviembre de 1977

Licurgo y Demades, sus discursos e influencia en la Atenas del siglo iv a.c a partir de la nueva historia intelectual. notas y aportes para su estudio

Iñaki Saharrea

Resumen

La Nueva Historia Intelectual presenta diversos desafíos, técnicas e interrogantes para el análisis de los discursos u obras del pasado. El proceso hermenéutico es uno complejo y los autores de esta línea de pensamiento nos proveen de nuevos cuestionamientos y respuestas para interiorizarnos con esta forma analítica e intersubjetiva de hacer historia. En el presente trabajo, se pretende abordar mediante esta metodología el estudio de los discursos de Licurgo y Démades, oradores que se desenvolvieron en Atenas durante el siglo IV a.C. En este periodo, Atenas se encontraba subordinada al dominio macedón de Filipo y su hijo Alejandro. En su seno, la poleis se debatió sobre el rol de la misma, algunos oradores sostuvieron el enfrentamiento con el hegemón en busca de la libertad de los ciudadanos atenienses y otros, cansados de más de un siglo de guerra, pretendieron conciliar la tan ansiada paz helénica. En estos discursos se sostienen posturas en torno a la ciudadanía, la libertad y la justicia. Mediante esta investigación, se examinarán las cuestiones más preponderantes y los retos que suponen el análisis de este contexto en particular a partir de la Nueva Historia Intelectual, mediante las consultas de las fuentes en las ediciones de Gredos (español), Loeb Library (inglés) y Belles Letres (francés).

La Nueva Historia Intelectual es una corriente historiográfica que pretende estudiar las producciones del intelecto humano en sus distintos marcos históricos. Para ello se vale de distintas herramientas, conceptos y esquemas metodológicos de pensamiento que proveen una interesante mirada sobre los discursos del pasado. En el presente trabajo, pretendemos proveer un marco metodológico general sobre esta escuela historiográfica para aplicarlo en un contexto discursivo en particular, Atenas a partir de la segunda mitad del siglo IV. Sobre esta premisa en particular nos preguntamos ¿Es posible rescatar la intencionalidad "pura" de los autores clásicos a analizar con una mirada contemporánea? ¿Qué factores deberíamos tener en cuenta para realizar este estudio? De este modo, haremos hincapié en los retos y los desafíos que supone el análisis discursivo de este contexto en la actualidad y aquellas variables que encontramos más válidas y preponderantes para el estudio y el desarrollo hermenéutico.

Nos situamos en un tiempo y espacio determinado, un contexto particular, Atenas, en especial a partir de la segunda mitad del siglo IV a.C. Hay que destacar, en primer lugar, que el siglo

IV a.C en las polis griegas conforma una especie de nebulosa, hay acontecimientos que se observan con claridad y otros que aparecen más ofuscados ante la mirada del historiador. Sucede que esta etapa historiográficamente ha sido tenida en cuenta como una experiencia intermedia, entre el fin de la Grecia Clásica y el fin de la Guerra del Peloponeso y el comienzo de las conquistas de Alejandro Magno y el Helenismo. Desde mi perspectiva, me gusta verlo más como una bisagra, un periodo de cambios y transformaciones a partir del cual se van a dejar de lado costumbres y valores del clasicismo para dar pie al nacimiento y la apropiación cultural del helenismo.

Ya hechas explicitas estas variables, como objetivo en este trabajo nos proponemos desarrollar un primer acercamiento metodológico a partir de la Nueva Historia Intelectual sobre el contexto del siglo IV ateniense, procurar distintos puntos de vista sobre las problemáticas y preguntas que suscitan embarcarse en esta búsqueda y distintos factores a tener en cuenta que posibilitarían dar respuesta a esas mismas.

La nueva historia intelectual: trayectoria histórica

Como se mencionó anteriormente, la Nueva Historia Intelectual es una corriente historiográfica que posee distintas características para el abordaje del pensamiento humano. Es una escuela que nació en la década de 1940 con la producción intelectual de Arthur Lovejoy, representadas en dos obras fundamentales: su publicación "The great chain of being" (La gran cadena del ser) y la fundación de la revista Journal of the History of Ideas, aún vigente, que proveyó el marco institucional para el desarrollo de la nueva escuela historiográfica que creo, la Historia de las Ideas. En su primer número, la revista proveyó los fundamentos metodológicos de la escuela de pensamiento. Principalmente, Lovejoy pretendía diferenciar su estudio de la Historia de la Filosofía, la Historia de las Civilizaciones y la Historia Cultural en un sentido más aglutinante, es decir, un espacio que reúna las características macro o generales del pensamiento humano en la historia y no como un estudio focalizado y particular. Para ello, dispone de un ambiente interdisciplinario entre historia, filosofía, lingüística, semiótica, entre otras. Esta constituye la primera y principal característica de la historia de las ideas.

Este giro hay que comprenderlo en su contexto, en la primera mitad de siglo XX se desarrolla una revolución historiográfica y filosófica con el desarrollo de nuevas teorías sobre la naturaleza humana, entre ellas el psicoanálisis que conforma una nueva concepción sobre la psiquis humana.

Como premisa metodológica, Lovejoy sostiene que el objeto de estudio de su nueva escuela son las ideas-unidad. Para Lovejoy los preconceptos ideológicos han existido desde siempre en la

historia del humano, de acuerdo a las características del contexto a analizar, esas ideas-unidad se aglutinan de diversos modos dando significación y origen a distintos marcos ideológicos. Además, estas ideas preconcebidas articulan el accionar del hombre, que se ven compelidos a actuar en concordancia. Encontramos aquí un a priori antropológico, ya que, para esta escuela inicial, el hombre en carácter de sujeto pensante racional necesita justificar sus acciones. De este modo, desarticula los grandes sistemas de pensamiento (como la categoría de Romanticismo, Ilustración, etc.) dando pie a una pluralidad de ideas que conviven en el seno de estos postulados, definiéndolos como heterogéneos.

El objetivo se constituye, a partir de aquí, en desmembrar estos sistemas de pensamiento en sus componentes elementales y hacer historia de cómo se fueron transformando estas ideas a lo largo del tiempo. Esto es posible ya que Lovejoy postula que las ideas tienen una capacidad migratoria, es decir, la facultad de trasladarse en el tiempo y el lugar.

En las décadas de 1960 y 1970 esta escuela va a ser criticada y cuestionada. Principalmente porque nos encontramos en una nueva revolución historiográfica: en esta época encuentran más importancia y popularidad los estudios sociales, económicos y culturales. Debido al conflictivo contexto histórico, se buscaron nuevas respuestas de esta índole para tratar de visualizar una posible explicación a los acontecimientos que se desarrollaban. Estos estudios dan a las condiciones ideológicas del pensamiento un carácter secundario. Bajo sus postulados las ideas son el resultado de distintas estructuras y sistemas sociales y económicos.

En este contexto, el intelectual británico Lewis Namier critica los enunciados de Lovejoy. Namier se encontraba en una visión cínica de la historia, para él las ideas no condicionaban el accionar humano (catalogando a la historia de las ideas como “ingenua” por pensarlo), por el contrario, este mismo se reducía a una práctica del poder. Namier sostiene que las grandes personalidades de la historia, o los grandes intelectuales, no dudaban en desestimar distintos cuadros ideológicos en los cuales se enmarcaban previamente con el fin de obtener un beneficio político. El accionar humano se reduce a una lógica pura del ejercicio del poder. Es más, los postulados ideológicos, para Namier, sirven más para encubrir que para revelar las verdaderas intencionalidades de los sujetos históricos.

Luego de esta mordaz crítica y el desplazamiento de los estudios intelectuales se presentaba un gran desafío: si las ideas no tienen un rol efectivo en el hombre ¿para qué sirve estudiarlas?

La respuesta a este desafío va a ser encarada precisamente por la Nueva Historia Intelectual, bajo las tres escuelas sobre la que se sostiene: la anglosajona, la alemana y la francesa. En este

trabajo, profundizaremos sobre el recorrido de la escuela anglosajona y la obra de uno de sus autores más destacados, Quentin Skinner.

Skinner es además uno de los referentes de la nueva revolución historiográfica que se gesta en Cambridge a partir de la cual tomaron una nueva relevancia las corrientes neo marxistas. Skinner junto con John Pockock son los referentes de la Nueva Historia Intelectual anglosajona y van a intentar dar respuesta al desafío que ponía en tela de juicio a los estudios intelectuales. En su texto "Meaning and understanding in the history of ideas" (Significado y comprensión en la historia de las ideas), Skinner va a intentar dar un nuevo sustento teórico a la escuela metodológica. Es necesario enmarcar el pensamiento de Skinner dentro de las posibilidades de su contexto. Cuando él escribe, fines de la década de 1970, comienzos de 1980, Hayden White ya había desarrollado en su libro "Metahistoria" los argumentos del giro lingüístico, corriente que va a caracterizar e impulsar el debate histórico metodológico en lo que restaba del siglo XX. Los nuevos análisis lingüísticos, fundados en los principios de la filosofía del lenguaje de John Austin, van a influir en el pensamiento de Skinner.

De este modo, para este autor, no puede entenderse el contenido de un texto sin tener en cuenta el contexto dialógico del que surge. Además, debe distinguirse entre el significado del texto (lo textual, que es lo que se dice) y el sentido del mismo (que es relativo y depende de su contexto). Por lo tanto, lo que va a interesar a esta nueva escuela es remontarse al contexto discursivo. Que categorías lingüísticas fueron generadas en un entorno especifico que posibilitaron que un sujeto dijera lo que dijo. De este modo, el interés ya no se va a centrar en las ideas, si no que en el lenguaje. Dice Skinner que el lenguaje es el que articula las significaciones que reflejan una idea, a partir del estudio del mismo en sus características históricas podríamos acceder a la comprensión de ella.

Algunas premisas metodológicas

Para comenzar a realizar historia intelectual, tenemos que valernos de un texto, pero debemos preguntarnos ¿Qué entendemos por texto? Si seguimos su etimología, la palabra texto proviene del latín *textum*, que significa tejido, haciendo referencia a que un discurso, un texto, entrelaza significados que conforman una premisa discursiva ideológica, como los tejedores que a partir de distintos ovillos confeccionan un tejido. Según la Real Academia Española, un texto es un "Enunciado o conjunto coherente de enunciados orales o escritos".

Pero ¿Qué es lo que vamos a estudiar de este texto? En esta etapa hay que tener en cuenta distintos factores. En primer lugar, no es el objetivo principal de la historia intelectual buscar que es

lo que está diciendo el autor en su texto, ya que ello es explicito, hace falta leerlo para que sea revelado. Tampoco el análisis de su contexto, esa tarea sería mejor desarrollada por la historia política o social (depende el ámbito que se requiera estudiar). Entonces ¿Qué le interesa a la historia intelectual? Lo que se encuentra entre estas dos variables. Lo que se pretende visualizar es como un contexto histórico especifico desarrolla y promueve distintos códigos, conceptos o estructuras lingüísticas que permiten al autor decir lo que dijo. Es decir, no interesa estudiar el contexto histórico o la idea promulgada por el autor en sí mismos, si como esa idea es enunciada de acuerdo a las condiciones lingüísticas provistas por su contexto.

Licurgo y Demades: características de su contexto, problemas y aportes para el análisis de su obra

Teniendo en cuenta estas premisas metodológicas e históricas, abordaremos nuestro contexto particular: Atenas en el siglo IV a.C.

A fines del siglo V, la "edad de oro" ateniense o el "siglo de Pericles", Atenas veía sucumbir su poderío en la Hélade y el Mar Egeo con la derrota en la guerra del Peloponeso que la enfrentó a Esparta. Este conflicto contrajo grandes problemas para las polis griegas, consistió en un largo periodo de enfrentamientos donde se destruyó gran parte de la capacidad productiva de las mismas y a partir de la cual se impuso el periodo conocido como las "hegemonías", donde cada poli intento sostener su poderío en el Ática, pero sin conseguirlo a largo plazo.

Este clima de inestabilidad y, podríamos sostener, ruina fue aprovechado por Macedonia, un reino ubicado al norte del monte Olimpo que atravesó un periodo de helenización, fortalecimiento y centralización del poder en la corona. De este modo, durante la dinastía de los argeadas, los monarcas fueron imponiendo cada vez más su figura. Finalmente, Filipo de Macedonia emprendería la marcha hacia el sur, acompañado de su hijo, el príncipe Alejandro, y comenzó a conquistar las debilitadas polis griegas.

De este modo, Atenas encabezó una liga que pretendió hacer frente al rey macedón en un combate decisivo, la batalla de Queronea en 338 a.C. En esta contienda, las fuerzas aliadas fueron derrotadas por Filipo y finalmente sometidas a la hegemonía del mismo.

Por lo tanto, internamente en Atenas, políticamente la poli se dividió en dos facciones: la filo macedónica, quienes veían en Filipo a aquel gobernante que finalmente trajera la paz a las polis luego de casi un siglo de guerra, y la antimacedónica, que veían en la figura del rey a un tirano, por lo que consideraban que debía lucharse en pos de la libertad de los ciudadanos atenienses. Este enfrentamiento tendrá como resultado una querella diplomática y retorica en donde se buscó

imponer un discurso sobre otro. Es en este rico escenario lingüístico, este intercambio dialógico en donde situamos nuestro interés, por un lado, encontramos a Licurgo, ciudadano que se oponía a la ocupación macedónica, y a Démades, relacionado con la facción filo macedónica.

La primera circunstancia que debemos tener en cuenta es la cuestión heurística ¿a partir de que fuentes vamos a estudiar lo enunciado por estos autores? Las fuentes clásicas para tomar estos autores son a partir de las ediciones de Gredos (español), Loeb Library (ingles) y Belles Letres (francés) estas mismas se basan en la recopilación de discursos que realiza Diodoro Sículo en el siglo I a.C. Desconocemos al autor que decidió inmortalizar estos discursos en su primer momento, en la actualidad esta tarea es atribuida a Plutarco (por eso se los llama pseudo-Plutarco). Considerando estas premisas, las fuentes que llegan a nuestras manos son recopilaciones o interpretaciones traducidas de su lengua original de un autor que desconocemos, por lo que se convierte en un terreno muy pantanoso y hay que ser muy cuidadoso a la hora de analizar sus contenidos.

Por otro lado, encontramos la cuestión de la lengua. Los discursos originales fueron pronunciados en la lengua griega antigua ¿es posible analizar estas obras en un lenguaje diferente? En mi caso, he estudiado estas obras en tres lenguas modernas diferentes y he encontrado sustanciosas diferencias, imaginemos lo que encontraríamos si lo estudiáramos en su lengua original. Pero respondiendo a la anterior pregunta, yo diría que es posible analizar estas obras en las lenguas modernas, ya que, con la metodología de la historia intelectual, recuperar el sentido literal, más aproximado del significado de la obra o el análisis filológico no es nuestro objetivo principal, lo que nos interesa es reconstruir el marco lingüístico normativo que hace posible que tales discursos hayan sido enunciados.

Conclusión

Hacer historia intelectual sobre la antigua Grecia no es una tarea sencilla, yo lo definiría como un desafío. Primero por la cuestión lingüística, debemos tratar de inferir los significados y el sentido de distintos conceptos en su lengua original y extirparlos a nuestro propio contexto para poder explicarlos e incluirlos en nuestro proceso hermenéutico. Y segundo por las características propias de las fuentes, debemos realizarnos muchas preguntas en torno a la cuestión heurística teniendo en cuenta las particularidades de la retórica y la oratoria griega. Por ejemplo, si estos discursos llegaron hasta nuestros tiempos es porque alguien se preocupó por transcribirlos. Tenemos en cierto sentido, dos sujetos de análisis, el orador que enunció el discurso y aquel que lo recopilo y transcribió, ya que el sentido que tienen estas acciones difiere entre sí.

Como mencione anteriormente, realizar esta tarea plantea un complejo desafío, donde hay que tener un buen manejo lingüístico e interpretativo de distintos conceptos clásicos y ser lo suficientemente analítico para cuestionar los discursos que nos hablan de un tiempo muy lejano.

Bibliografía

- LOVEJOY, Arthur. “Reflexiones sobre la historia de las ideas”. Prismas 4. Buenos Aires. 2000.
- NAMIER, Lewis. “La naturaleza humana en la política”. Prismas 4. Buenos Aires. 2000
- SKINNER, Quentin. “Significado y comprensión en la historia de las ideas”. Prismas 4. Buenos Aires. 2000.
- MOSSÉ, Claude. “Atenas. Historia de una democracia”. Akal. Madrid. 1987.
- ESPEJO, Cristian. “Polis, polites y democracia en el pensamiento político de Demóstenes, Licurgo e Hipérides”. UNSJ, FFHA. San Juan. 2013.
- LICURGO. Contra Leócrates. En ORADORES MENORES, Discursos y Fragmentos. Gredos. Madrid. 2000.
- DEMADES. Sobre los doce años. En ORADORES MENORES, Discursos y Fragmentos. Gredos. Madrid.2000.

El encuentro entre dos mundos: Al-Kamil Al-Malik y Francisco de Asís[1]

Juan Ignacio Garcia

Resumen

Las relaciones entre Oriente y Occidente y específicamente la forma de encarar los estudios sobre esa categoría que llamamos Oriente recibieron un gran impulso a partir de los trabajos de E. Said y toda una nueva generación que se replantea esta temática a partir de 1950 o 1960 y aún antes.

En nuestro proyecto nos problematizamos por las relaciones que guardamos con un "Otro". Otro que ha sido estudiado, conceptualizado y caracterizado desde planteos eurocéntricos. Es así que esos encuentros fueron vistos siempre desde un prisma filosófico-histórico occidental. El tema que abordamos es especifico y aparentemente de corta duración: el encuentro entre el sultán de Egipto Al-Malik-Al-Kamil y Francisco de Asís, dos figuras importantes de sus respectivas religiones: el islam y el cristianismo.

Este encuentro se llevó a cabo en septiembre de 1219 en la ciudad de Damieta, Egipto, en el contexto de la quinta cruzada, es decir en Plena Edad Media.

En este trabajo nos proponemos ahondar en el encuentro mismo, ya que es uno de los tantos contactos que Oriente establece con Occidente (o viceversa); pero el desafío será encontrar, las voces desconocidas para nosotros sobre ese encuentro, resignificando la figura de Al-Kamil y a la vez la trascendencia de esta reunión a través de las fuentes musulmanas.

La problemática que potencia esta propuesta es verificar la presencia de un relato de esta reunión en fuentes egipcias musulmanas y ahondar en el significado que estas dan a la misma: ¿Podemos decir que ya existe una relación dialógica entre representantes de uno y otro universo cultural en una época de plena crisis?

Algunas consideraciones a tener en cuenta

Es necesario destacar que este encuentro se dio en una época donde la mayor parte de la cosmovisión cristiana tildaba de hereje a todo lo que no fuese cristiano, por lo cual resulta ser esto un hecho sorprendente que en el medio de una guerra se encontrasen dos figuras religiosas muy importantes. Sin embargo, a lo largo del tiempo la información que hay sobre esta reunión ha sido tergiversada por occidente con un fuerte matiz orientalista según la concepción de Said, fruto del cual se relata el mismo encuentro, pero de diversas maneras. Es por eso que nuestro objetivo con este trabajo rescatar el protagonismo a Al Kamil ya que durante mucho tiempo se lo llevo Francisco de Asís y mostrar que no todo en la cruzada fue guerra, sangre y desprecio hacia el otro, que la otredad (Todorov, 2003, p.221) fue posible en este encuentro y que nos lleve a reflexionar sobre la forma en que aplicamos la misma sobre Oriente.

[1] El presente trabajo forma parte de un trabajo mayor inserto en el proyecto CICITCA **"**Oriente y Occidente: miradas plurales, dominación y subordinación". Resolución 21 del 2018 C.S aprobado con financiamiento.

Breve contexto

En base al contexto de que se dio este acontecimiento tomamos como referencia los conceptos de Álvarez Palenzuela (2002). La Plena Edad Media (siglo XIII) fue una época en la cual Europa se encontraba con los apogeos de las monarquías feudales en Francia e Inglaterra, los reinos cristianos en la península ibérica y sus constantes luchas contra los musulmanes en el sur de dicha península. Los conflictos entre la Iglesia y el Sacro Imperio por la lucha de poder, periodo conocido como Dominium Mundi; y por último también nos encontramos aun en el periodo de las cruzadas. Es importante destacar estas características porque el encuentro se dio en el contexto de la quinta cruzada, la que se llevó a cabo, entre 1217 y 1221. El objetivo principal de estas Cruzadas era la reconquista de Jerusalén de manos de los musulmanes, pero con el paso del tiempo se fueron desvinculando de su objetivo original y para la Quinta Cruzada en 1217 el principal objetivo militar era Egipto, quien ejercía el liderazgo de la fuerza militar musulmana.

Para el estudio de este tema usamos el método histórico con las etapas que le son características y la consecuente confrontación fontal; hemos dividido a las fuentes en dos según su procedencia: fuentes occidentales y fuentes orientales. Las fuentes occidentales son las hagiografías de San Francisco de Asís, escritas por Tomas de Celano y Buenaventura de Bagnoregio en el siglo XIII; y por otro lado las fuentes orientales son aquellos textos de historiadores musulmanes que nos han sido proporcionados por el profesor asesor del proyecto"Oriente y Occidente: miradas plurales, dominación y subordinación", Licenciado Ismail Ibrahim Abdelmonem Soliman.

Al-Kamil Al-Malik

Nace el 19 de agosto de 1180 en El Cairo. Su padre fue Al Adil, hermano de Saladino y su madre fue la princesa Adiliyah. Al Adil siempre le intereso que sus hijos tengan cultura, conocimientos, sobre todo para preparar a sus hijos para el poder. Al Kamil no solo estaba interesado en la cultura general, sino también en las ciencias religiosas, literaturas, ciencias mentales (lógica, física, música, astronomía), la Hadiz, El Corán y la Fiqh (Ibn taghry Bard,1963). Tiempo después de la muerte de Saladino surgió una lucha entre sus hijos por el poder el cual quedaría en manos de Al-Adil en 1200 y Al-Kamil sería nombrado virrey y heredero Calabria, Cusato, Kronemer,y Otros, 2019).

Francisco de Asís

Nació en el año 1182, en Asís, Italia y sus padres fueron Pedro de Bernardone y Joanna Pica. Creció en el seno de una familia burguesa y comerciante ya que su padre era un empresario textil,

el cual le iba muy bien y le enseñaba a Francisco sobre el negocio.[2] En aquel momento, las ciudades de Italia se encontraban faccionadas ya que algunas pertenecían al partido de los Güelfos y otras a las de los Gibelinos y, en este caso, se encontraban en guerra Asís (controlada por los Gibelinos) y Perugia (controlada por los Güelfos), y Francisco se enroló por Asís. Fue a la guerra, perdió y cayo prisionero un año. Luego de salir, se enfermó, pero a su vez se hizo con la idea de que quiere ser caballero. Al recuperarse, se enlistó de nuevo en el ejército, pero, según Tomas de Celano en su obra "Vida Segunda", explica que, en el camino a la guerra, en Espoleto, Francisco tuvo un sueño en el cual una voz lo motivó a que abandone el camino de ser caballero y que le sirva al Señor[3]. Acá comienza el largo proceso de conversión de Francisco, que no es mucho lo que nos interesa, así saltearemos directamente a 1219.

¿Como estos dos personajes se llegaron a encontrar?

Por un lado, en el caso de Al-Kamil, tras la llegada de la quinta cruzada, que desembarco en Acre y posteriormente fue a El Cairo, su padre Al-Adil llevó sus tropas a Palestina para defender el territorio, pero murió en una batalla de Damasco en el 1218, llegando así Al-Kamil al poder (Calabria, Cusato, Kronemer, y Otros, 2019).

Mas tarde, con el desembarco de los cruzados en Damieta las batallas entre ambos comenzaron, estableciendo sus respectivos campamentos y para mediados de 1219 llegó un barco Francisco. Según Michael F. Cusato (2019)los relatos hagiógrafos de Tomas de Celano y Buenaventura mencionan que San Francisco fue a Oriente para buscar su martirio, pero esto no es así ya que él fue, según Cusato, para predicar la "penitencia". La penitencia franciscana no consiste en una forma de "arrepentimiento" sino que se trata de un mensaje de amor y paz entre todos los seres humanos, ya que, según esta concepción, todos forman parte de una fraternidad, que son amados por el mismísimo Dios Todopoderoso, tal como afirma Cusato: "hacer penitencia, para Francisco, es elegir distanciarse de cada acción, comportamiento y actitud que divide y destruye los lazos de la comunidad humana y viola el carácter sagrado de la vida"(Ibídem, p.11). En simples palabras, Francisco fue a misionar a los musulmanes y además debido a que estaba totalmente en contra de las Cruzadas, lo cual es lógico debido al pensamiento que guarda sobre la penitencia. Esta posición de Francisco también es contraria al mismo pensamiento de las cruzadas y el pensamiento de occidente sobre el oriente musulmán en general.

[2] Oltra Perales, E y Polykarp OfmCap. Breve Ilustrada de San Francisco de Asís con perfiles de la Hermana Clara en Biblioteca Franciscano-Americana N.°35. Sin datos tipográficos.

[3] Celano, Vida Segunda de San Francisco, capitulo II en Directorio Franciscano, Fuentes biográficas franciscanas. http://www.franciscanos.org/fuentes/2Cel01.html

El encuentro

Llegamos así al encuentro de estos personajes y es acá donde se torna un poco confusa la situación ya que, por un lado, los relatos sobre la vida de Francisco mencionan que hubo un encuentro, pero por el otro lado, en lo oriental, no hay ninguna referencia árabe, hasta de historiadores contemporáneos, sobre este encuentro y es también por esto que Malik Al Kamil pasase a ser una figura secundaria para los lectores de occidente como mencione al principio. Surgen así una serie de preguntas tales como ¿Por qué no hay ninguna referencia árabe al encuentro? O ¿Cómo se puede corroborar que realmente hubo un encuentro dentro de las fuentes árabes? De una parte, existen escasas pruebas sobre el encuentro en las fuentes musulmanas. La única fuente con la que contamos son dos biografías sobre Al-Kamil escritas por Al-Maqrizi y Ibn Wasl Alhamay. Desconocemos la razón por la cual hay tan escasa información sobre este encuentro, quizás se deba a que los historiadores musulmanes del tiempo del sultán, no les intereso mayormente plasmar el encuentro debido al contexto de guerra e invasión que tenían, o también porque el encuentro fue algo espontaneo y no hubo una planificación del mismo. Por otro lado, para saber si realmente ocurrió el encuentro se puede tomar con cautela las crónicas franciscanas sobre la reunion. Hemos tomado la vida privada de Al-Kamil a través de historiadores orientales que, si bien en las mismas no mencionan con detenimiento sobre dicha reunion, se menciona la buena predisposición y voluntad que tuvo con los cristianos coptos.

Fuentes occidentales del encuentro.

Con las hagiografías de San Francisco primero tenemos "Vita Prima", escrita en el siglo XIII por Tomas de Celano, un fraile que el papa Gregorio IX le encomendó escribir sobre la vida de Francisco en él. La parte que nos interesa es el capítulo XX donde narra el encuentro con Al-Kamil mencionando que Francisco se presentó ante el sultán pero que fue apresado y molido a azotes, pero que el sultán lo recibió con honores y le dio regalos que Francisco rechazo, y por último se menciona que el sultán estaba encantado de escucharlo[4]. La otra hagiografía es la de San Buenaventura de Bagnoregio que se llama "Leyenda Mayor de San Francisco" escrita en el siglo XIII. La parte que interesa acá es el capítulo IX que narra el encuentro, pero en esta fuente se relata a

[4] Celano, Vida Segunda de San Francisco, capitulo XX en Directorio Franciscano, Fuentes biográficas franciscanas. http://www.franciscanos.org/fuentes/2Cel01.html

los musulmanes con más odio, tildándolos de lobos y salvajes, y también se menciona que Francisco le hizo una prueba de fuego al sultán para saber que religión era más perfecta.[5]

Sin duda se nos mencionan dos encuentros de forma muy distinta pero lo que tienen en común es el hecho de resaltar la figura heroica de Francisco sobre el "enemigo" dando a entender la cosmovisión de la época y que este fue el relato hegemónico que perduró a lo largo del tiempo de forma mitológica, quedando en un segundo plano la figura del Al-Kamil y de desprecio por los musulmanes.

Fuentes egipcio-musulmanas

Tomando la vida privada de Al-Kamil, se observa a grandes rasgos que fue un hombre bastante culto y que supo llevarse muy bien con los cristianos coptos, así como menciona Al-Maqrizi que un día el ministro de defensa eligió un patriarca para los cristianos, pero ellos no estuvieron de acuerdo por lo cual le reclamaron a al sultán Al Kamil y este pudo llegar a una solución pacífica hablando y dejando que ellos los coptos elijan a su patriarca(Al-Maqrizi, 2009). También Werthmuller (Cf.D. Calabria, Cusato, Kronemer, y Otros, 2019:48) afirma que hay una crónica cristiana que describe el reinado de al-Kamil como "bendecido, ya que el sultán otorgó a los no musulmanes una amplia libertad social y legal, y que fue particularmente amable y bueno con uno de sus grupos favoritos, los monjes coptos".

Además, Al-Maqrizi escribió "Al-Kamil amaba mucho a los hombres de saber, gustaba de su compañía (…) Le encantaban las discusiones con los sabios musulmanes…"(Ídem) Y entre otras informaciones sobre su vida se sabe que cada viernes hacia encuentros con los científicos, donde hablar con ellos, debatirles y preguntarles sobre varios temas y cuestiones en cada arte como uno ellos (Abou Alfada, 1998); también construyó la casa de Hadith en 1225 en el Cairo, la cual se considera la segunda casa[6] en el planeta que se dedica completamente a estudiar esta ciencia (Idem); agrego que en 1223 edificó el colegio Almuhazabiya para estudiar medicina por el director de los médicos durante su época Muhazab Aldin Abou Saeed (Ídem); entre otras cosas fundó la ciudad de Almansurah en 1219 y por ultimo construyó biblioteca de los libros en la Ciudadela de Saladino aparte de Mezquita dentro de la ciudadela (Ahmed Abderazek, 2009)

Viendo toda esta información sobre la vida de Al Kamil, se puede ver a una persona bastante culta, inteligente y piadosa, interesada por las formaciones académicas de las demás personas que

[5] Bagnoregio, Leyenda Mayor de San Francisco, capitulo IX en Directorio Franciscano, Fuentes biográficas franciscanas. https://www.franciscanos.org/fuentes/lma00.html

[6] Entiéndase casa como colegio, madraza

incluso concretó obras para dicha formación, y que por supuesto, seguía muy bien los ideales y valores del islam.

Conclusión

Podemos decir que hubo un diálogo tranquilo y sereno dentro de la tienda del sultán, lo más probable es que ambos hayan compartido los valores de su religión. El sultán y el santo eran personas no violentas. Por el contrario, estos mantuvieron conductas que condicen con el ideario de cada una de las religiones a las que pertenecían, con valores morales grandes, con una formación más allá de la media de la población, que se supieron escuchar al otro en un momento de grave conflicto y de crisis social (una guerra político religiosa). Destaca también la conducta de Al-Kamil que estuvo de acuerda a los preceptos coránico atiende al invitado, lo honra, lo escucha, etc. Es probable que también quiso llegar a un acuerdo de paz, ya que ambos estaban en contra de las cruzadas y lo podemos ver en Al Kamil ya que presento posteriormente, tratados de paz bastantes generosos a los cruzados (que incluía dar parte de las tierras de Tierra Santa a los cruzados) pero estos se negaron (D. Calabria, Cusato, Kronemer, y Otros, 2019).

Este acontecimiento nos recuerda que no todo en la cruzada fue caos y violencia, sino que hubo momentos de intercambio de valores entre ambas religiones y ambos mundos; hombres que rescataron lo humano, ver en el “otro” un igual, reconocen al Otro con empatía, rescatar lo bueno de ambos y de ambas religiones. Este encuentro puede considerarse como un ejemplo excepcional de re/conocer al Otro, sin prejuicios y sin construcciones de identidades esencialistas.

Bibliografía

- Al-Maqrizi. Al_slouk Lma'rfah Dwal Al_molouk. Dar Alkutub, 2009.
- Ibn taghry Bard. Alnugum Alzahera fi Mlouk Misr wa Alkahera. Almouasasah Almasriya Alhama Letaalif, 1963.
- Ahmed Abderazek. Alemarah Alislamiya fi masr. Dar Alfikr Alaraby, 2009.
- Álvarez Palenzuela (coord..) (2002). Historia Universal de la Edad Media. Barcelona, Ariel.
- Abou Alfada. Almujstar fy Ajbar Albashar. Dar Almaharif, 1998.
- Michael D. Calabria, Michael F. Cusato, Alex Kronemer, Robert Lentz & Irfan A. Omar. (2019). San Francisco y el Sultán, 1219-2019: libro conmemorativo. Ohio, Estados Unidos: Franciscan Media.

- Celano, Vida Segunda de San Francisco en Directorio Franciscano, Fuentes biográficas franciscanas. http://www.franciscanos.org/fuentes/2Cel01.html
- Bagnoregio, Leyenda Mayor de San Francisco, en Directorio Franciscano, Fuentes biográficas franciscanas https://www.franciscanos.org/fuentes/lma00.html
- Al-Maqrizi, (2009). Al_slouk Lma'rfah Dwal Al_molouk. Dar Alkutub

Arabia Saudita, Irán, Turquía y el nuevo conflicto intraislámico

Lisandro Daniel Coria Blarasin

Resumen

El entendimiento de los procesos actuales que ocurren en Medio Oriente representa para la sociedad occidental un desafío, sobre todo por las diferencias culturales que abarcan modelos religiosos, costumbres, prácticas sociales, normativas, tradiciones, historia, lengua, etc. muy distintos a los de nuestra sociedad occidental.

Es por ello que la pregunta más acertada sobre este proceso a analizar, y que se responderá a lo largo de esta ponencia es: ¿Qué son y qué causas llevaron a presentar una gran cantidad de conflictos en nuestra actualidad en Medio Oriente?

La elección de Arabia Saudita, Turquía e Irán como ejes centrales de dicha investigación se debe a que estos tres Estados componen, desde hace tiempo, la tríada de potencias de Medio Oriente, justificado en posicionamientos económicos, políticos, avances tecnológicos y armamentísticos, y sistemas de alianzas.

Los objetivos que se pretenden cumplir son: desarrollar un recorrido sobre los aspectos históricos, religiosos, económicos y políticos que permita contextualizar y comprender la situación actual de los países de Medio Oriente; y abordar situaciones particulares claves en el entendimiento de la actualidad de Medio Oriente.

El lograr estos objetivos implica someterse a un entramado de relaciones históricas entre los países beligerantes de Medio Oriente, no perdiendo de vista el accionar de los estados occidentales que velan por el cumplimiento de sus intereses particulares, los cuales giran sobre todo alrededor de la obtención de recursos económicos en la región.

Para el desarrollo de este trabajo se ha recurrido a la búsqueda, interpretación y estudio de diferentes fuentes y materiales bibliográficos, como artículos periodísticos y libros especializados, y de materiales audiovisuales, como imágenes, gráficos estadísticos, videos, etc., siempre teniendo en cuenta que se realizará una mirada generalizada de los entramados sociales de los países de Medio Oriente.

Introducción

El presente trabajo trata uno de los aspectos de la historia reciente de Medio Oriente, los conflictos intraislámicos ocurridos en las últimas décadas, analizando el rol que cumplen en los mismos países, etnias y pueblos dominantes y subordinados tanto de ese marco espacial mencionado, como de otros Estados intervinientes que tienen intereses fijados en la región.

Los conflictos intraislámicos han sido analizados desde la perspectiva conceptual pero también se otorgarán ejemplos claves en el entendimiento de los mismos. Es por ello que para la investigación se han seleccionado el accionar del Estado Islámico, del pueblo kurdo, la Guerra Civil en Siria y en Yemen. En estos casos se analizará el papel llevado a cabo por Arabia Saudita, Turquía e Irán, países dominantes en la región, por su poder de influencia política, económica y religiosa sobre el resto.

En estos conflictos es de suma importancia tener en cuenta la interrelación de los aspectos religiosos, políticos, históricos y económicos, puesto que no son procesos aislados. En esta ponencia se abordará el análisis de estos aspectos permitiendo interiorizar sobre qué son los conflictos intraislámicos.

Actualidad política

La actualidad política de los países que conforman Medio Oriente es diversa en el sentido de que cada uno mantiene su propio sistema acorde a los procesos históricos que ha atravesado y a la realidad contextual en que se ve envuelto. Como antecedente directo es sumamente importante rescatar que todos ellos participaron en el movimiento conocido como "La Primavera Árabe" (2010-2012), hecho que propició revoluciones que significaron cambios drásticos en materia de derechos humanos, pero también derrocó dinastías y poderes absolutistas.

Estos países han configurado su organización gubernamental y territorial de diferentes modos, algunos con monarquías absolutistas (como Arabia Saudita y Omán) y constitucionales (como Bahréin y Emiratos Árabes Unidos), emiratos absolutistas (como Kuwait y Qatar) repúblicas presidencialistas (como Irán y Turquía), semipresidencialistas (como Egipto y Siria) y parlamentarias (como Irak, Israel, Palestina y Líbano), y gobiernos provisionales (como Yemen y Libia). Algunos de estos estados asumen como religión oficial el islam, mientras que el resto posee población en su mayoría musulmana, pero son laicos por constitución.

El islam

En nuestra actualidad conviven numerosas religiones en Medio Oriente, entre ellas islamismo, judaísmo, cristianismo, hebraísmo, sijismo, zoroastrismo, budismo, hinduismo, jainismo, etc., sin mencionar las subdivisiones internas que presentan estas. El culto en Medio Oriente representa un estandarte de suma importancia, ya que en los conflictos que allí se despliegan desde épocas remotas hasta la actualidad, el elemento religioso siempre estuvo presente.

La gran parte de los países en Medio Oriente asumen como religión oficial el islam, que es de base monoteísta abrahámica, cuyo libro sagrado es el Corán. Tiene un único dios conocido como Alá (o Allah), y a Mahoma como su profeta y último mensajero que profesó la palabra a través de Yibril (conocido en el culto cristiano como arcángel Gabriel). Sus fieles son conocidos como musulmanes ("el que se somete"). Comparten con el culto cristiano el considerar sagradas las escrituras de los Salmos y el Evangelio, y con el judaísmo la Torá (Pentateuco).

Hay que tener en cuenta que dentro de esta religión se despliegan cinco escuelas (Madhab) en la actualidad, puesto que existieron más. De ellas cuatro son suníes y una chiita. Las escuelas

suníes se conforman por la hanafí, malikí, shafi´i, y hanbalí, mientras que la chiita se denomina ya´fari.

A pesar de estas cinco escuelas, la cual cada una cuenta con un fundador que estableció los principios de interpretación de los libros sagrados, existen dos ramas más de desprendimiento del islam (además del suní y el chií), y son el jariyismo (que acepta dos escuelas propias, ibadíes y sufri), y el sufismo.

Actualmente el islam representa la segunda religión con más adeptos del mundo (aproximadamente 1.570 millones de humanos), por detrás del cristianismo, de los cuales entre el 87% y 90% son sunitas, entre el 10% y 13% chiitas, y un 0,2% de minorías islámicas (jariyistas y sufistas).[1]

La fragmentación interna de la religión islámica, a través de la cual se puede explicar hoy en día los conflictos intraislámicos, es un proceso que se inicia con la muerte de Mahoma en el 632 d.C. Éste no deja heredero varón, por lo cual se genera una guerra entre sus seguidores por ocupar el lugar de califa, máxima autoridad política y religiosa del Mundo Islámico.

Recursos económicos en juego

En el aspecto económico de Medio Oriente no se puede hablar de homogeneidad, ya que hay países que concentran casi todo el poder económico basado casi exclusivamente en la posesión de recursos petrolíferos, mientras que otros tienen los PBI más bajos del Mundo, compitiendo con países de África.

Según datos estadísticos brindados por el FMI[2] en su informe anual de 2015, los cinco países de Medio Oriente con el PBI contabilizado en dólares más alto desde 1980 son Catar, Kuwait, Emiratos Árabes Unidos, Israel y Chipre, en ese orden de porcentaje mayor a menor. Por otro lado, los cinco países con el PBI más bajo de esta región son Yemen, Egipto, Siria, Irán, y Líbano.

Ahora bien, el Banco Mundial[3] nos otorga datos más actualizados, demostrando que Yemen es el país más pobre de la Península Arábiga, con un PBI per cápita de 944,408 dólares, mientras que Catar presenta un PBI per cápita de 68.793,8 dólares, siendo este último el que mantiene desde hace tiempo el ingreso por habitante más alto de la región.

---

[1] Datos estadísticos obtenidos de https://www.bbc.com/mundo/internacional/2009/10/091008_musulmanes_centro_pew_mr#:~:text=Un%20informe%20de%20un%20centro,de%20los%20seguidores%20del%20Islam.

[2] Actualitix (2016). *Oriente Medio – PIB per cápita (US $)*. Consultado el 08 de junio de 2020. https://es.actualitix.com/pais/moor/oriente-medio-pib-per-capita.php

[3] GrupoBanco Mundial (2018). PIB per cápita (US$ a precios actuales). Consultado el 08 de junio de 2020. https://datos.bancomundial.org/indicador/NY.GDP.PCAP.CD?end=2018&start=1960&view=map

Como se mencionó anteriormente, el principal recurso económico de Medio Oriente son las reservas de petróleo y la producción de sus derivados, pero también se llevan a cabo otras actividades como agricultura, cultivo de algodón, industrial textil, fabricación de equipamiento bélico, turismo, sistema bancario, entre otras.

Sin embargo, que algunos de estos países se mantengan entre los mejor posicionados a nivel económico en el Mundo se debe exclusivamente a la explotación de petróleo. El Banco Mundial en su último informe económico de la región, teniendo en cuenta que Medio Oriente es estudiado tanto por el BM como por el FMI en conjunto con el Norte de África, asegura que:

El crecimiento ha mejorado en toda la región y se prevé que se fortalecerá en los próximos años. Casi todos los países de MENA[4] han comenzado a reducir o eliminar los subsidios a la energía, identificar nuevas fuentes de ingresos no procedentes del petróleo y ampliar sus redes de protección social (2020, s/p).

Estos son los aspectos positivos que el Banco Mundial identifica en la situación actual del MENA, a los cuales agrega la eliminación de Estado Islámico con la recuperación de territorios por parte de Irak, y reformas sociales y económicas en Arabia Saudita y Egipto.

Sin embargo, también tiene en cuenta los reveses que han provocado deterioro en los sistemas económicos de estos países. Concretamente se identifican las guerras en Yemen y Siria, la pérdida de vidas humanas e infraestructura, y avances en el proceso de paz en Medio Oriente débiles y lentos. A esto se suma que la región se enfrenta "…al brote mundial de coronavirus y al colapso de los precios del petróleo…" (Banco Mundial, 2020, s/p).

Para el Banco Mundial, los costos de la crisis económica que se vive en nuestra actualidad en MENA se estiman aproximadamente en $116 mil millones de dólares, y los caminos para hacer frente a la misma en cooperación con esta entidad son dos: políticas referentes a la emergencia en la salud y la contracción económica, y transparencia en las políticas estatales como en las finanzas de los países.

Conflicto intraislámico

Teniendo en cuenta esta diversidad de tipo religioso que existe en el Mundo Islámico, es necesario rescatar que los conflictos entre musulmanes son de larga data, los cuales en nuestra actualidad no están resueltos.

[4] MENA: Medio Oriente y Norte de África.

Estos conflictos arrastran elementos religiosos, políticos, económicos y culturales, sin embargo, de todos ellos, el principal elemento interviniente es el primero, por lo que estamos en presencia de una guerra religiosa, que involucra distintas ramas del islam (por ello es intraislámica), donde algunas naciones más poderosas controlan a aquellas más débiles, y derivan sus enfrentamientos en otros planos, como por ejemplo en el económico con la crisis del petróleo de 2020, o guerras militares en territorios ajenos. Entre estas potencias árabes que dirigen sus conflictos sin tregua encontramos a Turquía, Arabia Saudita e Irán, países ejes en el desarrollo de esta monografía.

El que los países occidentales estén implicados en estos conflictos intraislámicos se debe a diversas razones, "Europa está involucrada como consecuencia de su presencia antigua en aquellas áreas y de los mismos intereses europeos." (Gallo, 2015, s/p). Esto es que muchos de los países árabes fueron hasta no hace mucho tiempo colonias europeas, y que actualmente los intereses de las potencias occidentales (sobre todo económicos) crecen día a día. Esta situación explica los diversos atentados perpetuados en ciudades europeas en las últimas décadas, llevados a cabo por diferentes organizaciones musulmanas, como el Estado Islámico.

En la actualidad las alianzas entre países cumplen un cierto patrón, sustentado por la diferencia étnica islámica (sunita-chiita) y por los apoyos internacionales que se desprenden desde antes de la Guerra Fría. Es decir, Irán se presenta como protectora y financiadora de la etnia chií, mientras que Arabia Saudita hace lo suyo con los sunitas (excepto con bandos extremistas, o al menos no públicamente). A estas dos potencias orientales es necesario agregar Turquía, que mantiene su laicidad estatal, pero que interviene en todos los conflictos de Medio Oriente.

Al mismo tiempo Irán tiene como socio estratégico y comercial a China y Rusia, sobre todo luego del bloqueo para la exportación de petróleo que EEUU le impuso, donde las dos potencias orientales le compran ilegalmente permitiendo mantener la economía iraní. En datos generales, el Instituto Humanitas Unisinos resume lo que significa esta alianza en términos poblacionales, económicos, geográficos y militares:

"El eje Beijing-Moscú-Teherán, gigantesco en términos demográficos, con una población en conjunto que representa 1.500 millones de habitantes. Enorme, desde el punto de vista geográfico, con 29 millones de kilómetros cuadrados y una economía, que en conjunto, representa el 22% del PIB mundial…El nuevo Eje está dotado, igualmente, de un poderío militar, capaz de contrapesar, en las áreas de disputa, en el campo naval, terrestre y aéreo, a la Organización del Tratado del Atlántico Norte" (2016, s/p)

Por otro lado, encontramos a Arabia Saudita, que se presenta como enemiga de Irán en la denominada “guerra subsidiaria irano-saudí”, la cual algunos han llegado a comparar con la Guerra Fría, llamándola “Guerra Fría de Oriente Medio”, ya que intervienen en guerras ajenas. Durante un largo tiempo se estableció el apoyo internacional de Estados Unidos y Gran Bretaña a esta monarquía, pero hoy esto se pone en tela de juicio, sobre todo por el acercamiento con Rusia y sus medidas económicas que afectan directamente al mercado del petróleo estadounidense.

Por último, Turquía se presenta como miembro de la OTAN, por lo cual su política se orienta hacia Estados Unidos, pero en algunos casos particulares existen fricciones, como por ejemplo con los kurdos. EEUU brindó soporte y financiación a grupos kurdos en su guerra contra Estado islámico, mientras que para Turquía éstos representan una amenaza permanente por lo que la declaración de guerra no ha culminado. Otro ejemplo es que Turquía compra gran cantidad de crudo de petróleo a Irán para su mantenimiento, política que EEUU no acepta, al punto de sancionar a Ankara por estas medidas. El presidente turco, Erdogan, sostuvo que “Washington debe abandonar la noción equivocada de que nuestra relación puede ser asimétrica y aceptar el hecho de que Turquía tiene alternativas”.

En síntesis, este sistema de alianzas temporales y nada estables, prefiguran que cada país adopta la posición que cree mejor para su régimen, puesto que mientras apoyan conjuntamente a EEUU a un grupo en determinada guerra civil, luego apoyan a grupos distintos en otra guerra civil. El entramado de relaciones es de gran complejidad, pero quien está sacando partido de esto es Rusia, que, al parecer en nuestra actualidad, todas las potencias árabes mantienen buenas relaciones estratégicas con dicho país.

Conclusión

Es válido rescatar que si bien más del 80% de la población que habita en Medio Oriente practica la fe musulmana, existen minorías cristianas, judías, y de demás religiones menores. Esta diversidad es la que genera en nuestra actualidad divisiones dentro de las sociedades de un mismo país, sin olvidar que el segundo elemento interviniente es el origen étnico.

Religión y etnia son, desde hace siglos, los pilares fundamentales en los que se asientan las sociedades de Medio Oriente, y también son las causas de reclamos independentistas, de guerras civiles, de prácticas racistas, intolerancia religiosa, y masacres que hasta el día de hoy no han cesado.

Los conflictos intraislámicos tienen un carácter histórico cuyos inicios se remontan a la Edad Media, sin embargo, no se tratan de procesos estáticos, sino que están en constante cambio, y esto

es por la adaptación real contextual de las sociedades de cada época, los mutantes intereses en juego, los drásticos cambios políticos y la imperante necesidad de imposición religiosa en la región.

Bibliografía

- Zaccara, L. *Los enigmas de Irán. Sociedad y política en la República islámica* (1° edición). Capital Intelectual-Le Monde Diplomatique, 2006.
- De Andrés (16 de abril de 2016). *La nueva Policía religiosa saudí: «Señorita, tenga la gentileza de cubrirse de la cabeza a los pies»*. Consultado el 07 de junio de 2020. https://www.abc.es/internacional/abci-nueva-policia-religiosa-saudi-senorita-tenga-gentileza-cubrirse-cabeza-pies-201604160300_noticia.html
- Junior Report (10 de octubre de 2019). *El wahabismo, la corriente conservadora del islam que gobierna en Arabia Saudí*. Consultado el 06 de junio de 2020. https://www.lavanguardia.com/vida/junior-report/20191008/47868655661/wahabismo-arabia-saudita.html
- Sanz (09 de febrero de 2008). *Turquía acaba con la prohibición del velo en las universidades.* Consultado el 08 de junio de 2020. https://elpais.com/diario/2008/02/10/internacional/1202598009_850215.html
- Grupo Banco Mundial (2020) *El Banco Mundial en Oriente Medio y Norte de África*. Consultado el 07 de junio de 2020. https://www.bancomundial.org/es/region/mena/overview
- The World Bank (2020) *MENA Economic Update*. Consultado el 07 de junio de 2020. https://www.worldbank.org/en/region/mena/publication/mena-economic-monitor
- Bermúdez (21 de abril de 2020). *Caída del precio del petróleo: 3 razones por las que el crudo estadounidense WTI se vendió a precio negativo y cómo afecta a América Latina*. Consultado el 09 de junio de 2020. https://www.bbc.com/mundo/noticias-52362340#:~:text=El%20petr%C3%B3leo%20estadounidense%20West%20Texas,para%20los%20contratos%20futuros%20de
- BBC News Mundo (9 de marzo de 2020*). Arabia Saudita vs Rusia: la guerra de precios que hundió el valor del petróleo y las bolsas mundiales en medio de la crisis por el coronavirus*. Consultado el 09 de junio de 2020. https://www.bbc.com/mundo/noticias-51796524
- Software DELSOL (2020). *Organización de países exportadores de petróleo (OPEP).* Consultado el 09 de junio de 2020. https://www.sdelsol.com/glosario/organizacion-de-paises-exportadores-de-petroleo-opep/#:~:text=Actualmente%2C%20la%20OPEP%20la%20conforman,Indonesia%20y%20Emiratos%20%C3%81rabes%20Unidos.
- Organization of the Petroleum Exporting Countries (2020). *Home*. Consultado el 09 de junio de 2020. https://www.opec.org/opec_web/en/
- Gallo (27 de noviembre de 2015). *Una guerra por el poder dentro del mundo islámico*. Consultado el 10 de junio de 2020. https://www.lanacion.com.ar/opinion/una-guerra-por-el-poder-dentro-del-mundo-islamico-nid1849147
- DerGhoughassian (junio de 2015). *Chiitas y sunitas: grietas y guerras en el siglo XXI.* Consultado 10 de junio de 2020. https://nuso.org/articulo/chiitas-y-sunitas-grietas-y-guerras-en-el-siglo-xxi/

- Suárez Jaramillo (27 de noviembre de 2018). *Historia de Yemen: los orígenes de la guerra que ha desatado la peor crisis humanitaria del mundo*. Consultado el 10 de junio de 2020. https://www.france24.com/es/20181127-historia-yemen-guerra-crisis-humanitaria
- Asencio Cuenca (24 de enero de 2019). *La insurgencia hutí en la guerra de Yemen*. Consultado el 10 de junio de 2020. https://elordenmundial.com/la-insurgencia-huti-en-la-guerra-de-yemen/
- Hispanatolia (15 de abril de 2015). *El Consejo de Seguridad aprueba un embargo de armas en Yemen*. Consultado el 10 de junio de 2020. https://www.hispanatolia.com/seccion/2/tag,8/id,21513/el-consejo-de-seguridad-aprueba-un-embargo-de-armas-en-yemen
- BBC News Mundo (15 de abril de 2018). *7 preguntas para entender el origen de la guerra en Siria que lleva años desangrando al país*. Consultado el 10 de junio de 2020. https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-37451282
- González (15 de marzo de 2019). *Este es el presidente Bashar al-Asad, protagonista de la guerra en Siria.* Consultado el 10 de junio de 2020. https://www.france24.com/es/20190314-bashar-al-asad-protagonista-guerra-siria
- Bowen (13 de noviembre de 2014). *Cómo se mantiene al Asad en el poder pese a la brutal guerra civil en Siria.* Consultado el 10 de junio de 2020. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/11/141112_siria_resistencia_assad_ac
- BBC News Mundo (13 de octubre de 2019). *Quiénes son los kurdos, el pueblo que lucha por tener un Estado propio en Medio Oriente desde hace 100 años*. Consultado el 10 de junio de 2020. https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-50011717
- Barchilón (23 de octubre de 2019). *Kurdos: 30 millones de personas sin un estado propio*. Consultado el 11 de junio de 2020. https://www.lavanguardia.com/vida/junior-report/20191022/471152250737/historia-pueblo-kurdo-oriente-medio.html
- Instituto Humanitas Unisinos (06 de septiembre de 2016). *Rusia-China-Irán; Una alianza destinada a romper hegemonías*. Consultado el 11 de junio de 2020. http://www.ihu.unisinos.br/161-noticias/noticias-espanol/559758-rusia-china-iran-una-alianza-destinada-a-romper-hegemonias-ihu-adital
- Noticias de Israel (11 de junio de 2020). *Medio Oriente ahora tiene tres sistemas de alianza autoritaria – Análisis*. Consultado el 11 de junio de 2020. https://israelnoticias.com/medio-oriente/medio-oriente-sistemas-alianza-autoritaria/
- Álvarez Acosta (13 de mayo de 2019*). Medio Oriente: Actores, alianzas y espacios*. Consultado el 11 de junio de 2020. http://www.cubadebate.cu/opinion/2019/05/13/medio-oriente-actores-alianzas-y-espacios/#.XuLdE0VKjIV
- Cuellilargo (27 de enero de 2016). *ISLAM. ¿Qué diferencia a sunitas y chiitas?* [video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=8yZ6Q7Hrn7w
- #WHYMAPS (08 de octubre de 2015). *La crisis de Siria bien contada en 10 minutos y 15 mapas* [video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=LJtUQjJC4a0&t=527s
- Religión en Siria. (12 de enero de 2020). En *Wikipedia*: https://es.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%B3n_en_Siria#Islam
- Siria. (10 de junio de 2020). En Wikipedia: https://es.wikipedia.org/wiki/Siria
- Hutíes (13 de enero de 2020). En *Wikipedia*: https://es.wikipedia.org/wiki/Hut%C3%ADes
- Abd Rabbuh Mansur al-Hadi. (08 de junio de 2020). En *Wikipedia*: https://es.wikipedia.org/wiki/Abd_Rabbuh_Mansur_al-Hadi

- Religión en Irán. (20 de enero de 2020). En *Wikipedia*: https://es.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%B3n_en_Ir%C3%A1n#:~:text=La%20religi%C3%B3n%20oficial%20del%20pa%C3%ADs,el%20juda%C3%ADsmo%20y%20el%20cristianismo.
- Imamíes (26 de abril de 2020). En *Wikipedia*: https://es.wikipedia.org/wiki/Imam%C3%ADes
- Irán (01 de junio de 2020). En *Wikipedia*: https://es.wikipedia.org/wiki/Ir%C3%A1n#Religi%C3%B3n
- Turquía (15 de junio de 2020). En *Wikipedia*: https://es.wikipedia.org/wiki/Turqu%C3%ADa
- Infobae (12 de diciembre de 2015). Arabia Saudita permite el voto femenino, pero las prohibiciones siguen. Consultado el 13 de junio de 2020. https://www.infobae.com/2015/12/12/1776078-arabia-saudita-permite-el-voto-femenino-pero-las-prohibiciones-siguen/
- Pearson (12 de diciembre de 2015). Mujeres votan por primera vez en la historia de Arabia Saudita. Consultado el 13 de junio de 2020. https://cnnespanol.cnn.com/2015/12/12/mujeres-votan-por-primera-vez-en-la-historia-de-arabia-saudita/
- Carelli (22 de septiembre de 2019). *Drones y petróleo: guerra intraislámica y competencia entre Arabia Saudí e Irán*. Consultado el 08 de junio de 2020. https://www.diariodecuyo.com.ar/columnasdeopinion/Drones-y-petroleo-guerra-intraislamica-y-competencia-entre-Arabia-Saudi-e-Iran-20190921-0080.html

China, La Construcción De Una Superpotencia

Melisa Fernández

Resumen

El presente trabajo es parte de un trabajo mayor que se editará a través del proyecto Oriente y Occidente.

En los últimos años, los interrogantes, los cuestionamientos, y hasta cierta fascinación por ese algo nuevo que es China ha ocupado un importante papel dentro de la bibliografía y de los estudios de los académicos. Es así que vuelve a aflorar, como un elemento importante, la dicotomía entre Oriente y Occidente, presentándose el primero como algo todavía difuso y lejano para la mirada occidental.

Difícil es encontrar una conceptualización unánime que defina o categorice lo que Oriente es. Dentro de ese mundo oriental abarcamos desde un amplísimo espectro partiendo del norte de África hasta los rincones más escondidos del Océano Pacífico y China.

Nuestro proyecto, basado en teóricos como Edward Said, Enrique Dussel y Tzvetan Todorov tiende a replantearnos el papel que Oriente tiene en la conformación de nuestra otredad.

Partiendo de la concepción de Edward Said, nuestro análisis se cimenta en la incorporación de la premisa del contacto, indudablemente un contacto dado en un contexto de colonialismo, otorgándole a esa relación, rasgos especiales. Esta visión sesgada que tiene Occidente ha parcializado la visión orientalista de la región, tal cual Said afirma "el orientalismo, en consecuencia, se puede considerar una forma regularizada (u orientalizada) de escribir, de ver y de estudiar denominada por imperativos, perspectivas y prejuicios ideológicos claramente adaptados a Oriente". (Edward Said, 2008, p. 273)

Desde esta base podemos cuestionarnos sobre la modificación de esta relación, especialmente cuando uno de ellos, el actor periférico, alcanza condiciones de potencia. Es en este contexto que nos proponemos revisar la situación de China en los últimos años.

La República Popular de China se presenta hoy como la segunda economía del mundo, desplazando a la Unión Europea y desafiando el papel detentado por los Estados Unidos y sus aliados en el ámbito político, comercial y militar.

Diferentes procesos han servido de cimientos para la construcción de la China potencia, eventos internos y externos han delineados las características de un país milenario cuyo presente lo distingue de los demás actores del sistema internacional.

En este trabajo pretendemos reconocer el aporte fundamental de líderes chinos, quienes han conseguido contribuir de manera esencial en el diseño y construcción de un país que tiene como objetivo convertirse en superpotencia hegemónica para el año 2049, fecha en la que se cumplirán 100 años de la creación de la República Popular de China.

Introducción

La historia reciente de las relaciones internacionales se encuadra en la lucha de los imperios de turno por obtener la supremacía hegemónica sobre el concierto de las Naciones. Si tomamos como marco temporal el período que abarca desde comienzos del siglo XIX llegando hasta nuestros días, encontramos el mismo patrón imperante, un Occidente con supremacía sobre otras regiones.

Durante los dos últimos siglos, Occidente ha desarrollado una política imperialista basada en la penetración ideológica y política cuyos resultados se vieron expresados en un favorecimiento de las relaciones económicas y comerciales hacia los centros de poder. En los primeros tiempos,

específicamente en el siglo XIX, las relaciones entre Occidente, liderado por Reino Unido, y Oriente, se establecían en un marco de colonialismo, llevando al país europeo a convertirse en el imperio más grande que haya existido, principalmente debido a su extensión territorial, el cual abarcaba todos los continentes.

Avanzado el siglo XX, con el desarrollo de las dos Guerras Mundiales y el posterior proceso de descolonización en África y Asia, la realidad internacional se modificó. En un mundo bipolar, dominado por la contraposición ideológica, Oriente jugó un papel fundamental para los Estados Unidos y la Unión Soviética, convirtiéndose en una especie de zona libre, donde ambos lados podían medir sus fuerzas sin enfrentarse directamente. Frente a este sistema imperante, China no quedó ajena a esta situación, adoptando una clara posición ideológica marxista, pero con un tinte distintivo al de la URSS.

Hacia finales del siglo XX, el mundo se encontró con un sistema de características unipolar, liderado por los Estados Unidos y secundado por la Unión Europea, pero con nuevas regiones económicamente en franco crecimiento. Para las primeras décadas del siglo XXI, el orden mundial parece estar girando hacia el multilateralismo, siendo la región de Asia el nuevo centro económico, comercial y financiero mundial y su máximo representante la República Popular de China.

Problema

Para plantear el problema del cual parte nuestro análisis, nos ubicamos geográficamente en la región de Asia, específicamente en China. Respecto a la delimitación temporal, tomamos como marco referencial el período que abarca desde el siglo XIX hasta la actualidad.

Partimos de la necesidad de indagar tanto sobre las bases fundacionales de la China moderna como del diseño que fue atravesando continuamente hasta convertirse en el país potencia que es hoy.

Se plantea como objetivo central identificar el proceso de diseño de China como superpotencia tomando como referencia el rol que cumplieron los líderes políticos en el proceso de construcción de la misma.

Desarrollo

Si bien no podemos establecer el siglo XIX como punto de partida para las relaciones entre China y Occidente, estamos en condiciones de afirmar que los eventos desarrollados entre China y Reino Unido durante el siglo XIX, marcaron un punto de inflexión para el país asiático.

Las dos guerras del opio que se desarrollaron entre 1839 y 1860 materializaron el ingreso de los imperios occidentales en China, quien hasta esos momentos se había mostrado reticente a abrir

su territorio al exterior. Como resultado de dichos enfrentamientos bélicos se firmaron diferentes acuerdos, los cuales siempre tuvieron a China como región vencida y culpable.

Entre dichos documentos podemos destacar el Tratado de Nanjing (1842) y el Tratado de Tianjin (1858), los cuales representaron un golpe terminal para la soberanía del país asiático, obligándolo a abrir las puertas al ingreso de las potencias occidentales, imponiendo la creación de zonas de libre comercio.

Por otro lado y como castigo para China se estableció el pago de una serie de indemnizaciones a Inglaterra, situación que empeoró con las grandes pérdidas territoriales que sufrió. Luego de los tratados firmados, las regiones de Hong Kong, Corea, Macao y la Isla de Formosa pasaron a manos extranjeras.

El nacimiento de la República

Con un sistema dinástico en decadencia, los eventos anteriormente mencionados propiciaron la caída de la Dinastía Qing, la cual había estado en el poder por más de tres siglos. Dentro de los acehedores de este final, encontramos a Sun Yat-Sen quien fue el primer presidente de la República de China hacia 1912 y fundador del Kuomintang, considerado históricamente como el padre de la China moderna.

Sin lugar a dudas la importancia de Sun no radica en el tiempo que duró su cargo, el cual se extendió solamente desde Enero a Marzo de 1912, sino en sus ideales sin precedente. China había sido hasta esos momentos un país dominado por un sistema dinástico, caracterizado por un modelo económico de tipo agrario marcado por el retraso científico y económico.

La visión precursora de Sun diagramaba un futuro donde China pudiera competir con la potencia imperante en ese momento, es decir, con Inglaterra y Estados Unidos. El líder chino consideraba que su país poseía las condiciones necesarias para alcanzar un desarrollo y posterior progreso que le permitiera ubicarse en los primeros puestos mundiales. El pensamiento de Sun se construía sobre la base de tres pilares: Nacionalismo, Democracia y Bienestar Social. De igual manera consideraba que para lograr la evolución de los objetivos anteriores era imprescindible la apertura del país al mundo.

Según Sun, China había quedado al margen de eventos históricos como la Revolución Industrial y el Renacimiento, situación que había llevado al país al ostracismo y posterior retraso. Por tal motivo, el líder político marcó un hito sin precedente en la historia política del país promoviendo la idea de una China republicana, democrática e insertada en el sistema internacional, aspectos fundamentales para lograr el desarrollo económico y social necesario.

La fundación de China

Superada la guerra civil, que había enfrentado dos modelos de país, por un lado, el bando nacionalista, liderado por Chiang Kai-Shek y por otro los comunistas al mando de Mao Tse-Tung se fundó la República Popular de China el 1 de Octubre de 1949, sobre las bases del modelo marxista.

A partir de ese momento una nueva etapa se construye en torno a la figura de Mao, líder indiscutido y principal referente ideológico hasta su muerte. Mao diseñó un nuevo modelo de país donde la lucha ideológica era el principal pilar fundacional para el éxito de China.

Entre las principales medidas tomadas por Mao, el Gran Salto Adelante se conformó como un programa económico que pretendía lograr mejoras en el nivel de vida del pueblo basándose en un sistema centralizado, con fundamento en una economía principalmente agraria y de industrialización liviana donde predominaba la mano de obra, marcando así una diferencia fundamental con el sistema soviético, el cual se basaba en la industrialización pesada.

En el plano político y social la impronta de Mao no se detuvo, llevando al país a un período oscuro de persecusión de todo aquel que consideraba contrario al ideario del partido. La Revolución Cultural constituyó una época donde se pretendió borrar cualquier conexión con la China tradional y con una potencial facción capitalista.

La erradicación de cualquier posible contrarevolucionario dentro del partido, la eliminación de la brecha entre trabajo manual e intelectual, la disminución de la distancia entre campo y ciudad y el control total hacia los académicos e intelectuales, se conformaron como los principales objetivos de la Revolución cultural desarollada por Mao.

Como resultado de las decisiones anteriormente mencionadas, China atravezó uno de los períodos más turbulentos de su historia reciente. La crisis económica provocada por las políticas llevadas a cabo por el Gran Salto Adelante sumergió a la población en una hambruna sin precedente, al mismo tiempo que el desarrollo académico y científico se vió limitado por motivos ideológicos.

Respecto a las relaciones de China con el exterior, podemos destacar como punto de quiebre el año 1963 cuando Mao decide cortar relaciones con la Unión Soviética que hasta ese momento había sido su principal aliado. Las diferencias se centraban, según el pensamiento de Mao, en la flexibilidad ideológica que la URSS presentaba además de la no coincidencia con el sistema económico desarrollado por el país.

China se abre al mundo

Luego de un período fuera del Partido Comunista, en 1977 vuelve Deng Xiaoping al centro del poder chino. Si bien Deng nunca ocupó el cargo de Presidente de la República China, su influencia en el partido y en el futuro de la misma fue decisiva. A Deng le preocupaba el retraso científico y tecnológico que atravesaba el país, aspecto que, según él, le impedía alcanzar el desarrollo necesario para lograr el bienestar social. Tomando como referencia lo anterior podemos decir que la visión de Deng se distancia del pensamiento de Mao, quien había tenido una mirada crítica al desarrollo tecnológico e intelectual y a una apertura al exterior.

Hacia finales de la década del 70 Xiaoping inicia una reforma económica única en la historia de China. Con sus objetivos puestos en el desarrollo tecnológico y científico, se da comienzo a una época de apertura y cooperación con el exterior, especialmente con Occidente. Como puntos de referencia, Deng admiraba el camino seguido por los vecinos de Taiwán y Hong Kong, quienes habían pasado de ser economías subdesarrolladas a convertirse, junto a Singapur y Corea del Sur, en los llamados Tigres asiáticos.

Los lineamientos de Deng se centraron en dos aspectos, por un lado la promoción de la unificación nacional de China en torno a la imagen y pensamiento de Mao Tse-Tung y por otro lado el pilar económico basado en la apertura y cooperación con el extranjero, especialmente con Occidente, donde se destacó el rol de los Estados Unidos, en el proceso de modernización y liberalización que comenzaba en el país asiático.

El objetivo se fundaba en la idea de una China que exportara productos e importara tecnología y conocimiento, logrando de esta manera un crecimiento económico, científico con inserción internacional el cual eventualmente se traduciría al pueblo.

De esta forma, una nueva etapa se inicia, la cual si bien no pretende romper sus lazos con el pensamiento maoísta, presenta un punto de inflexión en la historia del país, tal como lo comenta Osvaldo Rosales (2020) "…fue Deng quien desafió la ortodoxia de la construcción del socialismo, y aportó nuevos enfoques sobre la relación entre mercado y planificación y sobre la composición del partido. De esta manera se llega a la propuesta del socialismo con características chinas…" (p. 39)

El camino hacia una superpotencia

En el año 2013 Xi Jinping es elegido como el nuevo presidente de la República Popular de China, mandato que detenta hasta el día de hoy. Varios aspectos se pueden destacar del período que Xi lleva gobernando, entre ellos encontramos el desarrollo de los dos proyectos más importantes, La Nueva Ruta de la Seda y el Collar de Perlas. Ambos dos constituyen la columna

vertebral de la China actual. Por un lado una serie monumental de acuerdos económicos y comerciales con la mayoría de los países del globo, le dan sustento a la Nueva Ruta de la Seda, permitiendo de esta manera a China soñar con cierta estabilidad en el ingreso y egreso de productos para su economía, asegurando así su existencia; mientras que al mismo tiempo el Collar de Perlas asume el rol del gendarme de este plan, buscando equilibrar el rol militar preponderante que los Estados Unidos tiene en lugares geostratégicamente esenciales para China.

La impronta que el presidente Xi Jinping ha plasmado en su gobierno ha elevado su persona al mismo nivel que sus predecesores Mao Tse-Tung y Deng Xiaoping. En el año 2017, el Presidente Xi presentó un programa de 14 puntos con el cual pretende convertir a China en una superpotencia para el año 2049. Si bien el solo plan ya es histórico, la inclusión del mismo como parte integrante de la Constitución del Partido Comunista Chino marca un hito en la historia del país.

> El actual presidente chino se ha puesto a la altura de históricos líderes como Mao Zedong o Deng Xiaoping, lo que le consagra como el líder chino con más poder en décadas.
> El Partido Comunista de Chino (PCCh), la formación que gobierna en solitario el país desde 1949, aprobó al cierre de su XIX Congreso en Pekín la inclusión del "pensamiento de Xi Jinping" en su Constitución, como un nuevo referente teórico que, a partir de ahora, se estudiará en las escuelas. (Gil, 2017, pp. 1-2)

Como base se continúa con la idea de un modelo político comunista maoísta donde el Partido constituye el centro del poder, al mismo tiempo que se articula con una economía de tipo capitalista burocrática, fundada en la apertura y modernización, tal cual lo promovía Deng.

Teniendo los aspectos anteriores fortalecidos, Xi propone avanzar a otro nivel, a una categoría de superpotencia, definición que no solo se centra en el poderío económico, militar o ideológico sino sobre el cibernético y tecnológico, tal cual lo asevera Rosales (2020) “El llamado de Xi es a convertir China en una ciberpotencia” (p.85), liderando la revolución tecnológica que lo ubicaría como líder hegemónico a nivel mundial.

La política de desarrollo de inteligencia artificial y el manejo del Big Data, le permitirían al gobierno chino ocupar el primer lugar en el control del mundo cibernético, control que partiría de la posibilidad de exportar este tipo de bienes y servicios, modificando el rol que el país ha tenido en las últimas décadas en el sistema de poder internacional.

Conclusión

Partiendo de nuestro punto de análisis podemos observar una China que se presenta como integrante del grupo de las cinco potencias más poderosas de la actualidad. Con una capacidad

económica única ha logrado desplazar del segundo lugar a la Unión Europea, haciendo tambalear en algunos momentos a los Estados Unidos.

Desde la óptica militar, si bien todavía China no está en condiciones de afirmar que su poderío se asemeja al de los Estados Unidos, máxima potencia militar actual, ha tenido un crecimiento exponencial en diferentes regiones del globo, principalmente en la región de Asia y parte de África, tratando de equilibrar el poderío de Occidente en dichas zonas.

Desde la esfera política y diplomática, el rol que China tiene en la actualidad sigue una espiral de crecimiento contínua, principalmente debido a los cientos de acuerdos económicos, comerciales y políticos que ha desarrollado con la mayoría de los países del mundo, acuerdos que le permiten ampliar su esfera de influencia no solo en la relaciones bilaterales con los países sino tambien con los Organismos Intenacionales.

Bajo la premisa anterior, la actuación de China en las Instituciones Internacionales forma parte central de la estrategia para extender su control hegemónico, tal cual Méndez lo afirma:

> Esta pugna o hegemonía material e ideacional se refleja en las instituciones internacionales que son, en buena medida herramientas para asegurar, estabilizar e incluso —como se indicó— absorber los cuestionamientos que enfrenta un orden mundial determinado y ensanchar la capacidad del hegemón para gestionar sus desafíos. (Marco Méndez Coto, 2016, pag. 18)

Resulta imposible no reflexionar sobre la evolución, en los últimos 100 años, que China ha tenido tanto hacia el exterior como hacia el interior de su país. En el último siglo se ha rediseñado completamente un Estado y una Nación, dando origen a un actor escencial en el nuevo sistema internacional.

La construcción de la China potencia ha sido dibujada por cuatro figuras fundamentales en su historia, las cuales hemos tratado de entrelazar en este trabajo. Cada una de ellas conforma una de las cuatro columnas que sostienen a China. Sun Yat-Sen se muestra como el líder precursor en la idea de una China moderna y democrática, cortando los lazos con un sistema dinástico agotado, dando el primer paso en el proceso de modernización que se consolidaría en las décadas venideras.

Por otro lado, vemos a Mao Tse-Tung ostentando un rol protagónico en el proceso de unificación y pacificación de la China revolucionaria. Con políticas que se prestan para el debate, buscó fervientemente la construcción de un país con un estado fuerte y absoluto el cual le permitiría a China mantenerse unida y controlada bajo la ideología comunista.

Ya con un Estado consolidado llega Deng Xiapoing al poder, con su mirada revolucionaria de apertura y modernización científica y económica, coloca a China en la palestra mundial, llegando a convertirla en la fábrica del mundo.

Ya en la actualidad somos testigos del avance chino por el mundo, avance que Xi Jinping parece haber encauzado con un objetivo concreto, lograr la supremacía de una superpotencia hegemónica para las próximas décadas. La diferencia sustancial sería la forma de lograrlo, la cual se diferencia de la utilizada por los últimos imperios occidentales. No estamos hablando del control militar o económico sino del manejo de la inteligencia artificial, de lo cibernético y de las comunicaciones. Precisamente en el control de esa área es que se encuentra la clave del futuro para una China hegemónica.

Bibliografía

- Actis, Esteban y Creus, Nicolás. La disputa por el poder global. China contra Estados Unidos en la crisis de la pandemia. Capital Intelectual, 2020.
- Anguiano, Eugenio. El estudio de China desde cuatro enfoques: histórico, político, internacionalista y económico. Centro de Investigación y Docencia económicas.http://repositoriodigital.cide.edu/bitstream/handle/11651/1128/104695.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Cantelmi Marcelo, Estados Unidos vs. China:¿Una nueva Guerra Fría en el peor de los mundos?, Observatorio de Política Internacional, Universidad de Palermo. 2020. https://www.palermo.edu/cienciassociales/investigacion-y-publicaciones/observatorio-de-politica-internacional/articulos/2020/estados-unidos-vs-china.html.
- China, Diciembre 2018, Informe Económico y Comercial, Oficina Económica y Comercial de España en Pekín. http://www.iberchina.org/files/2019/china_iec.pdf
- Chuntao, Xie (ed.).¿Cómo gobierna el partido comunista de China? New World Press Ltd. El corregidor ed. 2020.
- Estrecho de Malaca y su importancia estratégica, 2020, Asia Donde. https://asiadonde.com/estrecho-de-malaca/
- Gil, Tamara. Los 14 principios políticos de Xi Jinping para convertir a China en superpotencia y que lo ponen a la altura de Mao Zedong. BBC. https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-41729175.2017.
- Javier Borràs i Arumí, 2017, China, el amigo de todos en Oriente Medio, EsGlobal. https://www.esglobal.org/china-amigo-todos-oriente-medio/
- Marco Méndez Coto. 2016. Multilateralismo, gobernanza y hegemonía en la estructura económica internacional: del G7 al G20. Revista de Relaciones Internacionales de Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI) – UAM.
- Pérez García, Manuel. Re-orientando: historias nacionales: los nuevos retos de la historia global en el mundo académico chino. Orientando Temas de Asia Oriental, Sociedad, Cultura

y Economía. Ed. Universidad Veracruzana, Nº 21. Octubre 2020-marzo 2021, pp. 39-64. https://orientando.uv.mx/index.php/orientando/article/view/1108.

- Rosales, Osvaldo. (2020). El sueño chino. Cómo se ve China a sí misma y cómo nos equivocamos los occidentales al interpretarla. Ed. Siglo veintiuno.
- Ruiz Dominguez, Fernando. (2017). China: de la estrategia del cinturón al collar de perlas. Instituto Español de estudios estratégicos.
- Said, Edward. (2008). Orientalismo. Debolsillo.
- Valero, Perla. "Hacia una nueva historia global no eurocéntrica: un balance crítico".
- Transhumantes. Revista Americana de Historia Social. N° 9, 2017, pp. 144-165.
- Varela Vizcaíno, César. ((2006). Historiografía China y Occidente. Una visión desde la antropología. La investigación sobre Asia Pacífico en España. Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico. Ed. Universidad de Granada. Nº 1, p. 883894.http://www.ugr.es/~feiap/ceiap1/ceiap/ceiap1.pdf
- Veronica, Smink, ¿Cuán comunista es realmente China hoy?, 2019, BBC News Mundo. https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-49749240

Una vez más, un conflicto en el Cercano Oriente

Silvina López Ríos

Resumen

En las páginas siguientes se analiza el conflicto árabe-israelí y, como eje central, la guerra de Yom Kippur entre Egipto y Siria contra el Estado de Israel en 1973. Este trabajo es parte de un trabajo mayor desarrollado en el marco del Proyecto de investigación "Oriente y Occidente. Se investiga el papel desempeñado porEgipto en tal conflicto, el camino recorrido por el presidente egipcio Anwar el Sadat para lograr la Paz con Israel y poner fin a un conflicto bélico que comenzó con la creación del Estado de Israel en 1948.

También se pone de manifiesto la participación y los intereses de las potencias mundiales en el conflicto, el papel mediador de Estados Unidos y de la Organización de las Naciones Unidas.

Guerra de Yom Kippur

Después de la guerra árabe-israelí de 1967, conocida como la Guerra de los Seis Días, en la que Egipto sufrió más de 10.000 bajas y la pérdida de casi todo su material de guerra, Israel ocupó toda la península del Sinaí, la franja de Gaza, los Altos de Golan (una zona de Siria lindante con Israel) y la parte de Jordania situada al oeste del río Jordán (conocida como Cisjordania). Además de esta expansión territorial, en el plano psicológico, los países árabes comprendieron que su vecino había logrado aumentar su capacidad militar y no temía en utilizarla.

Luego del conflicto, el entonces presidente de Egipto, Gamal Abdel Nasser insistió con la reivindicación de los territorios en manos de Israel. Cuando falleció Nasser en 1970, fue sucedido por su vicepresidente, Anwar el-Sadat, quien si bien continuó con los reclamos de su antecesor, procuró evitar el enfrentamiento directo con los israelíes.

Cuando Sadat asumió la presidencia, tenía ante sí una considerable tarea, ya que el país había salido fuertemente endeudado de la guerra de 1967 y su ejército estaba deshecho. La principal fuente de ingresos, el canal de Suez, estaba cerrado y su prestigio internacional por los suelos.

Además, dentro del concierto de los países árabes, Egipto había perdido su liderazgo y, ahora, eran los países productores de petróleo los que dirigían la Liga Árabe, especialmente Arabia Saudita.

Ante esta situación, Sadat se dio cuenta de que debía contar con Estados Unidos para solucionar sus problemas, pero al mismo tiempo, no podía perder la colaboración soviética. Así que rearmó, modernizó y entrenó a su ejército contando con la ayuda de la URSS, y también suavizó la oratoria antinorteamericana y se acercó a los países del Golfo Pérsico de los que obtuvo ayuda económica y política, porque era necesario aumentar su prestigio, abrir el canal y reiniciar las conversaciones de paz desde una mejor posición, para lo cual era necesario un acercamiento hacia los Estados Unidos, lo cual implicaría un alejamiento de la URSS.

Hasta 1970, las hostilidades entre Israel y Egipto, nunca habían escalado, y solo se habían registrado incidentes en la zona del Canal de Suez. Pero luego, se pasó a la ofensiva.

Y es así que el 6 de octubre de 1973 a las 14:05 horas, Anwar el-Sadat conjuntamente con el Presidente sirio Hafez al-Assad, lanzó la "Guerra de octubre", también conocida como la Guerra de Yom Kippur o Día de la Expiación (que obliga a los judíos a ayunar todo el día) y menos comúnmente como "Guerra del Ramadán", que fue un ataque por sorpresa contra las fuerzas israelíes que ocupaban la península del Sinaí y los Altos de Golan, para recuperar estos territorios perdidos durante la Guerra de los Seis Días en 1967.

Para el pueblo egipcio era una obligación moral recuperar los territorios ocupados por su principal enemigo: Israel, ya que la derrota de la guerra de 1967, había significado para los egipcios una completa humillación. En su autobiografía, Anwar el-Sadat expresó el verdadero objetivo del ataque a Israel: *"Tuve que recuperar el honor y el prestigio para mi pueblo, no solo en Egipto sino en todo el mundo árabe... El mito de que Israel era imbatible había crecido, pero yo sabía la realidad: es un país pequeño, poco capaz de sufrir una pérdida significativa... Necesitaba afectar la psique de los israelíes."(*El- Sadat, A., 1992: 234). Traducción propia del inglés al castellano)

Este ataque fue lanzado simultáneamente por las fuerzas egipcias y sirias en la Península del Sinaí y en los Altos de Golan, tomando desprevenidos a los israelíes, cuyo gobierno había sido informado, por los servicios secretos, de un posible ataque árabe pero le había restado importancia, en parte por la autoconfianza de su superioridad militar, y por otro lado gracias a la campaña de desinformación que había desarrollado Egipto.

No nos detendremos aquí a analizar las operaciones y desarrollo del conflicto armado, que duró del 6 al 25 de octubre. Solo es importante tener en cuenta que del 6 al 15, la situación fue favorable para las fuerzas egipcias, que lograron atravesar el canal de Suez.

Inmediatamente el enfrentamiento tomó gran magnitud cuando la URSS y EE.UU. organizaron puentes aéreos masivos llevando armas para reabastecimiento a sus respectivos aliados. El 22 de octubre un alto el fuego fue negociado por el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, que no fue cumplido, sobre todo por las fuerzas israelíes, que para el 24 de octubre, habían mejorado sus posiciones considerablemente y cercado el tercer ejército egipcio y la ciudad de Suez.

El alto al fuego se impuso de manera definitiva el 25 de octubre de 1973, poniendo fin a la guerra. Al término de las hostilidades, el ejército israelí estaba a 40 km de Damasco y 101 km de El Cairo, recuperando nuevamente los territorios en disputa.

Finalmente, se firmó el Acuerdo de Alto al Fuego el 11 de noviembre, para que el 21 de diciembre de 1973 se inicie la Conferencia de Paz en Ginebra, a la que asistieron Egipto, Jordania e Israel, faltando Siria.

Durante este breve conflicto, quedó de manifiesto el apoyo que brindaron las dos potencias polares a cada uno de los bandos (el envío masivo de armamento por parte de los Estados Unidos hacia Israel, o el vuelo de Alexei Kosyguin, presidente del Consejo de Ministros de la Unión Soviética, a El Cairo para seguir personalmente el curso de las operaciones).

El ataque de Yom Kippur acababa con el mito de un Israel invencible, así lo relató el propio Sadat: "*Nuestros esfuerzos militares provocaron la restauración inmediata del orgullo árabe. Destruimos el mito de un ejército israelí invencible...*" (Ibidem, 238)

Para el propio Sadat, este pequeño avance de las tropas egipcias era ya una victoria. No buscaba vencer a Israel, pues eso suponía sin dudas guerras futuras. Solo un punto muerto podía favorecer las negociaciones y llevar a una situación aceptable para ambas partes.

La guerra de Yom Kippur era simplemente un instrumento y no el fin en sí mismo, un instrumento para conducir a Egipto bajo la zona de influencia política de los Estados Unidos, y que el país del norte abandonara su apoyo reflexivo y ciego a Israel. La intención de Sadat era que Estados Unidos mediara en el proceso de paz y obligara a Israel a negociar.

El intentar analizar como una guerra de duración tan corta (del 6 al 25 de octubre) pudo haber sido tan significativa, es lo que me lleva a intentar hacer un análisis de las distintas secuelas del conflicto. Ellas son:

a) Pérdidas humanas y materiales

En este aspecto la guerra del 73 marcó el punto más alto de los distintos enfrentamientos árabe-israelíes desde la guerra del 48. Las bajas fueron más significativas para el bando egipcio-sirio (más de 20.000 muertos), que del lado israelí (2400 muertos).

La guerra se caracterizó por el gran encarnizamiento de las batallas (sobre todo en el Golan), el aumento espectacular de los muertos y el enorme derroche de material.

b) Repercusiones morales

Esta guerra, a simple vista y desde el punto de vista militar parece una arrolladora victoria hebrea, pero fue moralmente considerada una victoria árabe, debido a que la derrota en la guerra anterior había sido una completa humillación para los egipcios.

Las victorias iniciales de Egipto y Siria en la guerra restauraron la moral popular a través de Egipto y el mundo árabe y, durante muchos años después, Sadat fue conocido como "Héroe del Cruce".

En cuanto a Israel, el conflicto anterior había provocado un sentimiento de invencibilidad y de superioridad total sobre sus oponentes de tal magnitud que el paso del canal supuso un shock colectivo en la mayor parte de la alta oficialidad Israelí durante los primeros días de guerra, para dar paso posteriormente a amargos reproches y recriminaciones mutuas. Y ahora, Israel reconocía a Egipto como un enemigo formidable.

c) Consecuencias políticas

Se produjeron grandes cambios políticos en la zona, tanto internos como con relación a la presencia de las superpotencias en la zona. En el caso de Israel, la guerra supuso en primer lugar la caída del gobierno de Golda Meir, sustituida por Yitzak Rabin.

Para Egipto, el final de la guerra supuso el comienzo de una serie de difíciles conversaciones diplomáticas que mientras a nivel internacional le hacían ganar muchos simpatizantes, pero en su entorno más inmediato eran acogidas como una traición a la causa árabe. El mismo Sadat sufrió las consecuencias de esta hostilidad al ser asesinado en 1981.

En cuanto a Siria apenas varió su política, continuando con la línea dura y totalmente opuesta al reconocimiento de Israel que la caracteriza.

Mientras tanto, si hablamos de la presencia de las superpotencias en la zona, el acontecimiento más importante fue la sustitución de la URSS como potencia protectora de Egipto, papel que pasó a los Estados Unidos. El alejamiento de la orbita soviética de Egipto, ya había comenzado en 1972 con la salida de miles de asesores comunistas, a pesar de lo cual los rusos siguieron proporcionando material bélico a los egipcios antes y durante la guerra. Pero al final de esta, las críticas por el retraso en el envío de las armas condujeron a un rápido deterioro que provocó en 1976 la cancelación del tratado de amistad y cooperación egipcio-soviético y el rápido acercamiento con los estadounidenses, lo que provocó también un cierto aunque relativo distanciamiento entre estos y los israelíes, al darse cuenta estos, que cada vez iba a ser más difícil que los Estados Unidos mantuvieran una postura tan absolutamente favorable a su causa, mas aun tras las diversas amenazas y presiones que los estadounidenses se vieron obligados a ejercer sobre los israelíes para hacer avanzar las negociaciones de paz entre estos y los egipcios.

d) Un Cambio de rumbo de la opinión mundial

Tras la guerra del Yom Kippur, la opinión occidental, antes mayoritariamente pro israelí, pasó a ser neutral o abiertamente pro árabe. Las razones de este cambio fueron varias:
- Los éxitos militares árabes del principio de la guerra.

- La política israelí de asentamientos en los territorios ocupados.

- El poco respeto de Israel por las decisiones internacionales.

Otro fruto de la guerra fue la consideración por parte de muchos países del tercer mundo del estado de Israel como una creación del imperialismo occidental, lo que provocó que gran parte de los países africanos rompieran relaciones con el Estado de Israel.

El camino hacia la paz

Una vez finalizada la guerra, se dio paso a la política de la paz, que llevó a la conclusión de dos acuerdos provisionales sobre separación de fuerzas con el gobierno israelí.

El primero de estos acuerdos, *Acuerdo de Separación de Fuerzas entre Israel y Egipto,* se firmó el 18 de enero de 1974, mediante el cual, Israel devolvió a Egipto gran parte del territorio ocupado en 1967 en la península del Sinaí y permitió la reapertura del Canal de Suez; y el segundo, *Acuerdo provisional entre Israel y Egipto*, fue firmado el 4 de diciembre de 1975, donde ambos

estados se comprometieron a no realizar ninguna amenaza de apelar al uso de la fuerza, declarando que el conflicto entre ellos no se resolverá por la fuerza, sino por medios pacíficos.

Un aspecto significativo de la política pacifista de Sadat fue que ganó algo de apoyo religioso por sus esfuerzos en lograr la paz. Además de construir buenas relaciones con los cristianos evangélicos de los Estados Unidos, Sadat tuvo algo de cooperación con la Santa Sede. El 8 de abril de 1976, Sadat visitó por primera vez el Vaticano y recibió un mensaje de apoyo del papa Pablo VI en relación a la paz con Israel, incluyendo que debían buscar una solución justa a la situación de Palestina.

De acuerdo a esta política pacifista, un hecho significativo, se dio el 9 de noviembre de 1977, cuando Sadat tomó la decisión más audaz de su carrera y anunció al Parlamento que estaba dispuesto ir a Jerusalén para avanzar en el proceso de paz con Israel. El objetivo de Sadat era poner fin a una guerra que dilapidaba la riqueza de Egipto.

Esta declaración provocó airadas reacciones en el mundo árabe —especialmente en los países más radicales como Siria, Libia, Irak y Argelia, comandando un frente del rechazo— así como expresiones de resistencia dentro de su propio gabinete. Dos días después el primer ministro Menájem Beguín invitó formalmente a Sadat para visitar Jerusalén.

La visita de Sadat a Israel se concretó el 19 de noviembre de 1977, convirtiéndose en el primer líder árabe en visitar el Estado de Israel. Al día siguiente, el presidente Sadat se dirigió al plenario de la Kneset, pronunciando un discurso, en donde quedó manifiesto su deseo de *conseguir una paz permanente basada en la justicia*[1], una justicia que para él significaba la devolución de los territorios árabes ilegítimamente ocupados por Israel en 1967.

Para algunos egipcios, esta visita significó una traición para todos aquellos que habían caído en la guerra contra Israel. Por el contrario, en el mundo occidental fue bien vista la lucha de Sadat por la paz. Pero el mundo árabe rompió relaciones con Egipto.

Pero Sadat, sordo a cualquier oposición, siguió negociando con Israel. Tenía todo el apoyo del ejército, que era la pieza clave del régimen y quien sacaría mayor beneficio de un tratado de paz. Y en definitiva, el verdadero propósito de Sadat era lograr una paz, aunque eso implicara negociar con el primer enemigo de Egipto: el Estado de Israel.

---

[1] Discurso de Anwar el- Sadat en el Parlamento de Israel. 20 de noviembre de 1977

Acuerdos de Camp David

Después de la visita de Sadat a Israel comenzaron las negociaciones directas de paz entre el Estado de Israel y Egipto. El presidente de Estados Unidos, Jimmy Carter, desempeñó un papel vital al concertar la apertura de negociaciones entre los dirigentes de Egipto y de Israel, en Camp David Washington D. C.

El primer tratado entre el Estado de Israel y la República Árabe de Egipto orientado hacia lograr una paz total fue firmado formalmente durante los Acuerdos de Camp David, el 17 de septiembre de 1978, es decir 5 años después de finalizada la guerra.

El acuerdo estableció la finalización de las hostilidades entre Israel y Egipto, y determinó la frontera permanente entre los dos países, estipuló la desmilitarización de la zona fronteriza y la reducción de las fuerzas militares en el Sinaí.

Tanto Sadat como Begin fueron galardonados con el Premio Nobel de la Paz por esos acuerdos ese mismo año, convirtiéndose Sadat en el primer musulmán en ganar dicho premio.

Finalmente, el 26 de marzo de 1979 se firmó el Tratado de Paz entre Israel y Egipto. La ceremonia de la firma del tratado de paz entre Israel y Egipto tuvo lugar en la Casa Blanca, a la que asistieron los dignatarios Jimmy Carter, presidente de los Estados Unidos, el presidente Egipcio Anwar el-Sadat y Menájem Beguin, primer ministro de Israel.

Mediante este tratado Egipto reconocía oficialmente al estado israelí y ponía fin a la declaración de guerra vigente desde 1948, mientras que Israel reconocía la soberanía egipcia sobre la península del Sinaí y accedía a retirar sus tropas de la zona ocupada lo antes posible.

El acuerdo también preveía el derecho de Israel a utilizar el canal de Suez y la internacionalización del estrecho de Tirán y el golfo de Aqaba.De este modo, Egipto se convirtió en el primer país árabe en reconocer a Israel. El tratado de paz se ha mantenido vigente hasta la actualidad.Sin embargo, el acuerdo fue inmensamente impopular en el mundo árabe, y el mundo musulmán en general. Los países árabes consideraban que Sadat había puesto los intereses de Egipto por encima de la unidad árabe, traicionado en última instancia por completo la ideología del gobierno socialista de Nasser, en la que todos los estados árabes se unían en apoyo a los palestinos contra Israel.

No obstante, Sadat decidió que el único camino correcto para su país era la paz. La alianza con los Estados Unidos no hizo más que fomentar el odio hacia Sadat entre los países árabes. Esto desencadenó la expulsión de Egipto de la Liga Árabe en 1979, y el traslado de la sede de la misma de El Cairo a Túnez, no siendo readmitido nuevamente sino hasta 1989, cuando la sede de la organización regresó nuevamente a la capital egipcia. Especialmente los palestinos condenaron el Tratado, y lo consideraron como una puñalada por la espalda.

Por su parte, Egipto recuperó la soberanía sobre el Sinaí en abril de 1982, exceptuando la ciudad de Taba, que no se recuperaría hasta 1989.Los Acuerdos de Camp David, son la prueba contundente del significativo papel desempeñado por Estados Unidos en el logro de la Paz. Durante el conflicto bélico, el apoyo incondicional de Washington a Israel, con el envío de armamento, definió la guerra a favor de Israel. Sin embargo, el Presidente Sadat logró su objetivo: atraer a los Estados Unidos hacia la órbita del Medio Oriente, actuando como mediador imparcial entre Egipto e Israel.

Reflexiones finales

La guerra de YOM KIPPUR, que se dio el día más sagrado del calendario judío, se dio luego de otras tres guerras: la del 1948, 1956 y 1967, en la que se enfrentaron los Árabes contra los Israelíes.

La guerra de Yom Kippur, fue significativa, no solo porque puso fin al mito de un Israel invencible, sino que logró el objetivo que tenía el presidente Egipcio Anwar el Sadat: un punto muerto en el conflicto, para favorecer las negociaciones y llevar a una situación aceptable para ambas partes, y sobre todo conducir a Egipto bajo la zona de influencia política de los Estados Unidos, alejándose de la influencia política de la Unión Soviética.

La Guerra de Yom Kippur fue una de las guerras más sangrientas de las que se han dado dentro del conflicto de Medio Oriente, y que puso fin al conflicto que existía entre Egipto e Israel, desde 1948, cuando se creó dicho estado.

La sorpresa que dieron los árabes a los israelíes, se dio por la práctica que tenían de prepararse mostrando que iban a realizar un ataque y luego retrocedían. Esta práctica fue la que dio confianza a los israelís y la sorpresa que se llevaron al ver que el ataque realmente se efectuó.

Los árabes (Egipto y Siria) querían recobrar las tierras de los Altos del Golán y Sinaí que les habían sido arrebatadas en la guerra de los 6 días en el año de 1967. Y ejercer presión a los israelitas para que dieran cumplimiento a la resolución 242 del consejo de seguridad de la ONU de noviembre del 67, en la que se solicitaba a los israelitas devolver los territorios ocupados.

Luego de finalizada la Guerra de Yom Kippur, comenzaría el largo camino para la lograr una "paz duradera basada en la justicia", como lo expresaba Anwar el Sadat, y que se pudo concretar definitivamente el 26 marzo de 1979 con la firma del Tratado de Paz entre Israel y Egipto, por el cual Egipto no solo recuperó los territorios ocupados por los israelitas sino que se convirtió en el primer país árabe en reconocer al Estado de Israel, situación que significó para el mundo árabe una traición por parte de Egipto, y que en definitiva terminó siendo una de las causas del asesinato del propio Sadat.

Por último, se pone de manifiesto la participación y los intereses de las potencias mundiales en el conflicto, el significativo papel mediador de los Estados Unidos y de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) a través del Consejo de Seguridad.

Bibliografía

- Asimov, I. *Historia de los Egipcios*. Trad. C. Caranci, C. Saéz. Alianza, Madrid, 1993.
- Cano Velasco, F. Medios motorizados y acorazados que tomaron parte de la guerra de Yom Kipur. *Ejército, Revista de las armas y servicio*. España, (420), 52-56, 1975.
- Frade, F. La política Paso a Paso de Anuar As Sadat. *Revista de Política Internacional*. Madrid, (143), 95-102, 1976.
- Frade, F. El sorprendente viaje de Sadat. *Revista de Política Internacional*. Madrid, (154), 73-91, 1977.
- Frade, F.. Las negociaciones Egipcio-Israelies. *Revista de Política Internacional*. Madrid, (155), 103-121. 1978.
- Frade, F. Situación del Régimen de Sadat en el conjunto islámico. *Revista de Política Internacional*. Madrid, (160), 131-140, 1978.
- Frade, F.. Dificultades en el camino de la Paz Israelí-Egipcia. *Revista de Política Internacional*. Madrid, (160), 95-102; 1978.
- Gil Benumeya, R. La Nación Egipcia y la obra de Anuar el Sadat.*http:www.cepc.gov.es*
- El- Sadat, A. *In Search of Identy: An Autobiography*. Trad. J. L. Rives. National War College, 1992.
- Maffeo, A. La Guerra de Yom Kippur y la crisis del petróleo de 1973. *Revista Relaciones Internacionales.* España,(25), 1-6; 2003.
- Najwa, D. Con motivo del 44 aniversario de la guerra del 6 de octubre. *Al-Ahram.*https://gate.ahram.org.eg/News/1592548.aspx(2017, octubre 5)
- Navarro, A. y Martínez Ibáñez, E., *El conflicto palestino-israelí.* Diálogo, Valencia, 2002.

- Paredes, J. (Coord.). *Historia Universal Contemporánea*. De la Primera Guerra Mundial a nuestros días. Ariel. Barcelona, 2002.
- Trabucco, J. El conflicto árabe-israelí. *Revista de Derecho, Criminología y Ciencias Penales*. Chile, (5), 121-139; 2003.
- Carta de Paulo VI al Presidente Egipcio Anwar el-Sadat. 8 de Abril de 1976. https://anwarsadat.org/site/index.php
- Discurso de Ceremonia de Premiación del Nobel de la Paz de 1978. Oslo, 10 de diciembre de 1978. Pronunciado por Aase Lionaes, presidente del Comité Nobel Noruego. https://anwarsadat.org/site/index.php
- Discurso de Anwar el- Sadat en el Parlamento de Israel. 20 de noviembre de 1977. https://anwarsadat.org/site/index.php
- Resolución 242 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas del 22 de noviembre de 1967. https://www.gloobal.net
- Resolución 338 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas del 22 de octubre de 1973. https://www.gloobal.net
- Resolución 338 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas del 22 de octubre de 1973. https://www.gloobal.net

Videos

- El Tahri, Jihan (Dir.), Egypt´s Modern Pharaohs. Episode 2 Sadat. Big Sister & Arte France, 1997
- Documental del asesinato de Sadat en Canal History (2013)
- Documental del asesinato de Sadat de ABC (2017)
- Discurso de Anwar el Sadat en el Parlamento Israeli (1977)

TOMAR LA PALABRA: EJERCICIOS Y EXPERIENCIAS CRÍTICO SITUADAS PARA LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA Y OTRAS DISCIPLINAS

DIRECCIÓN: ESP. JAVIER GIL

CODIRECCIÓN: LIC. MARINA PEREZ

Proyecto: Tomar la palabra: ejercicios y experiencias crítico situadas para la enseñanza de la filosofía y otras disciplinas

Dirigido: Esp. Javier Gil

Codirigido: Lic. Marina Pérez

Este proyecto tiene como características ser de índole transdisciplinar de vinculación, articulación, transferencia, investigación, creación y extensión; en torno a las múltiples relaciones entre la filosofía, el lenguaje, la historia, el teatro, la música, las otras ciencias y sus prácticas discursivas, educativas. Se encuentra asentado en el Instituto de Investigación Filosófica FFHA-UNSJ y de Investigación en Ciencias de la Educación, FFHA-UNSJ. Desde una perspectiva situada nos interesa analizar las condiciones de posibilidad de una filosofía del acontecer orientada a la toma de la palabra como herramienta crítica en el espacio público, orientada al cuidado de sí, a la reflexión sobre las propias prácticas originadas en el aula, en los espacios no formales de educación, en la vida cotidiana. Pensando una búsqueda de sentidos y resignificando las posibilidades educativas, de habitar y habilitar espacios, de generar ejercicios y encuentros para el acontecimiento de la voz, del otro, de los otros, del nosotros, de las narraciones, los acontecimientos en el lenguaje.

Acción, Acontecimiento en el Teatro

Pizarro Ariel Omar

Resumen

Durante la etapa de análisis de una perspectiva situada, ¿Qué hay en/dentro del teatro? ¿Cómo está constituido? Esta es la pregunta ontológica sobre el ser/acontecer del teatro. Así se evidencia un interés en analizar las condiciones de posibilidad de una filosofía del acontecer, orientada a la toma de la palabra, como herramienta crítica, por lo que, para ello, entonces no hay una única concepción de teatro, sino varias y muy diferentes entre sí. "El teatro es un lenguaje" y brinda como resultado, percibir la multiplicidad histórica del teatro y de las poéticas. La vinculación, y articulación estudiando "el teatro como acontecimiento", un acontecer efímero e irrecuperable, posible de captar por la experiencia (percepción) más que por el lenguaje (discurso), según Jorge Dubatti, en el acontecimiento teatral se encuentran tres dimensiones, reconociendo en la primera el principio de la teatralidad: el convivio. La fuerza antagónica que representa al Teatro, en lo que parece una contradicción, se da entre el lenguaje, y la experimentación, el lenguaje, es decir expresión, comunicación, recepción, implica la idea de signo, la idea de texto, de comunicación, de expresión y de aceptación, y la experimentación es la producción de Poiesis corporal espectada en convivo. La idea de encarnación, de la centralidad del cuerpo en su propia existencia, involucra un modo exclusivo de filosofar, una nueva manera de pensar. Esta aproximación también plantea como problema central la relación entre sí mismo y la otredad como un problema central de la relación del sí mismo con el otro, por lo tanto, también plantea la pregunta por la historia. Merleau-Ponty insistió diciendo que: "el tema de la historia es… al final, lo mismo que el tema de la otredad". Por lo tanto, el ejercicio de observar los signos, el Ser, y las relaciones del Ser consigo mismo y con cualquier entorno, ámbito social; nos implica volvernos hacia la Filosofía, porque el Teatro, sería algo que acontece en el orden de lo real, en el orden de la experiencia, en el cuerpo; cosas que no pueden ser pensadas únicamente desde la semiótica, desde la antropología o desde la sociología.

"La filosofía es el estudio de todo aquello que es objeto de conocimiento universal y totalitario [...] La filosofía podrá dividirse en dos grandes capítulos, en dos grandes ciencias para la Filosofía, pero, para mi visión: en dos grandes acciones:

- La primera acción, es una primera *zona* que llamaremos *Ontología*, en el Teatro la primer Acción, en donde la filosofía, como primera zona, será el estudio de los objetos, todos los objetos, cualquier objeto, sea el que fuere.
- Y después otro segundo lugar de estudio, al que llamare *capítulo*, al cual se le emplazará por sí mismo, en el que la misma filosofía, será el estudio del conocimiento de los objetos. ¿De qué conocimiento? De todo conocimiento, de cualquier conocimiento [...] La Estética [en tanto filosofía del arte] no trata de todo objeto pensable en general. Trata de la actividad productora del arte, de la belleza y de los valores estéticos [2004:24].

Durante la etapa de análisis de una perspectiva situada, ¿Qué hay en/dentro del teatro? ¿Cómo está constituido? Esta es la pregunta ontológica sobre el ser/acontecer del teatro.

La Filosofía del Teatro busca desentrañar la relación del teatro con la totalidad del mundo en el concierto de los otros entes y acontecimientos, recuperando los fueros de su entidad filosófica, que la teoría teatral no reivindica: la relación del teatro con el ser, con la realidad y los objetos reales, con los entes ideales, con la vida en tanto ente metafísico, con el lenguaje, con los valores, con la naturaleza, con un dios/Dios, los dioses y lo sagrado, en el entre. Enfrentado a las preguntas radicales, todo amante del teatro deviene, con esta obra, un filósofo del teatro.

Así se evidencia un interés en analizar las condiciones de posibilidad de una filosofía del acontecer, orientada a la toma de la palabra, como herramienta crítica, por lo que, para ello, entonces no hay una única concepción de teatro, sino varias y muy diferentes entre sí. "El teatro es un lenguaje, la ciencia que estudia los sistemas de signos: lenguas, códigos, señalaciones, "(Saussure, Ferdinand, 2003) y brinda como resultado, percibir la multiplicidad histórica del teatro y de las poéticas.

La vinculación, y articulación estudiando "al teatro como acontecimiento"[1], un acontecer efímero e irrecuperable, posible de captar por la experiencia (percepción) más que por el lenguaje (discurso), según Jorge Dubatti, en el acontecimiento teatral se encuentran tres dimensiones, reconociendo en la primera el principio de la teatralidad: el convivio.

En tanto acontecimiento, el teatro es más que lenguaje, es experiencia, e incluye la dimensión de infancia presente en la existencia del hombre. Esto implica una superación de la semiótica (en tanto ciencia del lenguaje) por la poética, como rama de la Filosofía del Teatro. Para la primera el teatro es un acontecimiento de lenguaje; para la segunda, un acontecimiento ontológico, por lo tanto, una acción para ambas. Debido a su naturaleza convivial, el teatro es fundamentalmente experiencia viviente: por la experiencia, el teatro religa con lo real, con el fuego de la infancia, con el ente metafísico de la vida.

La fuerza antagónica que representa al Teatro, en lo que parece una contradicción, se da entre el lenguaje, y la experimentación, el lenguaje, es decir expresión, comunicación, recepción,

[1] Hablamos de acontecimiento porque lo teatral "sucede", es praxis, acción humana, sólo devenida objeto por el exámen analítico. Dubatti, J: 2003. El convivio teatral, cap.1, pág.16. Bs. As.: Atuel.

implica la idea de signo, la idea de texto, de comunicación, de expresión y de aceptación, y la experimentación es la producción de Poiésis corporal espectada en convivo, por lo tanto, Acción.

La idea de encarnación, de la centralidad del cuerpo en su propia existencia, involucra un modo exclusivo de filosofar, una nueva manera de pensar/repensar. Esta aproximación también plantea como problema central la relación entre sí mismo y la otredad como un problema central de la relación del sí mismo con el otro, por lo tanto, también plantea la pregunta por la historia. Merleau-Ponty insistió diciendo que: "el tema de la historia es… al final, lo mismo que el tema de la otredad"[2]

Por lo tanto, el ejercicio de observar los signos, el Ser, y las relaciones del Ser consigo mismo y con cualquier entorno, ámbito social; nos implica volvernos hacia la Filosofía de la acción, porque el Teatro, sería algo que acontece en el orden de lo real, en el orden de la experiencia, en el cuerpo; cosas que no pueden ser pensadas únicamente desde la semiótica, desde la antropología o desde la sociología.

Si el teatro es acontecimiento, estudiar el teatro, es estudiar el acontecimiento, en su doble dimensión: micropoética (histórica o implícita) y abstracta. El acceso al acontecimiento implica la intervención son intelectuales específicos, que saben (consciente o inconsciente- mente, explícita o implícitamente) lo que el teatro sabe. (Corolario 3)

Entonces decir desde el estudio, lo que exige la conciencia teatral epistemológica, esta determina los marcos, las capacidades y las limitaciones ante el objeto de estudio. Hay pluralismo de bases epistemológicas y la elección de una de ellas es ejercicio de la responsabilidad del investigador. La pregunta epistemológica se vincula con la toma de posición ontológica respecto del teatro. "El teatro sabe". "El teatro teatra". Mauricio Kartun [2010:104-106]

Uno de los cambios fundamentales que se aprecian en la teatrología argentina de los últimos años es el crecimiento de la consciencia y la responsabilidad de nosotros los investigadores, respecto a la pregunta epistemológica que está en la base de sus estudios, que son una Logia. Llamamos base epistemológica para el estudio teatral a la elección de las condiciones de conocimiento que determinan los marcos, las capacidades y las limitaciones teóricas,

[2] "*Cada uno tiene su forma de ser-en-el-mundo, lo que nos habla de una otredad."Dasilva, F.: 2010 "El pensamiento de Merleau Pony: La importancia de la percepción"*

metodológicas, historiológicas, analíticas, críticas y pedagógicas de un investigador ante su objeto de estudio. La determinación de la base epistemológica depende del posicionamiento consciente del investigador/docente ante su relación científica con el teatro. Entre los interrogantes hay frecuentes en el campo de estudio.

Si la Filosofía del Teatro es fundamentalmente una filosofía de la praxis teatral, deben confrontarse las teorías del teatro con las prácticas, porque lo que sucede en el mundo de las prácticas teatrales (lo que acontece) no es necesariamente lo que sucede en el plano abstracto del pensamiento; por lo tanto, para la Filosofía del Teatro es fundamental la consigna *"ab esse ad posse valet consequentia"*, y no de manera inversa. Es decir, del ser (del acontecimiento teatral en su praxis) al poder ser (de la teoría teatral) vale, pero no necesariamente al revés. Si acontece, puede ser teorizado; si es teorizable al margen del acontecimiento, no necesariamente acontece. Para la Filosofía del Teatro es basal distinguir, entonces, una razón lógica, de una razón pragmática. La comprensión del teatro radica en el ejercicio de una razón pragmática, una razón que resulta de la observación de las praxis.

Estudiar el teatro como acontecimiento implica, además, un nuevo tipo de investigador, ligado al acontecimiento como teatrista o como espectador, es el modelo de investigación participativa al que refiere María Teresa Sirvent [2006]. Además, como señala Eduardo del Estal, un investigador "filósofo del teatro" que, por encima de toda normativa y libre de juicios universales, pone en escena "un Teatro del Pensamiento, una escritura por la que se accede a aquello que el pensamiento tiene de único, de irrepetible, el pensar como experiencia" (Corolario 19).

Si el teatro es acontecimiento, debemos estudiar el acontecimiento o aquellos materiales que, sin constituir el acontecimiento en sí, están vinculados a él antes o después de la experiencia del acontecimiento. Generalmente, los estudios teatrales no investigan el acontecimiento teatral propiamente dicho, sino sus "alrededores", instancias previas o posteriores: los materiales anteriores al acontecimiento, como las técnicas, los procesos de ensayo, la literatura dramática, las discusiones del equipo, los cuadernos de bitácora de la puesta, los figurines, el diseño de plantas técnicas, los metatextos, etcétera; o posteriores a él, como los materiales conservados, residuos o huellas del acontecimiento (fotografías, grabaciones audiovisuales, crítica, anotaciones, etcétera). En gran parte, esto se debe a las dificultades que el acontecimiento entraña como objeto de estudio. Pero sucede que la existencia de un texto dramático conservado no es garantía de que el texto dramático escénico en el acontecimiento coincida con él.

Si estudiar el teatro es estudiar el acontecimiento teatral, es indispensable encontrar las herramientas para estudiar el acontecimiento, o al menos para problematizar las dificultades y posibilidades de su acceso.

Los materiales anteriores o posteriores al acontecimiento teatralno deben ser estudiados aisladamente, sino, primordialmente, en función de la intelección del acontecimiento perdido, por su vinculación con él; el acontecimiento debe ser estudiado "a partir de" esos materiales conservados.

Es necesario que, mientras pueda hacerlo, el investigador intervenga en la zona de experiencia del acontecimiento teatral, u obtenga materiales sobre ella, ya sea a través de su propia experiencia convivial autoanalizada (el investigador como espectador-laboratorio de percepción), o bien, a través de los materiales vinculados con las experiencias de otros espectadores o asistentes al convivio. El investigador debe dar cuenta del acontecimiento, aunque sea en forma incompleta, nunca absoluta, pues a pesar de esa limitación su contribución será siempre relevante. Además, es indispensable encontrar herramientas para calibrar la relevancia del acontecimiento de la teatralidad poética, porque un texto puede producir sentido (ser relevante semióticamente) pero resultar irrelevante como acontecimiento, un teatrista puede tener grandes ideas (como suele suceder en el caso del teatro conceptual) pero esas ideas sólo podrían generar un acontecimiento poco significativo en su dimensión teatral (convivial-poética-expectatorial); para colmo, un acontecimiento teatral excepcional no tiene por qué encontrar necesariamente su sustento en ideas o en un gran texto previo.

El teatro se valida, en tanto teatro, no como literatura sino como acontecimiento de experiencia escénica convivial. Surge así el desafío de una segunda pregunta fundamental: cómo estudiar el acontecimiento o los materiales anteriores y posteriores al acontecimiento desde la especificidad del teatro como acontecimiento. La pertenencia del teatro a la cultura viviente complica las posibilidades de estudio en tanto el acontecimiento es efímero y no puede ser conservado como zona de experiencia. La experiencia, por sus zonas infantiles, es irreductible a sistema e intransferible. En consecuencia, la historia del teatro en tanto acontecimiento no es la historia de los materiales conservados vinculados al acontecimiento, sino la historia del acontecimiento perdido. La filosofía del acontecimiento teatral propone una suerte de vitalismo o neoexistencialismo, una filosofía de la experiencia. Esto implica la aparición de un nuevo tipo de investigador teatral que vive la experiencia fundamentalmente como espectador y, eventualmente,

como artista y/o técnico. Hay mayor complementariedad entre el espectador y el investigador que entre el investigador y el artista o el técnico, pero en el aula de la clase, surgen otras contradicciones.

El nuevo tipo de investigador teatral/pedagógico acompaña los acontecimientos, está "metido" en ellos o conectado directamente con ellos. De esta manera, el investigador es, fundamentalmente, unespectador que se autoconstituye/autoconvoca en laboratorio de percepción de los acontecimientos teatrales/aula.

Bibliografía

- *Dasilva, F*. "El pensamiento de Merleau Ponty: la importancia de la percepción". 2010.
- *SAUSSURE, Ferdinand: Curso de Lingüística General. Buenos Aires, Editorial Losada S.A,2003.*
- *Dubatti, J:* El convivio teatral, cap.1, pág.16. Bs. As.: Atuel,2003.
- *Fernando Bárcena, Maximiliano Valerio López y Jorge Larrosa*. *Elogio del Estudio*. Barcelona, España / Buenos Aires, Argentina. EDITORIAL: Miño y Dávila, 2020.

El aula, espacio de encuentro donde circula la palabra

Laura Alejandra Chaves
Patricia Roxana Fuentes

Resumen

El aula como espacio privilegiado para el encuentro subjetivo con el Otro, un lugar en el que la palabra se convierte en una marca subjetiva del lenguaje. La palabra que se escucha, que se enuncia, que se lee y se escribe. Nos preguntamos; ¿qué sucede con la palabra en nuestras aulas universitarias?, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad que se generan para que ella acontezca?, ¿quién tiene el dominio de la palabra en esos espacios?

Consideramos necesario problematizar la idea del aula, como un espacio donde la palabra aparece, pero desde un lugar ajeno y desimplicado de los sujetos. Aulas donde se produce un tránsito de palabras, despersonalizadas, enunciaciones vacías, que no dicen. Frente a esto, concebimos la necesidad de construir junto a nuestros estudiantes, lugares que permitan que acontezca una palabra que condense posicionamientos subjetivos respecto del mundo, una enunciación cargada de significaciones singulares.

En este trabajo, interpelamos también la palabra del docente, su implicancia en el pensamiento del estudiante y su carácter potenciador de un lenguaje genuino y respetuoso del lugar de cada uno/a de los sujetos. Dispuestos a generar propuestas donde la voz subjetiva de cada uno de ellos pueda escucharse en sus singularidades modos de leer, enunciar y parafrasear lo dicho por otros. Encuentros, donde se reivindique la palabra y la voz de los sujetos.

"Desde la primera de las intervenciones en estos debates se ha ido oyendo una cierta reivindicación del aula como lugar de encuentro, no sólo de los saberes, sino también de los cuerpos y de los lenguajes, una cierta reivindicación, digamos, del ir a clase como ese ir a un lugar donde los saberes se presentan, se hacen presentes, y donde los lenguajes se encarnan, toman cuerpo. Y se ha ido oyendo también una cierta reivindicación del discurso, de la palabra, del "qué" de la transmisión, frente al privilegio del "cómo", del método, de los procedimientos."

(Larrosa,2008)

Nuestro trabajo se sitúa en los espacios curriculares de la F.F.HyA. de la U.N.S.J., en ella donde años antes nos estábamos formando, espacios conocidos, espacios habitados por múltiples singularidades, diversos modos de entender la enseñanza, distintos posicionamientos respecto del lugar de los sujetos y su relación con el aprendizaje, divergentes modos de ejercicio del poder, entre otros.

En este encuadre nos interrogamos acerca de lo que sucede al interior de las prácticas en relación a los modos en que circula la palabra en las experiencias educativas, específicamente la palabra que se escucha, que se enuncia, que se lee y se escribe.

Nuestro propósito consiste en poner en cuestión aquellos supuestos que constituyen y legitiman las prácticas educativas en la universidad, espacios donde se transmite la palabra del

docente como la enunciación legítima del saber, dando por supuesto que es de la mano de esa palabra que se excede al conocimiento. De este modo consideramos necesario convertir estas afirmaciones en preguntas, en interrogantes que nos inviten a problematizarnos acerca de; ¿qué sucede con la palabra en nuestras aulas universitarias?, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad que se generan para que ella acontezca?, ¿quién tiene el dominio de la palabra en esos espacios?

Larrosa, reivindica el lugar del aula como espacio privilegiado para el encuentro (Larrosa, 2008), un lugar donde se entrelazan los saberes, los cuerpos y los lenguajes. Un encuentro subjetivo con un Otro, un lugar en el que la palabra se convierte en una marca subjetiva del lenguaje, en donde el docente genera las condiciones para que se ponga en juego la palabra, partiendo desde la propia experiencia, y entramando con los estudiantes un modo singular, concreto de significar el saber a partir de las marcas subjetivas que encarnan cada uno de los que habitan esas aulas.

Es en este sentido que consideramos necesario problematizar la idea del aula, como un espacio donde la palabra aparece, pero desde un lugar ajeno y desimplicado de los sujetos. Aulas donde se produce un tránsito de palabras, despersonalizadas, enunciaciones vacías, que no dicen. Frente a esto, concebimos la necesidad de construir junto a nuestros estudiantes, lugares que permitan que acontezca una palabra que condense posicionamientos subjetivos respecto del mundo, una enunciación cargada de significaciones singulares.

En este trabajo, interpelamos también la palabra del docente, su implicancia en el pensamiento del estudiante y su carácter potenciador de un lenguaje genuino y respetuoso del lugar de cada uno/a de los sujetos. Dispuestos a generar propuestas donde la voz subjetiva de cada uno de ellos pueda escucharse en sus singularidades modos de leer, enunciar y parafrasear lo dicho por otros. Encuentros, donde se reivindique la palabra y la voz de los sujetos.

Movilizadas por estos interrogantes fuimos en búsqueda de la voz de los estudiantes y de su visión como un insumo necesario para poder pensar los tópicos que intentamos problematizar en esta ponencia. Frente al planteo de pensar en cuáles serían las condiciones necesarias para que la palabra acontezca en las aulas universitarias, nos valemos de la palabra de uno de nuestros estudiantes:

…Las condiciones deberían ser fomentar un ambiente cálido dónde exista lugar para el habla y la escucha de parte de los docentes y alumnos. Se debe propiciar la participación de los alumnos y considerarlo como un refuerzo positivo dónde los participantes pueden sentirse reconocidos y formar parte de la clase dando lugar a la construcción de su propio conocimiento…

A partir de lo enunciado podemos repensar cómo generar esas condiciones de calidez donde sea posible decir y escuchar las diversas voces como un lugar dialógico en el que se entrelazan las experiencias de los sujetos, donde se construyan los conocimientos en esta interrelación producida desde un intercambio intersubjetivo, entre la palabra de los estudiantes y del docente. Esa palabra debiera ser enunciada por los estudiantes, escuchada y legitimada por el docente y por ellos mismos, en un espacio, donde la presencia de todos y de cada uno implique encarnar, hacerse cuerpo, habitando y formando parte de la clase. No hay construcción posible del conocimiento sin esta experiencia dialógica, sin este sentir, sin encarnar, sin hacer propio un saber.

Esta experiencia es superadora de lo que cotidianamente se observa en nuestras aulas universitarias, en las que constantemente se suceden prácticas discursivas, extremadamente teóricas, repletas de diálogos vacíos, de intercambios de preguntas, dudas y respuestas, pero profundamente estandarizadas, desprovistas de significación; es como decir mucho sin decir nada, prácticas en las que se vislumbra la presencia de docentes y estudiantes "haciendo", pero sin presencia real, sin experiencia significante, sin construcción singular del conocimiento.

Otra cuestión que nos interesa pensar es en relación a quien tiene el dominio de la palabra en nuestras aulas, obteniendo diversas opiniones entre las que destacamos la siguiente:

…El docente tiene la palabra en la Universidad y el alumno puede participar, pero en pocas ocasiones y muchas veces se lo juzga por pensar diferente. También se considera la palabra del profesor como la única válida no dando lugar a la opinión singular de cada uno de los alumnos…

Retomando este aporte de un estudiante de nuestras aulas, nos planteamos la idea de alumno, pensándolos como carentes de algo, esta valoración determina un posicionamiento muy fuerte por parte del docente, el cual sin dudas condiciona sus prácticas y por lo tanto también la circulación y validación de la palabra del "otro" en el aula, sino ¿porque incomodarse por alguien que piensa u opina diferente?

Por último, nos animamos a compartir esta invitación que nos propone Dario Sztajnszrajber (2021), quien enuncia que Nietzscheanamente hablando, el aula ha muerto. Tomando metafóricamente esta idea, proponemos ponernos a pensar en la necesidad de revisar la forma institucional en la que se concibe tradicionalmente "el aula", esos espacios donde la disciplina, panóptica, el control de la palabra, la certeza, el saber y la construcción del conocimiento circula en un solo sentido, verticalmente del docente al estudiante. Frente a la descentralización de los saberes a otros espacios muy distantes de las aulas universitarias, a otros modos de construcción,

acordes a la forma de vivir de los estudiantes que hoy habitan nuestras universidades, quienes se encuentran inmersos en un cotidiano social ampliamente hiperconectado, que tienen internalizados otras formas de aprender, y especialmente luego de la pandemia, necesitamos imperiosamente revisar cuáles son los sentidos que hoy le otorgamos al "aula". Tal vez si pudiéramos replantearnos ese espacio como un verdadero sitio de encuentros de las voces, las palabras y los cuerpos podríamos hallar un nuevo lugar de sentido.

Otra categoría que se asocia a la anterior, es que tal vez, y frente a este modo de aprender por fuera del aula tradicional y de la voz del docente como portadora de saber, nos encontramos con estudiantes que saben muchísimo, incluso en ocasiones saberes más actualizados y profundos que el mismo docente. Por lo enunciado, nos vemos en la necesidad de reconvertir, reinventar el aula en algo inédito, de ahí, la necesidad imperiosa de volver al lugar que tiene la palabra y la voz de cada uno de nuestros estudiantes en la construcción de un entramado subjetivo único y particular en cada aula, en cada encuentro, en cada espacio donde un grupo de personas se convoque para dialogar, aportar ideas, construir saberes, encarnar experiencias.

Sabemos que el planteo puede ocasionar disímiles posicionamientos, pero estamos convencidas que lo que otorga relevancia al mismo son los sentires de quienes habitan, palpitan y dan vida a nuestras prácticas, los estudiantes.

De ahí la urgencia de revalorizar sus voces, de protagonizar los procesos de lectura, escritura y enunciación de sus singulares modos de entrelazar sus subjetividades con las nuestras multiplicando los saberes y democratizando nuestras prácticas.

Bibliografía

- Larrosa, Jorge. Aprender de oído. Intervención en el ciclo de debates Liquidación por derribo: leer, escribir y pensar en la Universidad. La Central. Barcelona, 2008.
- Sztajnszraijber, Dario. De preguntas y provocaciones. Cruces posibles entre infancia, filosofía y educación. Educar hasta la ternura siempre, del adultocentrismo al protagonismo de las niñeces. Ed. Chirimbote, 2021.
- Bárcenas, Fernando y Otros. El elogio del estudio. Del Ocio del Estudio: sobre el cultivo y la transmisión del arte. Ed Miño y Dávila. Barcelona. Argentina, 2020.

Laboratorio educativo: cuerpo, máscara y alotropía una experiencia escénica con población con diversidad funcional[1]

Juan Camilo Rodríguez Varela

Resumen

Esta monografía de investigación acción educativa se desarrolló entre los años 2020 y 2021 y su práctica se realizó entre la Ciudad de San Juan, Argentina y la Ciudad de Bogotá Colombia, sus participantes son coautores de esta investigación sus aportes han sido muy valerosos para el desarrollo de esta monografía; el autor ha categorizado una nueva mirada del cuerpo para llamar la atención sobre el teatro y su posibilidad de disminuir la brecha social de discapacidad. Desde la categoría de Cuerpo Alotrópico, se propone el propio cuerpo como un laboratorio de experiencias infinita, en la que se vinculan las apreciaciones y posibilidades físicas, energéticas y de representación por las que puede pasar cualquier sujeto al experimentar el arte escénico, usando como elemento mediador el uso de la máscara, especialmente la máscara neutra. Esta investigación también da cuenta de la necesidad de generar nuevos lenguajes, modos de enseñar y prácticas teatrales que le permita a los profesores en formación, y a las academias de artes escénicas compartir el saber teatral de una forma más holística, sin exclusión, permitiendo que los cuerpos con diversidad funcional y aquellos que no lo son, compartan los mismos espacios y se interpelen a sí mismos y a los otros en nuevas posibilidades de creación, investigación y representación, haciendo aportes a una cultura menos discapacitante y más humana.

Poder compartir la experiencia completa de la investigación en tan corto tiempo es un reto bastante singular, empezare por decir que esta ponencia esta escrita en primera persona para que se sienta un poco más cercana la conversación sobre el Cuerpo Alotrópico. Para continuar voy a presentarme Soy una persona alta, tengo la cabeza rapada no tengo barba o bigote, me encuentro en una habitación con un escritorio frente a mi y un computador y a mis espaladas una pared con dos franjas de color café que atraviesan de lado a lado del cuarto de manera paralela, la seña para presentarme se hace de la siguiente manera: Con la mano se hace el gesto de acariciar la barba y luego la seña correspondiente a la letra 'J'.

[1] La presente ponencia es un resumen de la Monografía titulada: Laboratorio educativo: Cuerpo, máscara y alotropía una experiencia escénica con población con diversidad funcional, desarrollada por Juan Camilo Rodríguez Varela, para obtener el título de Licenciado en Artes Escénicas, alojada en el repositorio de la Universidad Pedagógica Nacional en el siguiente enlace. http://repositorio.pedagogica.edu.co/handle/20.500.12209/17034

Entrados en acción, imaginemos que existe un lugar donde la raza humana fuese ciega, ¿Cómo sería entonces el desarrollo de las ciudades y las civilizaciones?, y sí seguramente la normalidad en esta ciudad planteada fuera la ceguera, aquella persona que naciera con la posibilidad de ver ¿sería considerada discapacitada y por tanto anormal?, entonces las tecnologías, educación y hasta el lenguaje tendrían que ser modificados para que esta persona pudiera adaptarse a las necesidades y poder subsistir.

Sería posible que esta persona no pudiera adaptarse o encontrara diferentes barreras para sentirse parte de la sociedad, por ejemplo tendría que aprender a potencializar su tacto y poder leer en braille, quizás hicieran un aparato que nublara su visión y tuviera que trabajar su sentido de la escucha, tendría entonces que ser capacitada para que pudiera usar un bastón de manera óptima para sus desplazamientos, y si existiera algún modo de transporte que hubiera sido desarrollado por esta sociedad de ciegos, aquel que puede ver debería entonces encontrar una forma de adaptarse a estos vehículos o buscar alguien que siempre lo pueda transportar. Este paisaje un poco distante a nuestra realidad sirve pues de ejemplo para poner sobre la mesa en debate el término de Discapacidad, su cuestionamiento simbólico y además su uso en el lenguaje.

Por otra parte es también un cuestionamiento hacia la normalidad, desde la perspectiva de la interpelación, donde se nos permite interrogar desdes varios lugares: de diversidad a diversidad, de normalidad a normalidad y de normalidad a diversidad, incluso es la oportunidad para debatir la forma hegemónica como se ha usado el termino inclusión visto desde la perspectiva vertical, de un cuerpo “funcional” para cumplir ciertos requisitos de la sociedad.

De esta manera y con está noción de lo normal cómo aquello que esta en función de algo, cumple las condiciones anteriores: La sociedad, sus ciudades, edificaciones, educación y aparatos tecnológicos han sido desarrollados. Adicionalmente Foucault también ha hablado de la normalidad desde el biopoder “Ha servido para asegurar la inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo, y para ajustar los fenómenos de la población a los procesos económicos. De ahí la importancia creciente de la norma y, consiguientemente, de la normalidad. La norma es lo que puede aplicarse tanto a un cuerpo que se quiere disciplinar cuanto a una población que se quiere regularizar” (Sossa Rojas, A. 2011).

Una vez hablado de lo normal hay que hacer una lupa respecto a la idea de interpelación vs. Inclusión "Desde la propuesta de la inclusión hay un pensamiento hegemónico en dónde se da la bienvenida a lo que 'impera' en el momento dado, en el ámbito educativo, en las instituciones en general es decir hay una hegemonía normalizante por vía religiosa, política, científica, incluso por vía estética… En vez de quedar anclados por ese anzuelo de la inclusión que suena completamente bien, pero tiene como sustrato esa corriente, es normalización, se puede más bien interpelar las ilusiones de la normalidad" (Canal Ingman Bergman UNAM, 2021, 20m39s).

Además, durante esta investigación y para aportar a las nuevas discusiones sobre la discapacidad se usará el término Diversidad Funcional. "Las mujeres y hombres con diversidad funcional tienen que ver con sociedades que, siendo intrínsecamente imperfectas, han establecido un modelo de perfección al que ningún miembro concreto de ellas tiene acceso, y que definen la manera de ser física, sensorial o psicológicamente y las reglas de funcionamiento social" (Cabrero, J. R., & Lobato, M., 2007).

A nivel social hemos establecido las pautas anteriores, no obstante hay que hacer zoom a lo que ocurre con los cuerpos con diversidad funcional en la educación, la forma como son moldeados los estudiantes al orden de las sillas, la mesa y el espaldar juntos de una manera estructural, alineados en filas y distanciados de ciertas maneras, los timbres y la adecuación del cuerpo a unas formas de comportamiento, desarrollados en espacios que únicamente permiten su tránsito si el sujeto tiene las capacidades para estar en él. Por tal razón se empezaron a crear escuelas de carácter "inclusivo", lugares especializados para personas con diversidad cognitiva o física, pero que no permite el contacto con personas distintas, sino que se convierte en una educación aparte.

"El nuevo modelo, el biopoder, se encarga de los cuerpos para hacerlos producir, generando toda una red de dispositivos para crear ese cuerpo óptimo para la productividad, que enmarca todos los momentos de la vida" (Gallego Silva, J. 2016). De tal modo que el cuerpo con diversidad funcional está fuera de esta norma, lo que parecería algo bueno, no obstante, al estar fuera de esta posibilidad de trabajar su cuerpo de manera productiva, también está fuera de un trabajo digno, de recibir un sueldo equitativo o de acceder a otras oportunidades, artísticas, laborales, sociales, culturales, etc.

Para esta investigación en particular se afronto el cuerpo desde la mirada del arte escénico, que herramientas podrían utilizarse para reducir la brecha social de discapacidad, de allí surgió la pregunta movilizadora, ¿Cómo los elementos teatrales de las artes escénicas, trabajados desde el cuerpo, la representación, la otredad, la propiocepción, y la alotropía se aprestan para un proceso de enseñanza aprendizaje con población con diversidad funcional?

Desde hace algún tiempo en las artes escénicas se ha buscado la forma de provocar un cuerpo moldeable, desmontable y que se transforme mas allí de sus capacidades físicas, y que contrario a la norma, pueda ser guía para variables procesos de representación, de enseñanza aprendizaje y de investigación de las artes escénicas. Se encuentra aquí un gran principio compartido por Antonine Artaud su ejemplo de la verdadera libertad de un cuerpo sin órganos, de la desmasificación del cuerpo y su transformación para habitar el espacio. "El cuerpo es el cuerpo. Está solo. Y no precisa órganos. El cuerpo no es nunca un organismo. Los organismos son los enemigos del cuerpo" (Salamanca, O. 2010).

¿Cómo entonces poder romper nuestras ideas preconcebidas sobre cuerpos funcional y no-funcionales, y poder indagar en el cuerpo en toda su expresión?, aquí es donde hace la aparición uno de los elementos del arte escénico que nos permitirá encontrar la posibilidad de transformación en algo distinto desde nuestras propias habilidades corporales, pero además de ello la enorme oportunidad de poder compartir estos saberes con otros sujetos en el espacio y asimilar en sí mismo nuevas posibilidades de creación, reconocimiento e indagación.

Hace entonces su aparición el uso de la máscara neutra. "La máscara neutra acrecienta esencialmente la presencia del actor en el espacio que lo circunda. Lo sitúa en un estado de descubrimiento, de apertura, de disponibilidad, para recibir. Le permite mirar, oír, sentir, tocas las cosas elementales, con la frescura de la primera vez. Se entra en la máscara neutra como en un personaje, con la diferencia que aquí no hay un personaje sino un ser genérico neutro" (Lecoq, J., Carasso, J. G., & Lallias, J. C. 1997, p 62).

No solo es por una necesidad de invitar a los participantes a que sean un poco más entregados, sino porque el cubrir el rostro permite de manera casi que inconsciente cubrir la psique, psicología o características de los participantes. "Cuando uno le quita la cara a alguien de esta manera se produce una impresión realmente electrizante: de repente uno se sorprende dándose cuenta de que eso con lo que uno vive, y que uno sabe que está todo el tiempo

transmitiendo, comunicando, ya no existe más. Y se genera la más extraordinaria sensación de liberación" (Brook, P. 2001).

La experiencia sensitiva y energética es casi indescriptible, poder convertirse en una hoja en blanco dispuesta a ser escrita, dibujada, coloreada, arrugada, transformada, doblada, modificada de tantas maneras sin bloquearla por las propias ideas o pensamientos es lo que hace una entrada al universo alotrópico de creación, indagación e intercambio de experiencias corporales que se ubican en distintos planos de interrelación con el mundo.

Un cuerpo alotrópico es la posibilidad de adaptación, interpretación, movimiento, sonoridad, vibración, desplazamiento, energía y apropiación espacial que tiene cada ser humano para afrontar y conocer el mundo. De esta manera existen miríadas de cuerpos y posibilidades de creación como personas existen en el mundo. Cabe aclarar que, aunque todos los cuerpos humanos están compuestos de formas químicas muy similares, su aspecto es muy diferente.

Este camino alotrópico tiene tantas posibilidades de ser encontrado, precisamente porque su hallazgo puede venir de cualquier demostración visual, sonora, táctil, o incluso se podría partir desde el gusto.

Para esta investigación el primer paso de proponer una idea de la alotropía parte de llevar el propio cuerpo a un plano distinto, traspasar el cuerpo a una hoja, graficarlo y reconocerlo como ese espacio de creación, investigación y propuesta frente al mundo, de convertirse por un momento en un lugar de dos dimensiones y trasladarse luego a la tercera dimensión y ver las posibilidades que hay para crear, es decir en una metáfora se podría decir que hacer este rompimiento dimensional es parte de deconstruir los límites y barrera que existen culturalmente con las poblaciones con diversidad funcional y hacer un acto consciente que el mundo en el que habitamos es una construcción social que pueda limitar el crecimiento de las personas.

Con el Cuerpo Alotrópico queda la propuesta para impulsar la investigación en el aula, desde los docentes, los practicantes los investigadores de las artes escénicas, aportando a miradas desde la filosofía, el trabajo comunitario, la mirada antropológica, en general desde lo holístico e interdisciplinar para ampliar y apoyarse en las concepciones que hay a nivel mundial, en aportes para un teatro en el que se puedan vincular cada vez más personas desde sus propias habilidades, físicas e intelectuales.

Bibliografía

- Rodríguez, J. C. Laboratorio educativo: cuerpo, máscara y alotropía, una experiencia escénica con población con diversidad funcional.. Recuperado de: http://hdl.handle.net/20.500.12209/17034,. 2021.
- Sossa Rojas, A. Análisis desde Michel Foucault referentes al cuerpo, la belleza física y el consumo. Polis. Revista Latinoamericana, (28), 2011.
- Canal CÁTEDRA INGMAR BERGMAN UNAM. (20 de enero de 2021). Artes escénicas y discapacidad: Una perspectiva de interpelación [Archivo de Vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=be rGAN5RHsY
- Cabrero, J. R., & Lobato, M. Diversidad funcional. In Comunicación y discapacidades: actas do Foro Internacional (pp. 321-330). Colexio Profesional de Xornalistas de Galicia, 2007.
- Gallego Silva, J. Filosofía y estética del cuerpo en el circo desde la perspectiva del concepto de biopoder. Salamanca, O. (2010). Unión entre teoría y práctica artística a partir del repliegue del arte sobre sí mismo y del concepto de la alotropía (Profesional). Universidad Antonio Nariño, 2016.
- Lecoq, J., Carasso, J. G., & Lallias, J. C. El cuerpo poético: una pedagogía de la creación teatral. Alba Editorial, 1997.
- Brook, P. Más allá del espacio vacío: escritos sobre teatro, cine y opera, 1947-1987. Barcelona: Alba Editorial,2001.

Pensamiento, Juegos de lenguaje y Mundo compartido

Marina A. Pérez

Resumen

Esta enunciación considerada como una acción semiótica, de decir, de escribir y contextualizar determinadas situaciones que nos permitan pensarnos, pensar nuestros problemas y producir conocimientos desde un proyecto de investigación situado en la ffha de una universidad pública, libre, gratuita y laica de la provincia de San Juan, Argentina; amerita que abordemos un análisis del campo conceptual tríadico presentado en el título, desde la filosofía del lenguaje, considerada como un enfoque a través del cual pensamos el lenguaje en sentido holístico, como el ámbito de lo real, del conocimiento, del sujeto , de la verdad y el significado y a través , también de dos enfoques más como son el semiótico, entendiendo que todo lo que podemos conocer son signos involucrados en lenguajes sociales comunicables; y el enfoque pragmático mediante el cual abordamos el ejercicio de los lenguajes, analizamos los propósitos de esos lenguajes sus consecuencias prácticas o pragmáticas en el campo de lo social construido por cada uno de nosotros en comunidad de hablantes.

Nos situamos en la perspectiva de tomar en cuenta juegos del lenguaje desde el planteo de Wittgenstein, una determinada actividad de una acción concreta personal o social, o de una forma de vida que condicionan los discursos en general en la praxis, los engendran y en relación a ello producen un efecto, hacen con lo que dicen, performan el mundo que los rodea y los sujetos involucrados en la situación comunicativa. Situación que siempre se está construyendo y contextualizando en unos enjambres semióticos.

Pensamiento, Juegos de lenguaje y Mundo compartido

"(…) las claves del conocimiento para ser analizadas se encuentran en aquellas oportunidades en que aprendimos un lenguaje, el que hablamos y escribimos, y que con ese lenguaje como punto de partida somos lo que somos y lo que podemos ser. Y efectivamente lenguaje sin hacer desaparecer por ello el cuidado corporal y los sentidos, el mundo sociocultural al que también pertenecen los objetos, que también están interpretados, categorizados y analizados por nuestro lenguaje…[1]" (Rolón, 2007, pp. 147)

En este trabajo pensamiento, lenguaje y conocimiento serán tratados como un complejo campo conceptual en el que se establecen relaciones de ligazón[2], interpretación y construcción de

[1] Rolón, A.; Saint- André, E. (2007) Enfoque, latinoamericano, contemporáneo. Filosofía, Psicología, Antropología; San Juan, Argentina, ffha, UNSJ, Capítulo X, Un concepto fuerte de lenguaje, pag. 147. Adela Rolón.

[2] En el sentido del pragmatismo utilizamos la idea de relación y ligazón en tanto funcionales para la interpretación y la construcción de conocimiento. "La *"actitud pragmática" está caracterizada por tres rasgos:*

> *El significado está contextualmente – ligado; La racionalidad está discursivamente – ligada; La significación debería verse como comprensión. Entonces, la "actitud pragmática" está inspirada por el pragmatismo." Parret, H. (1993) Semiótica y Pragmática, pag 20*

conocimiento. Por lo tanto los consideraremos desde las siguientes perspectivas: un concepto amplio de lenguaje, siguiendo los lineamientos de la filosofía del lenguaje de la Dra. Adela Rolón que dice al respecto que *cuando hablamos de lenguaje nos referimos a todas las formas en que circulan los saberes en el mundo*[3]. (op. cit. p. 142)

Otro punto de vista para abordar el tema es la consideración de interpretación; debido a que es interesante y fecundo, estar siempre atentos al lenguaje, sus ligazones[4] e interpretaciones; ya que nos sostienen en el mundo, sustentan lo que somos y lo que creemos. En este punto consideramos lo planteado por Donald Davidson, en Mente, Mundo y Acción sobre la interpretación radical, acerca del mundo, puesto que éste se nos da en interpretaciones lingüísticas. Entonces pensar sobre lo que hacemos en el lenguaje, constituye una tarea ardua de poner en evidencia los usos, los abusos que realizamos para configurar, nuestro mundo, el de los otros, construir conocimientos e instituir verdades operativas para el momento en el que vivimos diseñadas por los circuitos de poder del momento.

Cuando pensamos en el lenguaje a partir de una actitud crítica, ¿qué estaríamos señalando? no señalamos solamente, la referencia a la relación entre conocer y pensar, conocer y lenguaje, pensar y lenguaje; sino también a la idea de un espacio (o varios), un espacio lingüístico, un contexto y circunstancias sociales, de poder que, como coordenadas, configurarían el modo de ser de éste o aquel discurso hecho carne en el circuito de la vida.

Al entrar al mundo del campo semántico del vocablo conocimiento, podemos trabajar con la interrelación de algunos términos entre otros, como son: objetividad, coherencia, racionalidad, intencionalidad, relación entre un sujeto y un objeto, andamiaje, causalidad, construcción, condiciones de posibilidad del conocimiento, condiciones trascendentales del conocer, significación y sentido, externalismo, reciprocidad, fecundidad, contextualización y situación ligada.

---

[3] Op. Cit. Pag 142 "(…) el lenguaje que hablamos y escribimos también llamado idioma, las imágenes, los monumentos, la gestualidad, el tono de la enunciación, las acciones que realizamos cuando usamos cualquier lenguaje, el arte, todo evento interpretable que puede ser comunicado…"

[4] Con este concepto hacemos alusión a la función semiótica del lenguaje: *"(…) es la función semiótica (discurso significativo, uso significativo del lenguaje) la que se convierte en la condición de todo conocimiento, aun de la subjetividad misma y su correlato, el mundo objetivo.*

(…) de acuerdo con este tercer paradigma (el semiótico), es la función semiótica la condición de posibilidad de la interpretación del mundo, y especialmente de la validez intersubjetiva de esta interpretación. La función semiótica es, en efecto, una función mediadora entre el intérprete y el mundo." Parret, H. (1993) Semiótica y Pragmática, *pag.25*

En un ensayo denominado "La Construcción del conocimiento filosófico", colocado en el libro "*Conocimiento y Violencia*", la Dra. Adela Rolón introduce al lector en su mundo filosófico, planteando una crítica a la tradición epistemológica y colocando su posición al respecto. Aclara que su pensamiento no tiene nada que ver con la idea de esquemas a priori, o las teorías solipsistas debido a que coloca que

> *"el tesoro de los conocimientos es un reservorio social", es público y compartido porque "Está en lugares bien conocidos por todos y sus autores son hombres y mujeres altamente socializados y que han publicado sus indagaciones en todas aquellas vías en que el conocimiento se vuelve público." (op. cit. p.9)*

Para abordar el tema del conocimiento se pregunta ¿cómo conocemos? Y ¿cuál sería la índole de los conocimientos? Para ello dice que "*el lugar en el que hay que buscar el conocimiento para hablar de él, es sociocultural.*" Las coordenadas que trabaja son el lenguaje, la construcción y lo sociocultural. Por lo tanto, cuando se refiere a la construcción resalta la idea de un continuo hacerse, de un gerundio siempre trabajando, andando, puesto que para ella

> *"el conocimiento no está en algún momento acabado en algún lugar, es una tarea a realizar, no lo posee alguien que nace. Se necesita del trabajo, la participación, el esfuerzo de aquél o aquella que conocerá e indispensablemente de alguien más que lo posibilite, que ofrecerá lo que se haya de conocer y los estímulos para operar con ello."*

Una construcción intersubjetiva y dinámica. Dinámica en todo su sentido, debido a que esa construcción implicaría el movimiento de la comunicación y la fuerza al mismo tiempo de la configuración de conocimientos y estímulos que los construyan.

La vertiente sociocultural remarca la posición que dice "el conocimiento no se puede concebir sin otros que ya conozcan, no podemos describirlo en un sujeto aislado de un grupo que conozca. Por tanto, tampoco el tema a conocer se puede considerar desconocido (alguien más lo conoce)." Hay algo que se repite, en lo público, y en lo compartido, más adelante en el texto hablará de la idiosincrasia lingüística con lo que se puede decir que habría una diferencia en lo que se repite, y que no es menos de ser considerada, ya que toma en cuenta la colocación de la valoración del discurso propio, del modo particular de construcción en el lenguaje de configuraciones de conocimientos.

Hay un matiz de vitalidad que introduce en su reflexión sobre la construcción de conocimientos, que se extiende a su observación en cuanto al aprendizaje del lenguaje, siempre estamos aprendiendo en el lenguaje, unos lenguajes. "El aprendizaje del lenguaje es entonces una

de las claves fundamentales para operar con conocimientos." Vitalidad marcada en un proceso de construcción de las competencias cognoscitivas de cada persona. Que al mismo tiempo se contextualizan, es decir toman en cuenta el lugar, el tiempo, y las demandas de generación por las cuales cada uno ha sido motivado a aprender.

La concepción de conocimiento que le interesa pensar es aquella que rescata "las diferentes idoneidades interpretativas" y que son el resultado de un trabajo arduo con el lenguaje. Y la que rescata la idea de "conocimiento público y socialmente compartido". Se podría pensar cuál es la concepción antropológica que sustenta este abordaje epistemológico, cuál es la concepción de mundo y cuáles serían los criterios de consideración de lo que denominaríamos científico o no, o filosófico o no.

Lo social deja una impronta lingüística de gran peso en la idea de conocimiento por eso va a decir que "la índole de nuestros conocimientos es lingüística por ser inexcusablemente social."

Otra idea que pone en valor es aquella que se refiere a que con el lenguaje hacemos cosas. Rescatando la función pragmática del lenguaje, "Podemos explicar la función pragmática como lo que el texto "hace" con lo que dice. Siempre estamos haciendo algo con el lenguaje: enseñando, informando, explicando, prometiendo, negando, afirmando."

La consideración sobre el lenguaje permite que pensemos acerca de la potencialidad de hacer cosas, y de que "el lenguaje es portador del conocimiento", por esto mismo es que se hace hincapié en la importancia de "trabajar con el lenguaje en la educación para favorecer" el desarrollo lingüístico de los hablantes.

Con respecto al tema de juegos de lenguaje, lo que nos interesa considerar tiene que ver con lo que Wittgenstein expresa en unos de sus parágrafos de las Investigaciones Filosóficas. En el parágrafo 23 aclara que "(…) la expresión juegos de lenguaje debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. Habla de una "(…) multiplicidad de juegos de lenguaje: Actuar en teatro, inventar una historia, cantar a coro, hacer un chiste, (…)"(Wittgenstein, 1967, pp. 37) con esto queremos mostrar cómo, centra el estudio del lenguaje en el habla, y se aboca al uso del lenguaje cotidiano. Para Wittgenstein en esta obra, lo más importante sucede en el lenguaje que usamos todos los días, en el uso, donde se muestran y acontecen los hechos de este fenómeno que es el lenguaje hablado, fenómeno que le llama primitivo, en el sentido de primigenio, donde en primer lugar tendríamos que analizar lo que está

sucediendo allí debido a que es el juego del lenguaje que se está jugando en un aquí y ahora. Entonces, no solo nos vuelca al uso del lenguaje y que hacemos con lo que decimos, sino que también plantea la contextualización y la situacionalidad de la enunciación. Además, podríamos agregar que cuando analiza en el parágrafo 7 cómo los niños y niñas aprenden el lenguaje, hace mención que sucede en uno de esos juegos del lenguaje, una de esas formas de vida que sostienen a los hablantes y sus interpretaciones, sus configuraciones de mundo. La configuración de mundo estará ligada al contexto, a la forma de vida, al constructo social y podríamos agregar al mundo compartido entre el niño-niña, las cosas del mundo y los otros, esta triangulación nos permite construir conocimientos, configuraciones operativas para los hablantes.

Como dice Antonio Porchia (2006):

"Has venido a este mundo que no entiende
nada sin palabras, casi sin palabras"

Bibliografía

- Austin, J. L. Cómo Hacer cosas con palabras, Bs. As., Paidos, 1982.
- Hadot, P. Wittgenstein y los límites del lenguaje, España, Pre-Textos, 2007.
- Wittgenstein, L. Investigaciones filosóficas, Madrid, Gredos, 1967.
- Davidson, D. Mundo, Mente y Acción, Bs. As., Paidós, 1996.
- Parret, H. Semiótica y Pragmática, Una comparación evaluativa de marcos conceptuales, Bs. As., edicial, 1983.
- Rolón, A. Entre el lenguaje y el lenguaje. Filosofía del lenguaje. San Juan, Argentina, effha, 1999.
- Rolón, A. El discurso del sujeto y el sujeto del discurso. Tesis doctoral, San Juan, Argentina,effha, 2001.
- Rolón, A. Saint-André, E. Enfoque latinoamericano contemporáneo, Filosofía, psicología, Antropología, San Juan, Argentina, effha, 2007.
- Porchia, A. Voces reunidas, 2006.

Los aportes pedagógicos y sociopolíticos de la UNESCO para democratizar el acceso al conocimiento en tiempos pandémicos

Mario Gutiérrez

Resumen

Las consecuencias políticas, educativas y sociales de los cambios acarreados por la pandemia, conllevan la necesidad de reflexionar, a la luz de los documentos "Aprender a Ser" (Faure y otros: 1973), "La Educación es un Tesoro" (Delors y otros: 1996) y "Educación y Conocimiento: Ejes de la Transformación Productiva con Equidad" (CEPAL-UNESCO, 1992), la situación de aquellos docentes que -por cuestiones generacionales- son más reacios a incorporar nuevas tecnologías para lograr una mejor calidad de enseñanza (Sirvente, 2014). Esta problemática compleja presupone la convergencia de dos aspectos/ejes: el primero, la diferenciación entre "quienes nacieron y son parte de la cultura ciber, (…) y quienes transitan (…) la red al estilo de los nómadas y, aunque mantienen algunas características que los hace comunes, su estadía no es permanente" (Rozo Sandoval, 2010: 33); el segundo, la implementación irruptiva de la tecnología en los procesos pedagógicos en tiempos pandémicos suponen la elaboración de estrategias adicionales para formar a los docentes y afrontar las demandas de los ´nativos digitales´ que están en las aulas. El desafío es, desde este nuevo enfoque, profundizar la comprensión de los aportes pedagógicos y sociopolíticos de la UNESCO, democratizando el acceso al conocimiento. Como punto de partida, el "Aprender a Hacer" destaca la centralidad de los saberes teóricos. Pero, se considera como inevitable procurarles significado y utilidad, con un hacer y con una actitud crítica: "Se trata entonces de aprender a hacer, y bien, lo que nunca se hizo (…) una escuela cuya finalidad central sea el aprendizaje de todos; una pedagogía capaz de inspirar y reunir a los profesores en torno a un proyecto coherente con objetivos claros; una didáctica inspirada en concepciones de aprendizaje más contemporáneas en el cual el objeto de conocimiento y el objeto de enseñanza finalmente se reconcilien" (Namo de Mello, 2005: 26).

Algunas perspectivas teóricas

Según Paulo Freire, la educación debe ser entendida como acto político, acto de conocimiento y acto liberador o creador. Señala el reconocido pedagogo brasileño, la paradoja que mientras en las sociedades modernas existe una sociedad que es conservadora, la enseñanza popular se presenta como una educación transformadora y creativa. Busca la creación de sujetos, es decir despertar a las personas de la posición de objetos y revelarles su propia capacidad de realizar una acción en la sociedad, así como producir cultura. Las formas tradicionales de alfabetización descontextualizan las palabras y niegan la interacción dinámica con la realidad, en tanto aborda la dimensión pensamiento-lenguaje (Freire, 1985). El educador debe basarse en la pregunta, a diferencia de la educación formal da saberes por sentados, incuestionables e inmutables, que deben ser aprendidos y repetidos. En cambio, la educación para la liberación es una educación que parte de la pregunta, que no va en una sola dirección (educador-alumno), sino que la construcción de saberes no definitivos, se realiza entre todos a través del diálogo. Como

precisa Morín (1999) la información constituye parcelas de saberes dispersos. En tanto es organización, relación y contextualización de la información, el conocimiento es sólo conocimiento. En otras palabras, la educación puede servir como un mecanismo para compensar las diferencias sociales. Cumpliendo con su función de "empoderamiento" (empowerment), es considerada como una herramienta valiosa.

(Des)construyendo contribuciones referenciales desde la UNESCO

La (des)construcción de contribuciones referenciales desde la UNESCO ayuda a democratizar el acceso al conocimiento, mediante la profundización de las reflexiones, el análisis y la comprensión de los aportes pedagógicos y sociopolíticos derivados de los documentos Delors, Faure y CEPAL UNESCO. Si (mediante un proceso autónomo) a la emancipación de la ignorancia tecnológica se le adiciona el trabajo colaborativo o la articulación de esfuerzos de diversos actores, se opera un mecanismo potenciador. Una enseñanza de calidad que genere y reoriente las acciones para lograr una equidad real -y no meramente discursiva-. Como un constructo en permanente creación y recreación, ante los cambios de la sociedad, la educación no puede permanecer indiferente. Por el contrario, debe asumir que éstos inciden en ella y viceversa. Esto supone pensarla como un "acto transformador" (Freire, 1994). Como punto de partida, el "Aprender a Hacer" destaca la centralidad de los saberes teóricos. Pero, se considera como inevitable procurarles significado y utilidad para poner en práctica los conocimientos adquiridos, con un hacer y con una actitud crítica. "Se trata entonces de aprender a hacer, y bien, lo que nunca se hizo (…) una escuela cuya finalidad central sea el aprendizaje de todos; una pedagogía capaz de inspirar y reunir a los profesores en torno a un proyecto coherente con objetivos claros; una didáctica inspirada en concepciones de aprendizaje más contemporáneas en el cual el objeto de conocimiento y el objeto de enseñanza finalmente se reconcilien" (Namo de Mello, 2005: 26). El proceso también puede considerarse como un mecanismo de espacios superpuestos en lugar de una secuencia de pasos ordenados en los que se destacan la inspiración, la creación de ideas y la implementación. Los proyectos pueden modificarse por medio de la inspiración, la creación de ideas y la implementación más de una vez a medida que el equipo refina sus ideas y explora nuevas direcciones. Esta necesidad de avanzar hacia otras formas de actuación democrática en el ámbito educativo, fuerza a romper el paradigma de la escolarización tradicional y obligan a intentar nuevas formas de enseñar. El desafío es, desde este nuevo enfoque, profundizar la comprensión de los aportes pedagógicos y sociopolíticos de la UNESCO, democratizando el acceso al conocimiento. Esto supone que los docentes y los estudiantes deben tener oportunidades semejantes de

aprendizaje, independientemente de sus diferentes habilidades y capacidades," (Gutiérrez, 2016: 13). Gimeno Sacristán (1988, 171) destaca que el propósito último de la *educación "...no es sólo trasmitir los modelos de conocimiento sino, como diría Belth, dar idea de cómo esos modelos se generan y potencian a los sujetos para que sean capaces de crear nuevos modelos de pensamiento científico".* Es necesario construir estrategias, para democratizar el acceso a la educación para aquellos que no pueden cruzar el abismo digital que les impide desempeñarse en la enseñanza virtual. Para contribuir a la disminución de la grieta ya aludida, el "Aprender a Hacer" constituye una alternativa viable, dado que configura una praxis áulica original atravesada por una impronta propia, el agrupamiento de cualidades y ejes organizados a partir de las contribuciones teóricas de la UNESCO. Las consecuencias políticas, educativas y sociales del cambio de paradigma productivo y de complejas situaciones sociales atravesadas por desigualdades económicas y culturales, conllevan la necesidad de reflexionar, a la luz de los documentos "Aprender a Ser" (Faure y otros: 1973), "La Educación es un Tesoro" (Delors y otros: 1996) y "Educación y Conocimiento: Ejes de la Transformación Productiva con Equidad" (CEPAL-UNESCO, 1992), la situación de aquellos docentes que -por cuestiones generacionales- son más reacios a incorporar nuevas tecnologías para lograr una mejor calidad de enseñanza (Sirvente, 2014). Esta problemática compleja -atravesada por los continuos cambios de paradigmas que exigen nuevas competencias personales, sociales y profesionales en el despliegue de las prácticas docentes- presupone la convergencia de dos aspectos/ejes: el primero, la diferenciación entre "quienes nacieron y son parte de la cultura ciber, con todas sus implicaciones, y quienes transitan, se desplazan y recorren la red al estilo de los nómadas y, aunque mantienen algunas características que los hace comunes, su estadía no es permanente" (Rozo Sandoval, 2010: 33); el segundo, la presión de los avances del conocimiento y la implementación irruptiva de la tecnología en los procesos pedagógicos en tiempos pandémicos suponen la elaboración de estrategias adicionales para formar a los docentes y afrontar las demandas de los ´nativos digitales´ que están en las aulas. Por lo tanto, se comprende o interpreta que la enseñanza puede ser mejorada a través de variadas estrategias y formas de mediación, bajo un contexto de experiencias educativas centradas en el estudiante, para acrecentar sus habilidades de aprendizaje. De este modo, el modelo se vincula con la promoción del sujeto político que le permita poner en marcha un conjunto de conocimientos insertarse en un ámbito social y económico complejo.

A modo de conclusiones no concluyentes

Los aportes pedagógicos y sociopolíticos de los documentos resultantes de conferencias e informes de la UNESCO promueven la puesta en juego de cualidades por parte de los docentes. Estas destrezas y habilidades se convierten en insumos estratégicos al promover la difusión de la enseñanza en establecimientos de nivel medio, universitario y superior no universitario. Ello porque el profesor transforma su conocimiento en formas que impactan didácticamente al aplicar estas herramientas en su práctica docente para disminuir la brecha digital. Los objetivos de la estrategia educativa son: Profundizar los conocimientos; Articularesfuerzos con otros mediante el uso de artes empáticas y estrategias de aprendizaje colaborativo. Tom y David Kelley destacan la importancia de la empatía como base para un diseño innovador. El diseño empático trasciende la ergonomía física para incluir la comprensión de las necesidades psicológicas y emocionales de las personas, así como la forma de actuar, el cómo piensan y el por qué y lo que es significativo para ellos. A modo de cierre, se puede destacar que los documentos Delors, Faure y CEPAL/UNESCO promueven -por parte de los docentes- la puesta en juego de un conjunto de destrezas y habilidades. Denominadas C.A.P.A.H. -Cualidades Asociadas al Principio Aprender a Hacer-, son entendidas como competencias, habilidades o destrezas tecnológicas y pedagógicas que contribuyen a la democratización de la educación, que puestas en evidencia a partir de dispositivos o metodologías de trabajo como MeDHiME, aportan para la construcción de sinergias entre profesores y estudiantes. De este modo, los docentes potencian su nivel de informatización, desarrollan su capacidad de perspectiva futura, refuerzan sus rasgos democráticos inclusivos e incrementan sus habilidades para conformar una asociación colaborativa interdisciplinaria. (Gutiérrez, 2016), ayudan a potenciar la creatividad y la flexibilidad en el diseño y adaptación de materiales educativos.

Bibliografía

- Comisión económica para américa latina y el caribe cepal-unesco Educación *y conocimiento: Eje de la transformación productiva con equidad* (2ª ed.). Santiago de Chile. Naciones Unidas,1992.
- Delors, J. "*La Educación Encierra Un Tesoro*". México. Correo de la UNESCO, 1996.
- Faure, E. "Aprender a ser: La educación del Futuro". Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional de Educación del siglo XXI, 1973. Consultado el 25 de octubre del 2011 del sitio web: unesdoc.unesco.org/images/0013/001329/132984s.pdf

- Freire, P. *"Cartas a Guinea Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica en proceso*". México.5ª edición. Siglo XXI, 1982.
- Freire, P. "*Pedagogía de la indignación*". Madrid. España. Ediciones Morata, 2001.
- Gimeno sacristán, J. "*Teoría de la enseñanza y desarrollo del currículo*". Ediciones Rei Bs. As, 1988.
- Gimeno Sacristán, J. y Perez Gomez, A. "*La enseñanza, su teoría y su práctica*". Editorial Akal Universitaria, Madrid, 1989.
- Gutiérrez, M.; Saball, L.; González, M.; Bitar, T. "*Políticas de democratización de la Educación Superior: aportes pedagógicos y sociopolíticos desde los informes de la UNESCO*". Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología, Innovación y Educación. Buenos Aires. ISBN: 978-84-7666-210-6 – Artículo 580, 2014.
- Guyot, Violeta (2000): "*Enseñanza de las ciencias*". Revista Alternativas. Año IV. N° 17. I.A.E. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de San Luis.
- Namo De Mello, G. (1994): "*Escolas eficazes: un tema revisitado*". Ministerio de Estado da Educacao e do Desporto. Secretaría de Educacao Fundamental. Brasil. UNESCO
- Namo De Mello, G. (1996): "*Autonomía de la escuela, posibilidad, límites y condiciones*", en Revista Latinoamericana de Innovaciones Educativas. Año VIII, N° 22.
- Namo De Mello, G. (2004): "*Voluntariado e educação escolar*", en VILLELA, M. (2004) "Realizando Juntos". São Paulo. Instituto Faça Parte.
- Namo De Mello, G. (2005):*"Profesores para la igualdad educacional en América Latina"*, Santiago. Chile. Revista PRELAC No 1 AMF Imprenta. Págs. 24 - 38.
- Rozo Sandoval, A. (2010): "Dimensión pedagógica de la Educación Virtual: Una reflexión pendiente". Revista "Pedagogía y Saberes". N° 32. Universidad Pedagógica Nacional. Facultad de Educación. Consultado en http://www.pedagogica.edu.co/revistas/ojs/index.php/PYS/article/viewFile/742/718.
- Sirvente, F.; Ciancio, M.; González, A. Gutiérrez, M. y otros. (2014): Proyecto 21/E919 "*Aportes de la ingeniería de Software a la Educación".* Convocatoria 2010. Transferencia a la comunidad de un producto de Investigación. Primeros pasos de docentes en la incorporación de tecnologías en la educación con MeDHiME 2.0. 2° Jornadas sobre Investigación y experiencias en Educación y Tecnología en la Universidad Nacional de San Juan.

Jugar/pensar: un diálogo entre la literatura y filosofía con niños y jóvenes

Carina Maza
Agustín Ortega
Osvaldo Nuñez

Resumen

En el marco del proyecto de investigación Tomar la palabra: ejercicios y experiencias critico-situadas para la enseñanza de la filosofía y otras disciplinas, proponemos un dialogo para indagar sobre las condiciones de posibilidad de una filosofía del acontecer, orientada a la toma de la palabra como herramienta crítica en el espacio público, que pone énfasis en el cuidado de sí y en la reflexión sobre las propias prácticas en la vida cotidiana, para habitar y habilitar espacios, de generar ejercicios y encuentros para el acontecimiento de la voz, del otro, de los otros, del nosotros, los acontecimientos en el lenguaje. En esos movimientos, los juegos con y de los lenguajes configuran instancias poéticas que a través de la repetición y la diferencia posibilitan una reapropiación del acontecimiento y del conocimiento que produce. Visitar los modos de reapropiación y pensar el acto de conocer como encuentro y experiencia entre sujetos desde lo lúdico permite poner en común los mundos compartidos y habilitar las voces en el espacio público de los lenguajes. Entre esos lenguajes, encontramos al filosófico y al literario que se intersectan con el pedagógico y entablan un dialogo en Latinoamérica en épocas de pos Covid y el debate entre La Sopa de Wuhan y El Futuro después del Covid-19. Contextualizar este texto en ese debate acrecienta el dialogo y la búsqueda de alternativas a la experiencia histórica latinoamericana, argentina y sanjuanina al prestarle atención y poner en el foco de atención los movimientos de los pensamientos
situados y con un alcance crítico-histórico que sostenga consensos y acuerdos. ¿Cuáles son las configuraciones subjetivas de los niños y jóvenes en la pandemia y en la pos-pandemia? ¿Cómo operan dichas subjetividades en la elaboración y apropiación de conocimiento? ¿La apropiación del conocimiento sigue vigente como forma de acceder al conocimiento del mundo?

Oliverio coleccionaba preguntas como quien junta figuritas.

Preguntas de toda clase.

Grandes y chicas: ¿Te gustaría saber por dónde

queda el río por el cual el último barco fenicio pasó

antes de que la civilización romana llegara a su fin?

O Bien: ¿Cómo te va?

Fáciles y difíciles como:

¿De qué color era el caballo blanco de San Martín?

O bien: ¿Cuál es la raíz cuadrada de dos millones

ochocientos cincuenta mil uno?

Interesantes y estúpidas como:

¿Por qué si la Luna es más chica, la veo más grande
que a cualquier estrella?
O bien: ¿Seré el chico más bello del mundo?
Schujer: Oliverio junta preguntas.

Me parece importante observar cómo hay una relación
In-dudable entre asombro y pregunta, riesgo y existencia.
Radicalmente, la existencia humana implica asombro, pregunta y riesgo.
Y, por todo eso implica acción, transformación.
La burocratización implica la adaptación, por lo tanto,
Con un mínimo de riesgo, con ningún asombro, sin preguntas.
Entonces, la pedagogía de la respuesta es una pedagogía de la adaptación
y no de la creatividad, no estimula el riesgo de la invención y de la reinvención.
Para mí, negar el riesgo es la mejor manera que se tiene
Para negar la propia existencia humana.
Freire: La pedagogía de la pregunta.

En esta textualidad/textualización (ponencia) vamos a entretejernos a partir de Jugar/Pensar.

Jugar…

Pensar…

¿Jugar?

¿Pensar?

En el marco del proyecto de investigación *Tomar la palabra: ejercicios y experiencias critico-situadas para la enseñanza de la filosofía y otras disciplinas* y del Proyecto de Extensión *Encuentros situados entre Filosofía y Literatura con niños y jóvenes*, proponemos un dialogo para indagar sobre las condiciones de posibilidad de una filosofía del acontecer, orientada a la toma de la palabra como herramienta crítica en el espacio público, que pone énfasis en el cuidado de sí y en la reflexión sobre las propias prácticas en la vida cotidiana, para habitar y habilitar espacios, de generar ejercicios y encuentros para el acontecimiento de la voz, del otro, de los otros, del nosotros, los acontecimientos en el lenguaje.

En ese diálogo que ocurre, que acude, que acaece – en está ocasión de la Jornada- deseamos compartir mundos –resonancias de la filosofía del lenguaje- a través del juego como pensamiento y del pensamiento como juego ya que actúan como una hendidura entre "el asombro y la pregunta" "el riesgo y la existencia" que cuestionan la "castración de la creatividad" (Freire) y nos permitan encontrar otras posibilidades.

Para ello, imaginamos al pensamiento, a los pensamientos en movimiento. En esos movimientos, los juegos con y de los lenguajes configuran instancias poéticas que a través de la repetición y la diferencia posibilitan habitar el acontecimiento y el conocimiento que produce.

Al respecto, Pérez en *Experiencias del pensamiento* propone:

> Una vez que estamos allí, juntos en el encuentro, experimentamos movimientos en distintas coordenadas o dimensiones que extienden nuestras relaciones en un amplio espectro.

"Estar allí" y "ampliar las experiencias" suponen dos ejercicios que nos ponen en movimientos no lineales a los cuales llamamos, siguiendo a Pérez quien lee y dialoga con Bárcena, Larrosa, Skliar y Foucault:

- **Primer movimiento: La presentación**

El acto de presentarnos, presentarse representa, tal vez, un permitirse participar, procurarse el permiso de integrarse, de darse a conocer. Con este acto de habla instalamos con los otros de cuidado, de respeto y de valoración en este mundo compartido en el que construiremos algo.

- **Segundo Movimiento: La interrupción**

Si no interrumpimos en la misma lengua, el uso normal de la lengua, solo entendemos lo que ya se adapta a nuestros esquemas previos de comprensión.

- **Tercer Movimiento: Darnos a leer y darnos a mirar.**

Planteamos un extrañamiento de la obviedad. Dar a leer exige devolverles a las palabras esa ilegalidad que les es propia y que han perdido al insertarse demasiado cómodamente en nuestro sentido común. Darnos a mirar con una mirada que, cuidando de lo que ve, al mismo tiempo que mira también narra y ofrece un testimonio.

- **Cuarto Momento: Darnos a pensar y escucharnos**.

Al proceder de esta manera, darnos a pensar de otro modo, lo que aún no hemos pensado, lo que creemos haber escuchado para problematizar lo evidente y convertir en desconocido lo demasiado conocido.

- **Quinto Momento: un gesto filosófico, un gesto poético**.

Un gesto filosófico si entendemos que la filosofía es abrir la distancia entre el saber y el pensar, esa distancia que sólo se abre cundo lo que ya sabemos se nos da como lo que hay que pensar.

Ese gesto que pone en valor el "instante" y el "entre" como coordenadas constitutivas de una filosofía abierta, para una filosofía abierta, del aquí y del ahora.

Con estos movimientos buscamos problematizar el concepto de aprendizaje en ámbitos formales y no formales de educación. Para ello tomamos la propuesta de Valerio López en *Del ocio al estudio: el cultivo y la transmisión de un arte*.

Para este autor, quien abre la significancia de aprender y en su etimología encuentra que remite a captura o apropiación. Con esta relectura dialoga con Rancière quien en 1980 escribió el artículo *Escuela, producción e igualdad* en el cual denuncia las reformas neoliberales en educación con el slogan "Aprender a emprender". Además, transparenta la lógica adquisitiva con la que actúa.

Ante esa denuncia, plantea recuperar en el ámbito educativo la posibilidad del ocio. Al respecto sostiene:

> Transformar al ocio en estudio y pensar los dispositivos que permiten sostener al ocio en cuanto tal, sin ceder a la tentación de transformarlo en trabajo o en entretenimiento.
>
> ¿Pero por qué resulta tan difícil habitar el ocio como tal?.
>
> (López: 2020: 144)

Esa propuesta supone una interpelación hacia los modos de pensar y de vivir en nuestra actualidad atravesada por el pos-covid y la reconfiguración de nuestras subjetividades, tanto de los adultos como de los adolescentes-jóvenes y de las infancias. ¿Cuáles son los dispositivos que permiten sostener el ocio?

También permite recuperar el orden de las posibilidades en los que el ocio transita.

> Nos hemos empeñado en pensar que nuestra infelicidad obedece a la imposibilidad de generar y poseer los bienes necesarios para una subsistencia tranquila. Esto es en parte cierto, dado que sin los recursos mínimos necesarios la vida se vuelve humillante y desdichada. Sin embargo, como seres humanos, nuestra vida no pertenece apenas al ámbito de la necesidad, sino también al de la posibilidad, es decir, al de los deseos, los recuerdos, las ilusiones. Si el ocio es tan difícil de sostener es, precisamente, porque nos confronta con esta dimensión de la posibilidad. (López: 2020, 124)

La lógica de la subsistencia sustrae la posibilidad al establecerse en la demanda, encontrarnos con la posibilidad nos invita a leer y escuchar el cuento Oliverio junta preguntas de Silvia Schujer. Este texto que corresponde al Prólogo se leyó en la jornada.

Una interrupción en el discurrir:

Oliverio coleccionaba preguntas como quien junta figuritas.
Preguntas de toda clase.
Grandes y chicas: ¿Te gustaría saber por dónde
queda el río por el cual el último barco fenicio pasó
antes de que la civilización romana llegara a su fin?
O Bien: ¿Cómo te va?
Fáciles y difíciles como:
¿De qué color era el caballo blanco de San Martín?
O bien: ¿Cuál es la raíz cuadrada de dos millones
ochocientos cincuenta mil uno?
Interesantes y estúpidas como:
¿Por qué si la Luna es más chica, la veo más grande
que a cualquier estrella?
O bien: ¿Seré el chico más bello del mundo?
Schujer: Oliverio junta preguntas.

Una interpretación: ¿para qué nos preguntamos y preguntamos en esta jornada en la que se comparten proyectos de investigación?

Podríamos pensar la jornada como un tiempo libre y también a esta ponencia, una especie de intemperie donde nos damos a conocer.

> El tiempo libre, para serlo realmente, debe presentarse como un tiempo abierto, es decir, un tiempo de posibilidad. Tener tiempo libre implica haber cortado con las amarras con todo lo que nos obliga y obliga al mundo a andar de una determinada forma. En él nada es obligatorio, nada es necesario. De ahí que en las horas de ocio nos confrontemos con la posibilidad de que las cosas sucedan de una manera u otra, o de que nada suceda en absoluto. Esta ausencia de necesidad conlleva también una cierta intemperie, dado que esta extrema disponibilidad nos deja sin el amparo de una causa necesaria que dirija los acontecimientos del mundo o direccione nuestra vida. (López: 2020, 124)

De allí que el problema del ocio es ontológico y no epistemológico. Trata de un problema de nuestra relación con el mundo y no de lo que sabemos de él. ¿Qué acontece? ¿Cómo acontece?

Para concluir, incluimos nuestro problema en el debate entre *La Sopa de Wuhan y El Futuro después del Covid-19*. Ambos textos publicados gratuitamente y en formato pdf reúnen una serie de artículos que discutieron las implicancias de la pandemia. ¿Será que pensar las configuraciones subjetivas en Latinoamérica, en Argentina, en San Juan supone encontrar sentidos a la educación pública donde el ocio sea estudio?

Bibliografía

- Bárcena, Fernando; López, Maximiliano; Larrosa, Jorge Comp. El elogio del estudio. Barcelona, Bs. As. Miño y Dávila,2020.
- Bárcena, Fernando. El delirio de las palabras. Herder, 2004.
- Foucault, Michele. Microfísica del poder. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1979.
- Foucault, M. "Verdad y poder", en: Microfísica del poder. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1979.
- Foucault, M. El sujeto y el poder. Bogotá: Carpe Diem Ediciones, 1991.
- Foucault, M. El orden del discurso. Buenos Aires: Tusquets Editores, 1992.
- Larrosa, Jorge. Entre lenguas. Laertes, 2003.
- Skliar, Carlos. Lo dicho, lo escrito, lo ignorado. Miño y Dávila, 2011.
- Schujer, Silvia. Oliverio junta preguntas. Bs. As. Sudamericana, 2003.
- Pérez, Marina. Experiencias de pensamiento. Inédito, 2019.

Educación Sexual Integral. La categoría "cuerpo" en las prácticas escolares del nivel primario en la provincia de San Juan

Natalia Celina Montaña Naveda (Becaria CICITCA)

Resumen

El presente proyecto de investigación, vinculado con "Tomar la palabra: ejercicios y experiencias critico-situadas para la enseñanza de la filosofía y otras disciplinas", proyecto de investigación aprobado por Resolución181/19 CD-FFHA, pretende analizar la categoría de "cuerpo" y los distintos modos de vivirlo en el aula, desde los contenidos de cada disciplina y en todas sus dimensiones, como así también desde el abordaje de dicha categoría en los lineamientos curriculares de Educación Sexual Integral para el nivel primario del sistema educativo en la provincia de San Juan.

Se persiguen como objetivos el análisis de la categoría corporalidad, específicamente en las prácticas escolares de una escuela del nivel primario ubicada en la capital de la provincia, ligado a los distintos modos de relacionarse con el cuerpo en el aula, en donde la existencia de la categoría a analizar, condiciona y favorece la construcción de la autonomía, la valoración, la toma de decisiones conscientes y reflexivas, y el respeto por la diversidad y la protección de la salud, desde la primera infancia, abriendo espacios a nuevos sentidos de prácticas, y de reflexión y autorreflexión, sobre el propio cuerpo y el cuerpo de los/as otros/as. Evidenciando esta posible presencia o ausencia como un aspecto dentro cada campo disciplinar, en el curriculum y desde las prácticas pedagógicas, con la identificación de un posicionamiento o posicionamientos discursivos en la trama educativa y su interrelación constante.

Entendiendo así al cuerpo desde lo que se plantea en la ley Nº26.150/06, como una dimensión importante de la identidad tanto personal como colectiva, lo que implica considerar la influencia del contexto histórico, la cultura, la condición social, la forma de cuidarlo y de valorarlo, así como también las concepciones sobre el sexo y el género que prevalecen en nuestra sociedad.

La presente ponencia, corresponde a un extracto del proyecto de investigación en curso titulado "Educación Sexual Integral. La categoría "cuerpo" en las prácticas escolares del nivel primario en la provincia de San Juan". Presentada en las "III Jornadas de Divulgación de proyectos de investigación en Filosofía", llevadas a cabo los días 26, 27 y 28 de mayo de 2022, en la sala de audio y video de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes.

Para este proyecto, se considera pertinente entender al "cuerpo" desde lo que proponen Mauss, (1971); Picard, (1986); Goffman, (1986):

Esto implica aceptar que toda intervención corporal está mediada por el lenguaje, la cultura y el poder. Existir significa moverse en un espacio y tiempo, transformar el entorno gracias a una suma de gestos eficaces, clasificar y atribuir un valor a las actividades perceptivas, dirigir a los demás la palabra, pero también realizar gestos y movimientos a partir de un conjunto de rituales corporales cuya significación sólo tiene sentido en relación con el conjunto de los datos de la

simbólica propia del grupo y del contexto social de pertenencia. En consecuencia, no existe nada natural en un movimiento, una postura, un gesto, un desplazamiento, una mirada o una sensación. Ni la biología ni la fisiología determinan los comportamientos corporales. Son las lógicas sociales, culturales y familiares, en el marco de singulares tramas institucionales, las que modelan el cuerpo, lo atraviesan y definen un repertorio particular de actividades perceptivas, expresiones de sentimientos y emociones, ritos de interacción corporal, juegos de apariencia y de seducción, técnicas corporales, universos morales específicos, reglas de etiqueta y vestido, técnicas de mantenimiento del cuerpo, usos corporales, inscripciones corporales, inconductas corporales, formas de entrenamiento físico, intercambios de miradas, modos de configurar el rostro, relaciones con el placer, el deseo, el dolor, la enfermedad, el sufrimiento o la estima.

Desde los marcos legales, se tendrá en cuenta para el desarrollo del proyecto, al "cuerpo y a la corporalidad" como tal entendido desde el Programa Nacional de Educación Sexual Integral, Ley N° 26.150 (2006), y sus correspondientes anexos aprobados posteriores a la sanción, que complementan y brindan herramientas teórico-prácticas para su implementación de manera transversal a todos los niveles del sistema educativo.

En virtud de lo expuesto ¿De qué manera se analiza el concepto de "cuerpo" en un espacio situado? ¿Cómo se puede poner en tensión y problematizar la idea de "cuerpos en el aula"?

Partiendo de la idea que postula Graciela Morgade (2011)*, "Toda educación es sexual";* Se parte de la concepción de la sexualidad:

Como constitutiva de la condición humana, ya que se manifiesta desde el primer vínculo con ese "otro" que posibilita que lo humano se haga presente. La sexualidad debe pensarse como un proceso de subjetivación cuyo entramado es complejo e intrincado y difiere a todas las dimensiones del ser humano, así las diversas formas en las que esta puede manifestarse y definirse. La sexualidad no sólo es una cuestión personal, es también un asunto político-social que se va desarrollando a lo largo de toda la vida en todos los seres humanos y de muchas formas. Esta idea nos lleva a pensar en la sexualidad humana como un dispositivo histórico -acordando con Michael Foucault (1992)- ya que, como tal, se constituye en la red que sostiene discursos producidos por instituciones y organizaciones de todo tipo. Discursos que se sustentan en leyes y enunciados que conforman y dan forma, que pronuncian y dejan de pronunciar-se, y que sostienen regímenes de verdad.

Así también, Michael Foucault sostiene que la sexualidad no debe pensarse como un tipo de hecho natural que el poder trata de mantener controlado, ni como un dominio oscuro que el

conocimiento trata de descubrir gradualmente, sino más bien, es el nombre que se le puede dar a un constructo histórico. Para él, la sexualidad era la relación de elementos, una serie de prácticas y actividades que producen significados, un aparato social que tenía una historia, con raíces complejas en el pasado precristiano y cristiano pero que logra una unidad conceptual moderna, con efectos diversos, sólo en el mundo moderno. Considera que el resultado más importante de este enfoque histórico de la sexualidad que abre todo el campo al análisis y a la evaluación crítica; es ahora entonces posible relacionar la sexualidad con otros fenómenos sociales.

Así es que, pensar en la sexualidad como resultado de prácticas sociales, conduce al interés de focalizar el análisis de éstas en el ámbito educativo y su implicancia, o no, en la o las maneras de enseñar o configurar la sexualidad.

En consonancia con esto, revisando lo que se plantea para la Educación Sexual en Argentina desde los marcos legales, la Ley N.° 26.150, sancionada en octubre de 2006, estableció que todos/as los/as estudiantes del país tienen derecho a recibir Educación Sexual Integral (ESI) en los establecimientos educativos a los que concurren, sean estos públicos de gestión estatal o privada, de las jurisdicciones nacional, provincial, de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires o municipal. Dos años más tarde, el Consejo Federal de Educación (CFE) aprobó la Resolución 45/08, que establece los Lineamientos curriculares de la ESI. Dicha norma despliega los contenidos que se deben enseñar en todas las escuelas del país, desde el Nivel Inicial hasta la Formación Docente.

En 2016, se aprobó el Plan Estratégico Nacional “Argentina Enseña y Aprende”, creado por resolución del CFE N.° 285/16, que presentó los ejes y objetivos prioritarios de la política educativa federal para el período 2016-2021, en el marco de la Ley de Educación Nacional N.° 26.206, que incluye la implementación de la ESI en todos los niveles y modalidades.

Además, con la finalidad de fortalecer la implementación de la ESI, el CFE aprobó una nueva Resolución, la N.° 340/18. Dicha norma deja establecidas algunas prioridades, las cuales indican que, asumir la educación sexual desde una perspectiva integral demanda promover aprendizajes desde el punto de vista cognitivo, pero también en el plano afectivo y en las prácticas concretas vinculadas a la vida en sociedad. Además, la concepción de integralidad remite a que no solo debe transmitirse información pertinente y actualizada sobre sexualidad, sino que debe promoverse una capacidad crítica de esa información, para un ejercicio consciente, autónomo y responsable de esta.

La integralidad de la ESI se plasma en los NAP (Res. N.° 340/18) que se expresan tomando como base la articulación de los siguientes cinco ejes conceptuales: Ejercer nuestros derechos,

garantizar la equidad de género, respetar la diversidad, valorar la afectividad y cuidar el cuerpo y la salud.

Estos ejes constituyen la estructura básica que propone el Programa Nacional de ESI para el abordaje de la educación sexual con un enfoque integral.

Para focalizar en el eje denominado “cuidar el cuerpo y la salud”, para el nivel primario del sistema educativo, resulta indispensable revisar lo que se plantea para el mismo desde los NAP. Para lo cual se considera que, lo más importante para empezar a pensar el cuerpo es que no está vinculado solo con la dimensión biológica, sino que también está constituido por los significados y valoraciones que se le otorgan en cada sociedad y en cada momento histórico. De esta forma, las concepciones sobre qué es, cómo vivimos el cuerpo y cómo cuidamos nuestra salud van cambiando.

El cuerpo es una dimensión importante de nuestra identidad (personal y colectiva), por eso cuando reflexionamos sobre él, debemos considerar la influencia del contexto histórico, la cultura, la condición social, la forma de cuidarlo y de valorarlo, así como también las concepciones sobre el sexo y el género que prevalecen en nuestra sociedad.

Desde la perspectiva de la ESI, devenir sujetos sexuados no es solo un dato inicial biológico ni individual psicológico, sino un proceso a lo largo de una historia personal, social, cultural y política, a partir de la cual el cuerpo se constituye como parte fundamental de la identidad de las personas. En este sentido, adquiere particular relevancia el fortalecimiento de la autoestima y la autonomía, para que niñas/os y jóvenes puedan tomar decisiones sobre la salud, en general, y la salud sexual y reproductiva, en particular, que les permitan vivir una sexualidad sin ningún tipo de coacción, violencia, discriminación, enfermedad o dolencia.

Cuando nos referimos al cuidado del cuerpo desde la ESI, abarcamos una multiplicidad de temas relacionados con el ejercicio de los derechos: el conocimiento y el respeto del propio cuerpo y el respeto por el cuerpo de la otra y del otro; el reconocimiento de la propia intimidad y la de las/os otras/os; el ejercicio placentero y responsable de la sexualidad; la expresión de las emociones y la afectividad a través del cuerpo; la promoción de buenos tratos; la construcción de la autonomía; la reflexión sobre el modo en que las construcciones de género condicionan la percepción y valoración del cuerpo y sus vínculos; la toma de decisiones conscientes y reflexivas sobre el propio cuerpo; y el respeto por la diversidad y la protección de la salud, entre otras cuestiones.

Específicamente en el nivel primario, pensar en lineamientos curriculares, producto de políticas públicas educativas, que contemplen el cuerpo como tal y sus dimensiones, nos detiene a reflexionar sobre la ausencia de éste en la escuela históricamente. La mayoría de los actores de la trama educativa han insistido en la poca o nula atención a la educación del cuerpo en las infancias. Entre las razones para justificar dicha afirmación, se ha señalado la fuerte impronta racionalista y enciclopedista que se ha esparcido por la educación escolar tanto de los niños como de las niñas. Así también, un disciplinamiento corporal, focalizado en las posturas, los movimientos, la higiene, la moral y los gestos rígidos o en los uniformes escolares, moldeadores también de los cuerpos dentro de las instituciones educativas.

Frente a esto, los contenidos que se plantean desde la Educación Sexual Integral para el nivel primario, proponen nuevos escenarios y brindan herramientas, a docentes, instituciones, familias, y estudiantes, para que el cuerpo sea resignificado, junto con las sensaciones, emociones, el cuidado del mismo, la sexualidad, el placer, el deseo, y así también, resignificar la violencia simbólica, psicológica y física, y que se conviertan en desafíos pedagógicos para los equipos docentes, pregonando de nuevos sentidos y significaciones a las corporalidades que antiguamente ha sido sistemáticamente silenciadas, omitidas, sometidas y excluidas.

Al tratarse de un proyecto de investigación en curso, se encuentra en la fase de realización de instrumentos de recolección de datos, los cuales serán utilizados en las intervenciones que se realizarán posteriormente según cronograma, en una escuela de nivel primario ubicada en la capital de la provincia de San Juan. Dentro de las mismas, se ubican las entrevistas y análisis de planificaciones y documentos de información institucionales.

Bibliografía

- Academia Nacional de Educación. (2019). *Declaración sobre la Educación Sexual Integral*. Disponible en:http://www.acaedu.edu.ar/index.php/declaraciones/283-02-2019-declaracion-de-la-academia-nacional-de-educacion-sobre-la-educacion-sexual-integral
- Ariza, L. (2018). *"Más acá o más allá de la diferencia sexual. Para una epistemología feminista alternativa a través de Elizabeth Grosz y Myra Hird.". Descentrada.* Vol. 2. No 2. 2018.
- Butler, Judith (2002) *Cuerpos que importan*. Ed. Paidós, Barcelona.
- Butler, Judith (2004) *Deshacer el género*. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- De Irala, J., Osorio, A., Beltramo, C., Carlos, S., y López del Burgo, C. (2015). *La política de la «Educación Sexual Integral». Pamplona.* Disponible en: http://www.unav.edu/documents/2832169/8e744102-720d-42e5-b82c-80fc99022f0a

- Diseño Curricular Jurisdiccional (2016). *Ejes transversales. Educar para valorar la vida*. Ministerio de Educación. San Juan.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos Sexuados.* Barcelona: Melusina. Cap. 2 y 3.
- Faur, E. (2017). *Mujeres y varones en la Argentina de hoy; géneros en movimiento*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Faur, Eleonor (en prensa) *El derecho a la Educación Sexual Integral en Argentina. Aprendizajes de una experiencia exitosa.* Buenos Aires, UNFPA.
- Faur, E., Gogna, M. y Binstock G. (2015). *La educación sexual integral en la Argentina. Balances y desafíos de la implementación de la ley.* Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.
- Filmus, Daniel (1997*) La Descentralización Educativa en Argentina: elementos para el análisis de un proceso abierto.* Ponencia presentada en el Coloquio Regional sobre Descentralización de la Educación, CLAD, Costa Rica
- Foucault M. (1992) *Microfísica del poder*. Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (1978) (2002). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber.* Buenos Aires: Siglo XXI. Cap. II y IV.
- Foucault, M. [1975] (2000). *Los anormales.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Clase del 22 de enero de 1975; Clase del 12 de marzo de 1975.
- Ley N°26. 150.Programa Nacional de Educación Sexual Integral. Sancionada en el año 2006. Disponible en: http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/120000-124999/121222/norma.htm
- La Ley Nacional de Educación Nº 26.206. Disponible en: https://www.argentina.gob.ar/educacion/validez-titulos/glosario/ley26206#:~:text=La%20Ley%20N%C2%B0%2026.206,y%20de%20acuerdo%20con%20los
- Ley Provincial de Educación N° 1.327 H (2015). Disponible en: https://diputadossanjuan.gob.ar/leyes-sancionadas/item/5806-ley-n-1327-h
- Ley de adhesión N° 1.819-H. (2018). Disponible en: https://e-legis-ar.msal.gov.ar/htdocs/legisalud/migration/html/32306.html
- Lineamientos curriculares para la Educación Sexual Integral.Aprobados en 2008 por el Consejo Federal de Educación. Resolución N°45/08. Disponible en:https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/lineamientos_0.pdf
- Morgade Graciela (2011) *Toda educación es sexual: Hacia una educación sexuada justa*. La Crujía Ediciones.
- Morgade Graciela (2006) *Educación en la sexualidad desde el enfoque de género. Una antigua deuda de la escuela*. Novedades educativas. N° 184.
- Morgade Graciela (2016) E*ducación Sexual Integral con perspectiva de género. La lupa de la ESI en el aula Rosario*. Homo Sapiens Edicaciones. 2016.
- Morgade, Graciela (2007) *Burocracia educativa, trabajo docente y género: supervisoras que conducen 'poniendo el cuerpo'.* Educacao e Sociedade. Revista de Ciencia da Educacao. Campinas: CEDES.
- Mgt. Pablo Scharagrodsky (2007) *Pedagogía. El cuerpo en la escuela.* Explora las ciencias del mundo contemporáneo. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. Argentina.
- Pievi, N. y Bravin, C. (2009). *Documento metodológico orientador de la investigación educativa.* Bs. As.: Ministerio de Educación de la Nación INFoD.

- Referentes Escolares de ESI Educación Primaria / Maria Rollano. (2021). Ministerio de Educación de la Nación. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- SI SAN JUAN. Servicio Informativo Gobierno de San Juan. (26 de febrero de 2019) *En 14 escuelas se implementa la asignatura Educación Sexual Integral.* Ministerio de Educación de la provincia de San Juan. https://sisanjuan.gob.ar/educacion/2019-02-26/13167-en-14-escuelas-se-implementa-la-asignatura-educacion-sexual-integral
- Weeks Jeffrey (1998) *Sexualidad. Capítulo II. La invención de la sexualidad*. Paidós – PUEG/UNAM. México D.F.

INTERVENCIONES ESTÉTICO-POLÍTICAS EN EL MUSEO

DIRECCIÓN: DR. JULIO PAEZ

CODIRECCIÓN: LIC. MIRIAM LUCERO

Proyecto: Intervenciones estético-políticas en el Museo.
Dirección: Dr. Julio Paez.
Codirección: Lic. Miriam Lucero.

"Intervenciones estético-políticas en el Museo" nace producto de tres exigencias. Una teórico-interpretativa, devenida de dos Proyectos de investigación anteriores (CICITCA), centradas en la actualización estético-política de la colección y del coleccionista privado, sin superar la teoría. Otra epistemológica que supone la necesaria unión entre Filosofía y Vida cotidiana, derivada de los planteamientos benjaminianos. Y, por último, una social que implica mostrar los resultados con fines pedagógicos, culturales y políticos, exigencia manifestada por las autoridades del Museo Histórico Provincial Agustín Gnecco. Todas ellas se traducen en el siguiente problema de investigación: ¿cómo hacer posible una actualización estético política en la praxis? Para resolverlo el proyecto se propone dirigir la reflexión hacia el "objeto concreto", el objeto coleccionado del museo, pero de una forma renovada, con el fin de producir en él actualizaciones estético-políticas. Con ello, se seguiría considerando al objeto histórico como alegórico, pero sin cerrarlo en lo simbólico; es decir, se considera que a partir de la alegoricidad del objeto histórico se pueden construir, a través de la producción de significados (acción política) de distintas perspectivas teóricas, otros tipos de objetos que dejen de ser históricos. Se trataría entonces de pensar objetos estéticos que traduzcan ese potencial político y hagan posible aquella unión tan anhelada con la práctica. Como consecuencia de lo anterior se espera culminar con una propuesta Museográfica que plantee diferentes objetos que incentiven políticamente nuevos procesos de subjetivación, a través de la reflexión sobre el mismo objeto o sobre el espectador; sin dejar de destacar al objeto histórico. De esta manera, se espera cumplir, desde una perspectiva interdisciplinaria: Literatura, Arte, Historia, Museología y Filosofía (Filosofía de la Historia, Filosofía del Arte, Estética y Hermenéutica) el objetivo de actualizar la discusión estético-política en la práctica museística y resolver las tres exigencias arriba mencionadas.

La muestra del objeto histórico como político

Julio Alejandro Paez

Resumen

Esta propuesta se enmarca en una posición filosófica crítica, tal como fue concebido el Proyecto: Intervenciones políticas en el museo; por ello, aborda uno de sus principales problemas: ¿cómo hacer posible una actualización estético-política en la praxis? La solución que aquí esbozaremos se basa en una 'idea de muestra', la cual intentará poner en cuestión el orden natural del espacio-tiempo para construir alegóricamente una nueva experiencia, elevando al objeto seleccionado a un lugar que no tiene en la cadena de lo sensible, proponiendo nuevos modos de hacer, ser y decir y, creando nuevas maneras de subjetivación, nuevos mundos posibles, nuevas formas de habitar lo real. En tal sentido, por un lado, valoramos los aportes de la estética relacional que podría ser considerada como una forma alegórica que postularía una recepción política, un acercamiento al objeto histórico, desde otra perspectiva, desde utopías de proximidad. Y, por otro lado, ponderamos una reflexión sobre el objeto, en tanto cumple una función dentro del sistema de consumo cotidiano, poniendo atención en el elemento disruptivo del objeto histórico. Con ello, la exposición se constituiría en un espacio-tiempo de comunicación desde el cual se experimentarían nuevas formas pasibles de modificar la vida cotidiana y la vida de aquéllos que nos rodean, a partir de las relaciones que tenemos con los objetos

Esta propuesta se enmarca en una posición filosófica crítica, tal como fue concebido el Proyecto: Intervenciones políticas en el museo; por ello, aborda uno de sus principales problemas: *¿cómo hacer posible una actualización estético-política en la praxis?*, dado que ya habíamos abordado, con anterioridad, esta temática teóricamente, a partir del estudio del concepto de alegoría y de pensar una colección particular desde el mencionado concepto y desde la noción de símbolo; ahora esperamos explorar sus posibilidades en la práctica.

Para ello, proponemos trabajar concretamente con el 'objeto', con el 'objeto histórico' o con el 'objeto de colección'; así, dirigiendo la reflexión hacia el 'objeto concreto' esperamos producir en él, o a partir de él, la mencionada actualización estético-política. Se anhela que el resultado mediato se concrete en una propuesta Museográfica, centrada principalmente en una muestra o exposición.

Hay que pensar que no toda idea de muestra puede responder al objetivo que perseguimos; sin embargo, me gustaría que exploremos la propuesta de la 'estética relacional' de Nicolás Bourriaud. Esta se define como una 'teoría de la forma', no del arte, forma abstraída de algunas

producciones artísticas contemporáneas[1] que tienen como eje la 'intersubjetividad'. Así, para este autor, cito: *"La esencia de la práctica artística residiría en la invención de relaciones entre sujetos; cada obra de arte en particular sería la propuesta para habitar un mundo en común y el trabajo de cada artista, un haz de relaciones con el mundo, que generaría a su vez otras relaciones, y así sucesivamente hasta el infinito"* (p. 23).

Esta forma artística tiene sus antecedentes en algunas prácticas artísticas de los años 60 y 70, que se preocupaban principalmente por desplazar los límites del arte; a diferencia de éstas, la forma relacional pone el acento en problematizar las relaciones externas, en la resistencia y perturbación de la 'sociedad capitalista', devenida en 'sociedad del espectáculo', término éste acuñado por Guy Debord en 1967, cito: "sociedad en la cual las relaciones humanas ya no son "vividas directamente" sino que se distancian en su representación "espectacular"" (Bourriaud, p. 8). Es decir, que la forma relacional cuestiona una sociedad que en principio descubre al individuo como consumidor de objetos y luego de sí mismo; sociedad de espacios controlados, comercializados, sociedad consumidora y articuladora del tiempo y del espacio.

En cuanto a la línea política, que sigue la forma relacional, no es otra que la esbozada, hace ya bastante tiempo, por algunos pensadores políticos del del siglo XVIII con su búsqueda de una sociedad mejor, axioma seguido en el siglo XIX por Marx o Proudhon, y refrendado en el siglo XX por las vanguardias artísticas, con sus luchas contra el autoritarismo o el utilitarismo que buscaban someter a los individuos.

Aquéllas viejas luchas se siguen librando, lucha por una sociedad mejor, lucha contra el autoritarismo o utilitarismo; sin embargo, el escenario ahora es distinto, ya no aparecen en el horizonte las versiones idealistas y teleológicas que sustentaban esos axiomas.

En tal sentido, la propuesta de esta forma artística rechaza la idea de utopía realizable en un mundo futuro, para plantear 'utopías de proximidad', cambios en el aquí y en el ahora, esto en sintonía con la propuesta política benjaminiana del tiempo ahora, el *jetzeit*, como el momento revolucionario de la llegada del mesías. Este supuesto político, materialista, de la forma relacional, es reforzado por la alusión realizada por el autor de Althusser cuando éste aboga por un 'materialismo del encuentro' en un mundo sin origen, sentido o razón, cito: *"Althusser decía que siempre se toma el tren del mundo en marcha"* (Bourriaud, p. 12); en tal sentido, no se puede negar

[1] Producciones artísticas como las de Rikrit Tiravanija, Philippe Parreno, Vanessa Beecroft, Maurizio Cattelan, Jes Brinch y Henrik Plenge Jacobsen, Christine Hill, Carsten Höller, Noritoshi Hirakawa, Pierre Hygue, producciones que responden a nociones interactivas, sociales y relacionales.

la importancia que tienen las relaciones humanas para la concepción del hombre, aquéllas, el tren de las intersubjetividades, definirían al mismo hombre. Esta relevancia también es señalada por Guattarí, cuando explora la formación de la subjetividad y los procesos contrarios a la misma, en la desnaturalización y desterritorialización del campo de la producción y de la economía global de intercambios. Además de la alteración del concepto de utopía, Bourriaud también rescata de Marx otro concepto para explorar la idea de 'utopía de proximidad', en particular habla de 'intersticio social' que era definido como, cito, *"comunidades de intercambio que escapaban al cuadro económico capitalista por no responder a la ley de la ganancia: trueque, ventas a pérdida, producciones autárquicas, etc."* (p. 15). Ahora en la forma relacional ése 'intersticio social' es tomado como, cito: *"un espacio para las relaciones humanas que sugiere posibilidades de intercambio distintas de las vigentes en el sistema"* (p. 16).

En conclusión, podemos inferir que el sujeto-objeto revolucionario propuesto por esta forma relacional será el de la 'intersubjetividad', que en su versión contrarrevolucionaria es moldeada por el sistema capitalista, devenido en sociedad del espectáculo. Ahora bien, si la propuesta es desmontar las relaciones humanas de la lógica capitalista, hay que entender que esas relaciones no se dan en estado puro, en ellas media un sistema cultural, una segunda naturaleza, formada por distintas clases de objetos, que en la sociedad capitalista son develados como objetos de consumo. Por ello, es preciso entender esta configuración histórica objetiva para poder completar los aportes de una propuesta relacional que apueste a construir las 'utopías de proximidad', 'del encuentro', las 'subjetividades desterritorializadas', el 'intersticio social', a partir de un desocultar objetivo diferente.

Para tal propósito, se pueden tomar los aportes que realiza Baudrillard (1969) sobre los objetos. Este autor comienza distinguiendo dos planos del objeto, uno esencial y otro inesencial, el primero refiere al plano tecnológico del objeto que en muchas ocasiones nos resulta desconocido; el segundo plano tiene que ver con las necesidades y las prácticas, plano referido a lo psicológico y sociológico. Para este pensador, para dar cuenta del sistema cotidiano de los objetos no basta con el análisis tecnológico, es necesario, cito: *"poner el acento en 'los procesos', a partir de los cuales las personas se relacionan con los objetos, y en 'los resultados' de esas relaciones, en materia de conductas y relaciones humanas"* (p. 3). Por tanto, estos procesos irracionales de las necesidades, estos significados secundarios del objeto, sistema práctico incoherente, son los que cobran relevancia y producen interferencia de las prácticas en el sistema. Tanta es su importancia que, en el sistema capitalista, el objeto industrial no deja al azar la incoherencia de la demanda, por tanto,

ése sistema tiene el potencial de moldear las prácticas intersubjetivas, los procesos de subjetivación, como los de personalización.

Esto es posible gracias a que el objeto de la sociedad contemporánea ha devenido en funcional dentro de un sistema calculado de antemano, un sistema funcional que ha liberado al objeto de la función que tenía de antaño en el entorno tradicional. Por ejemplo, los muebles de este entorno cumplían con la misión de, cito: *"personificar las relaciones humanas, poblar el espacio que comparten y poseer un alma, la dimensión real en la que viven está cautiva la dimensión moral a la cual deben significar"* (p. 14). Expresan un orden patriarcal de tradición y autoridad, hay destino en cada habitación para las funciones familiares, tienen un valor afectivo, cierran el espacio tradicional en lo privado de la familia.

Ahora, cuando se alteran las relaciones del individuo con la familia y la sociedad, también los muebles cambian. El objeto es liberado de su función (religiosa, moral, familiar), hay mayor libertad para su organización; así, los objetos que antes referían a la familia ahora lo hacen a la sociedad global. Las paredes de lo privado fueron derrumbadas y el hombre contemporáneo deviene en utilizador de los fragmentos de ese derrumbe, cito: *"el comedor burgués estaba estructurado, pero era una estructura cerrada. El ambiente funcional es más abierto, más libre, pero está desestructurado, fragmentado en sus diversas funciones"* (p. 16-17). Los valores simbólicos y de uso se esfuman, aparecen los organizacionales, el imperativo es la colocación o el cálculo. Por ejemplo, desaparecen los espejos, los retratos de familia, las obras originales, el reloj péndulo; todos ellos testigos mudos de un determinado tiempo y espacio. Por el contrario, cito: *"Hoy los objetos no se responden, comunican; ya no tienen presencia singular sino, en el mejor de los casos, una coherencia de conjunto, constituida por su simplificación como elementos de código y por el cálculo de sus relaciones… Este modelo de decoración es impuesto por la publicidad"* (p. 24). Pero no sólo eso, el hombre mismo deviene en funcional a ese espacio, sólo opera con objetos, oficia de calculador como con el color, los materiales, los objetos polifuncionales. Todo se vuelve funcional, todo se reduce a un concepto abstracto de cálculo, hasta el mismo hombre, y este grado cero de significación es el que permite combinarlos a placer.

Para Baudrillard no es fácil sostener o soportar este sistema funcional y de cálculo funcional, configurador de relaciones humanas, se hace necesario además contar con objetos que escapen al mismo cálculo, objetos disfuncionales. Entre ellos menciona a objetos singulares, barrocos, folklóricos, exóticos o antiguos. Si prestamos atención a estos últimos, frente a los objetos funcionales que existen sólo en su actualidad, que se agotan en su uso y que se rigen por el

imperativo práctico, veremos que los objetos antiguos significan el tiempo, ésa es su función, son anestructurales, en la medida que el objeto no sirviendo para nada, sirve para algo.

En efecto, los aspectos que lo distinguen son la nostalgia de los orígenes y la obsesión de la autenticad, la supervivencia del pasado en el presente, cito: *"Estos objetos, no son tanto objetos de posesión, sino de intersección simbólica privadísimos. Evasión de la cotidianidad y del tiempo"* (p. 91) Son una coartada, no son ni verdaderos ni falsos, son anacrónicos, no sincrónicos o diacrónicos, fracasos del sistema. Así, se distinguen, el objeto funcional y el antiguo; en cuanto al primero, cito: *"Rico en funcionalidad y pobre en significación, se refiere a la actualidad y se agota en la cotidianidad."*, por el contrario el segundo, cito: *"El objeto mitológico, de funcionalidad mínima y de significación máxima, se refiere a la ancestralidad, o incluso al a anterioridad absoluta de la naturaleza"* (p. 91-92). Lo paradójico es que siendo contradictorios coexisten en interior del mismo sistema como complementarios.

Entendiendo ésto, los objetos históricos que están presentes en colecciones de Museos Históricos o Museos de la Memoria, funcionarían en el plano social de la misma manera a como lo hacen los objetos históricos en el plano personal. Así, si bien estos objetos tal como se describieron no son funcionales ni pertenecen al sistema funcional, sí son complementarios del mismo, lo cual indica que no tienen ningún potencial de cambio de las relaciones sociales existentes moldeadas por el capital, sino todo lo contrario permiten sostenerlas. Por tanto, el desafío consistiría en despojarlos de su relación de complementariedad para construir, a partir de ellos, nuevas relaciones intersubjetivas, lo cual no implica necesariamente posicionarlos en el lugar de posibles cuestionadores de todo el sistema funcional.

Entonces, desde las posibilidades de una muestra redefinida por una estética relacional, podría ser posible seleccionar objetos históricos de la vida cotidiana que permitan componer microutopías intersubjetivas, intersticios sociales, nuevas formas de encuentros distintos a los que están marcados por nuestra vida cotidiana. El Museo Histórico Provincial, por ejemplo, posee entre su vasta colección de piezas objetos de la vida cotidiana de San Juan del siglo XIX que podrían funcionar como uno de los posibles elementos para la creación de nuevas relaciones sociales dentro de una muestra que, por otro lado, también sería redefinida poniendo en cuestión la idea del objeto, de exhibición, del curador y del público, tal cual lo establece la forma relacional.

En resumen, la solución que aquí esbozamos se basa en una 'idea de muestra', la cual intentará poner en cuestión el orden natural del espacio-tiempo para construir alegóricamente una nueva experiencia, elevando al objeto seleccionado a un lugar que no tiene en la cadena de lo

sensible, proponiendo nuevos modos de hacer, ser y decir y, creando nuevas maneras de subjetivación, nuevos mundos posibles, nuevas formas de habitar lo real. En tal sentido, por un lado, valoramos los aportes de la estética relacional que podría ser considerada como una forma alegórica que postularía una recepción política, un acercamiento al objeto histórico, desde otra perspectiva, desde utopías de proximidad. Y, por otro lado, ponderamos una reflexión sobre el objeto, en tanto cumple una función dentro del sistema de consumo cotidiano, poniendo atención en el elemento disruptivo del objeto histórico. Con ello, la exposición se constituiría en un espacio-tiempo de comunicación desde el cual se experimentarían nuevas formas pasibles de modificar la vida cotidiana y la vida de aquéllos que nos rodean, a partir de las relaciones que tenemos con los objetos.

Bibliografía

- Bourriaud, Nicolás, Estética relacional, Bs.As., Adriana Hidalgo, 2ª Edic., 2008.
- Debord, Guy, La sociedad del espectáculo, Santiago, Ediciones Náufrago, 1995.
- Guattari, Félix, Las tres ecologías, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- Baudrillar, Jean, El sistema de los objetos, México, Siglo XXI, 1969.

Presentación de libro: Experiencias Alegóricas. Alegorías contemporáneas. El caso de la colección del Museo Historico Provincial Agustín Gnecco, Miriam Lucero (Comp.), Editorial de la UNSJ, 2020

Miriam Lucero

Los trabajos aquí presentados son un conjunto investigaciones que intentan abordar múltiples aspectos estéticos y políticos de la relación entre la alegoría moderna, su revisión contemporánea, el Museo de colección y la figura del coleccionista. Vale decir que son, por una parte, la materialización de un trabajo colectivo que tuvo sus comienzos en el año 2017, en el marco del Proyecto de Investigación: "Actualidad de la significación estético-política de la alegoría. La colección como expresión estético-política de la alegoría: construcción alegórica de la colección del Museo Provincial Agustín V. Gnecco", periodo 2017-2019. Libro que fue escrito en el año 2018 y publicado por la editorial de la UNSJ en el año 2020 en medio de una pandemia de inusitadas dimensiones. Por otra parte, este trabajo colectivo estuvo sostenido por la perspectiva benjaminiana de la noción moderna de alegoría, de la mano de su director, el Profesor Julio Paez. Asimismo, fue posible gracias a la cálida hospitalidad de María Julia Gnecco, quien fuese la directora del MHPAG, además de ser la nieta del coleccionista Agustín Gnecco y nuestra interlocutora privilegiada para aprender de primera mano sobre la colección Gnecco y sus derroteros. Finalmente, fue el lugar de un encuentro entre diversas perspectivas teóricas que coexistieron siendo leídas, comentadas, discutidas y plasmadas en forma de artículos en el espacio que el Museo generosamente nos cedió.

La obra cuenta con dos grandes apartados que marcan el rumbo, tanto de los intereses personales de cada miembro de este proyecto, como de problemas comunes a la temática y, fundamentalmente, al Museo. Dividido en dos grandes apartados, una primera parte plantea la relación de la alegoría moderna y la revitalización del concepto por parte de algunos pensadores contemporáneos. Mientras que una segunda parte repiensa el MHPAG y la función del coleccionista, como experimento estético-político, así como la relación entre historia y catástrofe. Es decir que, en líneas generales se ha intentado renovar la problemática de la relación entre Estética y Política, primero a través del concepto de "alegoría" en su versión moderna y su relectura contemporánea y, segundo, desde la consideración de la colección como "alegoría". En tanto

categoría estético-política, cobra relevancia para ser aplicada a otros contextos y objetos. Sumado a una segunda discusión teórica que media entre la idea de la alegoría, en tanto expresión estético-política, y la construcción de alegorías, en el estudio de caso del Museo Provincial Agustín V. Gnecco.

Específicamente, en la primera parte, con el articulo "Alegoría Política", el director del Proyecto Prof. Julio Páez, argumenta sobre la dimensión política de la alegoría como categoría estética, desde la dimensión bejaminiana de la misma, con el objetivo de plantear una nueva conexión entre el arte y la vida. Para lograrlo, explora tanto la tradición conservadora ligada al símbolo, como la crítica benjaminiana a tal concepción y la nueva "tradición transformadora". Finalmente, reflexiona cómo nos afecta políticamente esta categoría.

Le sigue un trabajo de mi autoría, intitulado: "Pliegue y Alegoría en Gilles Deleuze" donde abordo la apropiación deleuziana de la alegoría, a través de la indagación sobre el carácter "alegórico" del concepto filosófico en tanto trabajo propio de la filosofía, empresa que lleva a cabo Deleuze a través de la lectura de Leibniz y su noción de pliegue. A mi entender esto constituye una manera de discutir con la tradición filosófica que pensó el concepto en términos simbólicos, pero también se conforma como dispositivo teórico para pensar el arte contemporáneo.

En una línea similar, Gabriela Gonzalez, escribe el trabajo: "Entre Jacques Derrida y Walter Benjamin. Teorías deconstructivas sobre la alegoría y el símbolo", donde examina en clave deconstructiva algunos matices del estudio benjaminiano acerca de la alegoría. Entiende que tanto la propuesta de Walter Benjamin como la de Jacques Derrida se establecen a partir de sus respectivas críticas a los modos totalizantes de concebir el arte: ambas nociones de alegoría se caracterizan por el desplazamiento del origen y la errancia del sentido, razón por la cual emergen como alternativas críticas a la clausura de sentido en el abordaje de las obras de arte.

La segunda parte del libro, dedicada a la relación entre Alegoría, museo, colección e historia, comienza con un artículo del Profesor Paez, que podríamos denominar "temerario", siguiendo el sentido otorgado al berlinés. Desde la matriz teórica benjaminiana realiza un análisis descriptivo-comparativo entre el Museo Histórico Provincial Agustín Gnecco y el Museo Provincial de Bellas Artes Franklin Rawson dado que ambos representarían dos paradigmas de la memoria y el olvido, al mismo tiempo que dos diferentes propuestas de políticas de la memoria. Además, revisa la propia perspectiva benjaminiana sobre estos problemas entre su periodo madurez y los textos juveniles,

revalorizando esta experiencia. Finalmente, en el marco de las políticas de la memoria desarrolla la distinción entre colección privada y museo estatal, para finalizar su escrito con el estudio del público como aquel capaz de recomponer la mirada del coleccionista.

Avanzando en la mirada singular del coleccionista, Ariel Gutiérrez analiza la colección Gnecco, en su trabajo "La relación entre cultura y mercancía: La colección Gnecco". Como claramente indica, busca construir una nueva perspectiva para ver y pensar el MHPAG a partir de la tensión entre mercancía y cultura, relación compleja capaz de lograr la autonomía de los objetos, y con esta, la narración de su historia. En efecto, se instala en el coleccionista como aquel que alcanza una apuesta política de visibilización del objeto y una perspectiva estética de esta política.

Por otra parte, Walter Castro se inserta en el mundo del coleccionista para indagar allí cómo se ajusta su perspectiva en el marco de la representación de las obras de arte de masas. En su trabajo: "El coleccionista. La representación de la obra de arte de masas", apunta a un enfoque del éste como artífice de un modo de ver el mundo, depositario de una capacidad de percibir la belleza en las cosas mas simples y producir una mirada alegórica del mismo.

Melisa Jordá, con su trabajo "La historia como catástrofe y la necesidad alegórica" repasa la crítica que sostienen tanto Walter Benjamin como Emanuel Levinas a la perspectiva historicista en la historia, narrativa que fue gestada por el carácter irracional de la razón moderna y que tuvo como correlato las consecuencias catastróficas de las guerras mundiales. Este espíritu nihilista demuestra, con lo catastrófico, los desenlaces propios de las políticas de progreso. No obstante, como contraparte encuentra que el arte en general y en particular las alegorías son alternativas para recrear un tipo de historia que reivindique lo silenciado y desconocido.

En síntesis, este libro resume una primera aproximación al problema de la alegoría moderna y contemporánea en íntima vinculación con el coleccionista, configurando una posición estético-política que dista mucho de haberse agotado, fundamentalmente en el caso específico de la colección Gnecco.

Para terminar, quiero destacar el trabajo de dos integrantes de este Proyecto, el Profesor Sergio Muñoz, quien generosamente en su carácter de Profesor de Letras realizó la corrección de forma y estilo, imprescindible para cualquier producción de esta índole, y el alumno Nelson Cuello quien tuvo a su cargo la intervención de las fotografías que acompañan la obra, en la tapa y

dividiendo capítulos, así un especial agradecimiento al personal del MHPAG que nos brindó precisa información de los objetos fotografiados.

Los ‘objetos’ y la muerte. Aportes de la perspectiva de Gilles Deleuze de los años ochenta al MHPAG.

Miriam Lucero

Resumen

En el presente trabajo indagaré sobre la relación entre los “objetos concretos” y la “muerte”, tal como puede reconstruirse en lo enunciado por Gilles Deleuze entre los años 1980 a 1981, especialmente en sus clases dedicadas a la Filosofía de Spinoza. Aunque sus preocupaciones sobre la ontología de la diferencia provienen de la década de 1960, en los años señalados trabaja específicamente los entes singulares. Indagaremos su posicionamiento sobre la decadencia y la muerte, en diálogo con la afirmación spinozista de la eternidad (EII, Prop. XLIV, cor. II). De manera que estas categorías de análisis ofician de dispositivos teóricos para pensar la situación del coleccionista Gnecco y su vínculo con los objetos históricos.

El objetivo de este escrito es brindar perspectivas de análisis para trabajar el objeto en general y de modo particular, el objeto de colección. Los estudios del equipo de investigación están orientados en esta línea, situados específicamente en los objetos de la colección Gnecco. En este sentido, sigo los lineamientos del Proyecto de Investigación al que suscribo en cuyo objetivo está el:

> “no pensar ya simplemente la relación estético-política, ni la colección de manera teórica, ni de interpretar las distintas salas de una forma alegórica o simbólica, y sus posibles interpretaciones e intervenciones políticas, sino de trabajar concretamente sobre el objeto de colección” (Proyecto de investigación: “Intervenciones estético-políticas en el Museo”, CICITCA 2020, p 5).

En base a esta necesidad, propongo pensar sobre la idea de ‘objeto concreto’, capaz de realizar una actualización estético-política en su modo alegórico de concebirse, posibilitando una nueva mirada al MHPAG. En este contexto, el Proyecto de investigación también declara un sostenido interés por revitalizar al Museo mediante una perspectiva de comprensión alegórica sin dejar de sostener que son propiamente objetos históricos. De manera que, si dejamos de lado por el momento los procedimientos alegóricos en cuanto tales, así como la dimensión política de los mismos, podemos abocarnos a otro rasgo: su carácter histórico. Sin embargo, de su historicidad indagaremos su finitud o su decadencia, es decir, la íntima vinculación de los objetos con la muerte en tanto instancia ineludible, y a partir de allí precisaremos el sentido otorgado a la idea de muerte, en tanto son objetos rescatado de su olvido o decadencia por parte del coleccionista Gnecco.

En cuanto a nuestro proceder teórico-interpretativo, cabe tener en mente los aportes del pensamiento benjaminiano presente en el proyecto, que reclama al proceder filosófico mayor conexión con lo real, lo concreto, vale decir, mayor compromiso del pensamiento con la vida.

Ante esta posición teórica, Gilles Deleuze en los años ochenta elabora algunas ideas claves para la elaboración del sentido del "objeto" y su vínculo con los "conceptos" que lo ligan al mundo. Entre ambos, no sólo hay relaciones alegóricas, estéticas y políticas, sino también específicamente ontológicas que indican una estrecha relación con lo finito o la muerte en sentido general. Cabe destacar que nuestra reconstrucción de perspectivas deleuzianas a actualizarse en el Museo están circunscriptas en un periodo muy estrecho, entre los años 1980 a 1981. Aunque sabemos que sus preocupaciones ontológicas datan de la década del sesenta (recuérdese estudios como *Proust et les signes* (1964), *La méthode de dramatisation* (1967) y fundamentalmente *Différence et répétition* (1968)) donde elabora su ontología de la diferencia, es recién en los años ochenta cuando vuelve sobre estos temas, ahora recorriendo "a contrapelo" el camino de los conceptos y su relación con la creación. Durante estos años Deleuze tiene, además, un declarado interés en estudiar las artes, razón por la que buena parte de los comentaristas denominan este período como "estético". Sin embargo, y más allá de la simultaneidad de los Cursos (El curso sobre pintura lo realiza inmediatamente después que el curso sobre Spinoza, pero introduce temas del curso de pintura que le precederá) hay una afinidad de fondo entre los mismos que está dada por el análisis de los elementos que constituyen el mundo inanemente en el que está pensando. No obstante, no nos detendremos en su perspectiva estética de este periodo sino más bien, en la noción de muerte que aparece en las clases sobre Spinoza.

Lo concreto y los entes

Observamos dos cuestiones: por un lado: lo concreto, y por otro, la delimitación de aquello que hemos de llamar "objetos". Sobre el primer asunto, Deleuze admite que el método predilecto de su filosofía o el comienzo idóneo de cualquier investigación filosófica que quiera abordar problemas interesantes debería comenzar por lo concreto, es decir, por elementos singulares que están aquí y ahora y constituyen una realidad óntica. Al final de sus días, en la carta-prologo que dedica al libro de su amigo Jean-Clet Martin, afirma: "solo tengo, pues, una cosa para decirle: no pierda de vista lo concreto, vuelva a ello una y otra vez. *Multiplicidad, ritornelo, sensación,* etcétera, se desarrollan como conceptos puros, pero son inseparables del paso de una concreción a otra" (Deleuze, 2007, 328).

Sobre lo segundo, resulta objeto de problematización en Deleuze en diversas obras, ligado a los conceptos en tanto es la manera como se organizado el mundo filosófico o el mundo de la representación. En este sentido, habríamos de distinguir entre los objetos concretos: este o aquel objeto (de la colección Gnecco, exhibido, en tal sala, con determinadas particularidades a precisar) y el concepto de objeto que obtenemos en esta oportunidad a través de los cursos sobre Spinoza, de los cuales extraemos algunas consideraciones. Asimismo, la noción misma de concepto que elabora en este período está ligada a las posibilidades creativas de aquellos.

La interpretación de Spinoza que realiza Deleuze asume una perspectiva ontológica, su interés está/ centrado en los entes y redunda en el "naturalismo" de su visión, tal como había trabajado en obras precedentes (SPE). La filosofía de Spinoza le parece una reacción anticartesiana, en la cual el mecanismo de la naturaleza rige cuerpos existentes infinitamente compuestos, y remite primeramente a una teoría dinámica del poder de ser afectado (potencia de actuar y de padecer); y, en última instancia, a una teoría de la esencia particular, que se expresa en las variaciones de esta potencia de actuar y de padecer. Además, la noción espinosista central de Dios en tanto *naturaleza naturante* que contiene *naturaleza naturada, en sus tres niveles de conocimiento o de relación entre las cosas, indica que el fundamento de todas las relaciones es Dios.* En la penúltima clase lo especifica: "La idea de dios no es la idea de las relaciones que se componen, es la idea de un verdadero fundamento concreto para todas las composiciones de relaciones. Es la idea de un ser infinito en tanto funda todas las relaciones que se componen" (2008: 450)

Sin embargo, lo que cuenta no es simplemente esta noción general de su ontología sino como se funda en los entes o cuerpos que la constituyen, el modo como aborda los cuerpos y su compleja relación con la muerte. De esta manera, el pensamiento de Spinoza supone una ontología de la inmanencia, donde el ser está por todas partes, en los existentes, pero estos no son sustancias (porque la única sustancia es dios), ni atributos que son los elementos del ser, sino modos de la sustancia infinita, en tanto expresiones o manera en las que el ser se dice. Este es el mundo anti jerárquico que instaura. Su comienzo se da, no por los entes como sucedería en cualquier ontológica, sino en los atributos, y específicamente por el atributo extensión o a partir de los cuerpos que expresan las velocidades y lentitudes del atributo pensamiento.

Ahora bien, Deleuze recuerda que Spinoza plantea un mundo anti-jerárquico, también indica que todas las maneras de ser no tienen la misma potencia, pero efectúan su potencia tanto

como pueden, y en este sentido son iguales. En efecto, Spinoza piensa el conjunto de entes, y se refiere con ello a los hombres que en tanto manera de ser expresiva, en este sentido los individuos son modos de la sustancia única o maneras de ser de esta. Configura a partir de aquí una noción de "naturaleza humana" diferente de la teológica, y a la que denomina "individuación". Frente a la perspectiva teológica que denuncian la naturaleza humana como miserable y la someten a juicio, Spinoza advierte que lo hacen como estrategia de sumisión. Ahora bien, los hombres así entendidos son potencias que se efectúan mediante afectos: ellos, que pueden ser percepciones, pensamientos, sentimientos, siempre están efectuada porque tiene una realidad variable, es una relación entre cantidades, es una cantidad de pasajes, es finalmente, una relación diferencial, ligada a la comprensión del universo infinito del siglo XVI. En este sentido, vemos como las relaciones entre individuos-individuos o individuos cosas, son elementos cambiantes (2008: 94-97). La pregunta que nos aqueja es cuán perdurable es, que sucede con la muerte de uno de los elementos de la relación.

2. Los objetos y la noción de muerte

La pregunta sobre la muerte no es tema principal de la *Ética* de Spinoza, asimismo, tampoco cobra demasiada importancia en las Clases de Deleuze sobre el pensador. No obstante, es una arista a dilucidar por el propio Deleuze a partir de la clase IV, "Introducción al problema del mal". Clase del 16 de diciembre de 1980, p. 120, que sí constituye un tema central en su pensamiento. Desde ese preciso momento reconstruye las nociones teóricas adecuadas para comprenderlo, al señalar el estatuto de los entes, es decir, los modos. Efectivamente los entes son modos o maneras de ser que Deleuze las ejemplifica como "ustedes, yo, la mesa", remitiendo a la idea de univocidad del ser. Ahora bien, los entes en tanto que cuerpos, están constituidos de partículas que son un conjunto de relaciones que no cesan de componerse y descomponerse, en una mirada química del cuerpo. Sin embargo, cabe preguntarse qué es lo que constituye nuestra duración o persistencia, en sintonía con la conocida definición de modo como "cada cosa se esfuerza, en cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser", (*ÉticaIII, prop. VI*) anunciada por Spinoza a propósito de la nocion de conatus. La definición es muy simple a los ojos de Deleuze: la perseverancia, el hecho de que los elementos de esas relaciones pasan de unas a otras, y ellas no cesan de descomponerse y recomponerse, es decir, el hecho de que tanto como dure un organismo, dura esencialmente. Frente a lo enunciado se deduce que las cosas (en su amplio sentido recién expuesto) son un sistema de relaciones y no una sustancia. En tanto que las cosas actúan sobre mí, se conforma un

sistema de relaciones que pasa de unas a otras, ese conjunto de relaciones es lo que persevera, y que constituye mi punto de vista. Evidentemente se trata de una lógica de las relaciones afectivas que duran en tanto ellas persisten. Ciertamente, una relación es una verdad eterna, nunca es destruida, y cuando nos referimos a ella en el sentido señalado lo que querremos decir es que ya no es efectuada. Esto es: dada su teoría del paralelismo, se dan mayores percepciones según la capacidad de afección de los cuerpos. Es decir, que la cantidad de partículas de los cuerpos y sus relaciones deriva en la capacidad de discernimiento del pensamiento.

De esta manera, las enfermedades e incluso el suicidio son analizados de modo molecular, como una rebelión de las partes del cuerpo que ahora se atacan entre sí, que se descomponen (167-170). No obstante, en sintonía con el mundo de composiciones moleculares, pero analizando a Spinoza desde la perspectiva de los tres géneros de conocimiento, Deleuze brinda indicaciones ligadas a nuestro interés: la manera de conjurar la muerte mediante la idea de eternidad, (*Etica* II, Prop. XLIV, cor. II). Algunos breves comentarios para llegar a este momento del análisis.

En primer lugar, en un camino de la equivocidad hacia la univocidad, Deleuze considera la relación cuerpo-entendimiento expresando signos específicos, es decir, que el conocimiento se realiza mediante las afecciones de un cuerpo sobre el mío, según el grado de realidad que envuelve. El carácter de las mismas determinará el tipo de conocimiento que se logre. Mientras que el primer genero de conocimiento está compuesto por el conjunto de afectos-pasiones que derivan de ellas, el segundo (razón o nociones comunes) este compuesto por el conjunto de afectos activos y nociones univocas, el tercer genero de conocimiento o intuición, se experimenta la eternidad, porque se ha llenado la mayor parte de sí mismo, con afecciones y afectos que escapan a la muerte (Deleuze, 2008; 321-324).

Entonces, vamos rápidamente a la idea de eternidad. Si tenemos presente que los individuos somos esencias singulares, compuesto de múltiples partes y existir es tener una infinidad de partes extensivas que me pertenecen bajo una determinada relación, morir quiere decir que las partes que me pertenecen bajo una cierta relación característica, en tanto esencia singular, ya no lo hacen y pertenecen a otro cuerpo. En este sentido, la muerte es una dimensión fundamental del individuo, pero no concierne ni a las relaciones bajo las cuales esas partes me pertenecen, ni a su esencia, pues ellas no son posibilidades sino puras existencias (398-399).

Si volvemos a lo concreto, Deleuze lo explica de este modo: “supongamos que estoy muerto. Esto quiere decir que ya no hay partes extensivas, no me pertenecen ningún conjunto de

partes, estoy desposeído" (432). Sin embargo, subsiste la relación que no es extensa y no se reduce a los términos que las efectúan. Aunque no este efectuada, subsiste, hay una actualidad de la esencia que se expresa en la relación, porque la esencia es intensiva, es un grado de potencia. De manera que piensa una doble eternidad: la eternidad de la relación o de las relaciones que la caracterizan y la eternidad de la esencia singular que me constituye y que no puede ser afectada por la muerte. Experimentar que somos eternos es experimentar aquí y ahora que somos parte de la potencia de dios, es una eternidad, pero de coexistencia (438).

1. La eternidad de las relaciones y el coleccionista

Ahora bien, retomamos el interés inicial de este trabajo, cómo la perspectiva spinozista-deleuziana mediaba de dispositivo teórico a fin de pensar la colección Gnecco y sus respectivos coleccionistas. Particularmente, me interesa entender los caracteres de ese lazo construido por el coleccionista con sus objetos concretos. Una relación que transitaria por los dos sentidos de eternidad distinguidos recientemente: eternidad de la relación y eternidad de la esencia singular que la constituye. Al mismo tiempo que la noción de muerte recién esbozada se expresa en el carácter alegórico de los objetos seleccionados por éste. A propósito de la alegoría, en nuestro proyecto la situación del coleccionista bejaminiado se resume asi:

> "Hay doble proceso, por un lado la necesidad de la ruina, del fragmento, del detalle, de lo cósico degradado, hecho pedazos, por otro lado, y, consecuentemente gracias a lo anterior, la construcción alegórica; ya que los fragmentos son potencialmente dignos de salvación en distintas significaciones, así "en la consideración alegórica el mundo profano aumentará de rango en la misma medida en que se devalúa" (Benjamin, 2006, p. 393)"

La extrapolacion de mundos que realiza el coleccionista cuando se apropia del objeto, y la ruptura que configura para el objeto y para el, tambien marca la relacion establecida entre ambos porque el coleccionista le aporta un sentido singular que lo independiza de su sentido orginal. El coleccionista deborda esa materialidad otrogandole un carácter unico en una nueva comunidad. Asi sucede con los objetos coleccionados por Agustin y Anavadro Gnecco, quienes como coleccionistas privados seleccionan del mundo de los objetos aquellos que no tienen valor para las altas esferas de la cultura, pero sí mucho para el sentir popular. En cada una de las salas del MHPAG podemos advertir los registros de la vida domestica del pueblo, "la bodega primitiva", "El interior de la casa taller", "El uso de la plata desde epocas coloniales" "La casa colonial", "El trabajo del hombre de la region" , "La moda y las costumbres en San Juan del siglo XIX" etcétera (Paez, 2020) Vale decir que

los objetos coleccionados responden a los patrones de la cultura popular, y el sentido otorgado en la configuracion de las salas pretenden simbolizar ese mundo de usos y costumbres. De manera que el museo en su conjunto, como proyecto historico pretende guardar, clasificar, exhibir y conservar objetos materiales, sin embargo, no contribuye a la comprension simbólica tipica de los museos historicos de la alta cultura, sino que asume la necesidad de revitalizarlo, visibilizando el objeto en su caducidad, en su evidente perdida de materialidad, de consistencia y de belleza. En efecto, los objetos no solo sólo evidencias de un pasado remoto y de una cultura en proceso de variacion, sino que también son expresion de un lazo concreto con lo más intimo del coleccionista privado y su singular vision de ese, su mundo.

Bibliografía

- Deleuze, G. "Carta prólogo a Jean- Clet Martin" en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995).* Valencia: Pre-textos. Pp. 327-328, 2007.
- Deleuze, G. *En medio de Spinoza.* Buenos Aires: Cactus, 2008.
- Deleuze, G. *Pintura. El concepto de diagrama.* Buenos Aires: Cactus, 2008.
- Deleuze, G. *Francis Bacon. Lógica de la sensación.* Madrid: Arena Libros, 2008.
- Paez, J. "El museo histórico provincial como experimento alegórico político", en *Experiencias alegóricas contemporáneas. El caso de la colección del Museo Histórico Provincial Agustin Gnecco*, San Juan, Editorial UNSJ, 2020.

Abordajes en torno al concepto de 'experiencia' en el periodo juvenil de Walter Benjamin (1910-1924). [1*]

Santiago Agustin Pereyra Nouveliere

Resumen

En esta breve ponencia se realizará un acercamiento al concepto de 'experiencia' tomando dos líneas fundamentales para su análisis desde una perspectiva etimológica, destacando la particularidad que posee en las lenguas griega (empeiria y pathos) como la alemana, y desde una filosófica. Apareciendo 'experiencia', en el alemán, en dos diferentes expresiones como 'Erfahrung' y 'Erlebnis'. Como se podrá apreciar en el presente escrito estos dos términos no son sinónimos, aunque se refieran al mismo concepto, tienen connotaciones sustancialmente diferentes, este detalle es relevante porque se trabajará con un filósofo alemán. Luego se pasará examinar cúales son las características que toma está experiencia (o experiencias) en el pensamiento de Walter Bendix Schönflies Benjamin (1892-1940), realizando especial hincapié en un solo periodo de su vida, trabajando su período juvenil (1910-1924). Sosteniendo de este modo la importancia de las reflexiones filosóficas que se encuentran latentes desde sus primeros escritos. Es necesario metodológicamente realizar este recorte, porque el pensamiento de Benjamin irá variando dependiendo de sus necesidades y preocupaciones a lo largo de su vida, por ello no será la misma postura que sostendrá de la 'experiencia' en su juventud que en su exilio sin embargo si mantendrá una continuidad en su filosofía.

Para comenzar a trabajar el concepto de '*experiencia',* es necesario realizar como primer acercamiento, un análisis usando algunos diccionarios o documentos de referencias. Se puede llegar advertir en la lectura de Jose Ferrater Mora en su "Diccionario de filosofía" (1964), siendo uno de los diccionarios más frecuentados dentro de la filosofía hispánica, una complejidad para poder realizar una definición de nuestro concepto: "La multiplicidad de sentidos del término 'experiencia' hace difícil examinar su concepto a menos de enzarzarse en enojosas precisiones […]" (Ferrater, 1964, 618).

Incluso si intentamos realizar una genealogía etimológica de la palabra *'experiencia'* poseemos algunos inconvenientes, para encontrar una única concepción, en búsqueda de un sustento de veracidad en el sentido hipotéticamente de "original" de la palabra (Jay, 2009, 25) puesto que se encuentran varios nacimientos en distintas lenguas: inglés, latín, italiano, francés, griego y alemán. Es por esto mismo que se pasará a realizar un breve recorrido por tres lenguas

[1*] Esta ponencia se encuentra en el marco del proyecto de investigación: "Intervenciones estético-políticas en el Museo" (Res. N° 591/20-R-UNSJ). Como uno de los trabajos surgidos de la beca de investigación CICITCA (2020-2021): "La supervivencia del concepto de 'experiencia' (1910-1924) en las 'imágenes estéticas' (1940), dentro de la filosofía de Walter Benjamin" (Res N° 2105/20-R-UNSJ).

que son las más importantes para esta investigación: el latín al ser nuestra raíz en la lengua hispánica, el griego por ser una de las lenguas fundamentales en el desarrollo de la filosofía occidental y finalmente el alemán por ser la lengua vernácula de nuestro berlinés.

El rastreo etimológico en el latín se puede observar con gran claridad en Corominas en su diccionario de etimología: "[…] tomado del latín *experentia* derivado de *experiri* 'intentar, ensayar, experimentar' […]" (Corominas, 1984, 825).

Siguiendo el libro de Martin Jay "Cantos de experiencia*: variaciones modernas sobre un tema universal"* (2009), cuya obra en su totalidad analiza todas o la mayoría de las vertientes que toma la experiencia en los surgimientos etimólogos y sobre todo filosóficos, se realiza un estudio interesante sobre su origen griego. El surgimiento de la palabra *'experiencia'* dentro del griego aparece como antecedente "[…] del latín es *empeiria,* que también sirve como raíz de la palabra inglesa *empirical"* (Jay, 2009, 26)[2]. Tomando la palabra inglesa *'empirical'* se puede entender cómo deviene el nombre de la filosofía que basa su principio gnoseológico en la experiencia, es decir el 'empirismo'. Esta connotación de experiencia hace referencia a una experiencia activa, cuando el sujeto realiza o lleva a cabo esta experiencia, existe una voluntad de la persona pudiéndose ejemplificar cuando se realiza una experimentación para probar alguna hipótesis.

Otro sentido de la palabra 'experiencia' que viene del griego es "[…] *pathos*- es decir, al hecho de que la experiencia puede sobrevenirnos sin buscarla o desearla- se destaca su dimensión pasiva" (Jay, 2009, 27)[3]. Conformándose como sentido opuesto, aunque no necesariamente contradictorio, a la acepción anterior puesto que este modo de vivir la 'experiencia' no depende ni de los deseos ni de la voluntad del sujeto. Pudiéndose explicar cómo el padecimiento de la persona con los eventos que escapan de su control del mundo que lo rodea.

Para finalizar con este breve, pero no menos importante, recorrido etimológico en las lenguas más utilizadas en nuestra disciplina pasaremos al alemán. El alemán posee una particularidad bastante interesante al expresar la 'experiencia' teniendo dos modos de enunciarlo: *Erlebnis* y *Erfahrung.* La experiencia como *Erlebnis*: "[…] eran precisamente aquellas experiencias que no dejaban esa clase de huella emotiva […] y por lo tanto no era posible recordarlas involuntariamente" (Jay, 2009, 388). Normalmente a este tipo de '*experiencia'* se le realiza la traducción como vivencia, connotando una experiencia prereflexiva y personal.

---

[2] El término *empeiria* se puede encontrar dentro de su propio alfabeto griego como *'εμπειρία'*.
[3] El término *pathos* se puede encontrar dentro de su propio alfabeto griego como *'πάθος'*.

Mientras que Erfahrung se puede asociar como impresiones sensoriales producidas por el mundo exterior o juicios cognitivos acerca de ellas. También ha llegado a significar una idea de experiencia en un sentido más amplio, con la integración de momentos discretos de la experiencia en un todo narrativo o en una aventura (Jay, 2009, 27). Comúnmente a *Erlebnis* se le asocia a una condición del individuo, mientras que *Erfahrung* se lo vincula a una noción más colectiva de la experiencia. Sin embargo, existen casos en que estas palabras puedan constituirse con un sentido totalmente contrario.

El análisis hasta ahora realizado de los orígenes de la palabra 'experiencia' con alguno de sus usos nos demuestra en palabras de Martin Jay: "[…] 'experiencia' es un término repleto de significados sedimentados, pasibles de actualizarse para servir a diversos propósitos y de yuxtaponerse a una gama de antónimosputativos" (Jay, 2009, 28).

Habiendo realizado la siguiente aclaración terminológica, sobre el concepto 'experiencia', se pasará a especificar en qué sentido lo toma nuestro pensador Walter Benjamin en su periodo juvenil. Walter Benjamin es un filósofo multifacético y comprometido en la praxis con su época, es por esto que a lo largo de su vida algunas nociones mutarán de sentido dependiendo de sus preocupaciones que está transitando. Para realizar una periodización más clara, sobre la vida y obra del filósofo alemán, se recurrirá a Witte (2002) que divide en tres grandes periodos: el *período de juventud* (1910-1924), el *período de madurez* (1924-1930), y el *período del exilio* (1930-1940). Es interesante rescatar que existe otro modelo que estructura su vida de una manera semejante, con otras distinciones, halladas en Paez (2016) dividiéndolo también en tres etapas: *El Intelectual Académico* (1910-1924)*, El Intelectual Profano* (1925-1933) *y El Intelectual Marginal* (1933-1940)[4].

Cabe mencionar que cuando se habla de 'experiencia' no es una unicidad de sentido, como se ha demostrado claramente en el abordaje etimológico realizado, por ello se plantea un plural de 'experiencias' que se yuxtaponen dentro del pensamiento de Benjamin. Elaborando 'experiencias' que superan los límites, dentro de los que comúnmente se encuentra encasillado, integrando complejas conexiones entre: "[…] la temporalidad, la narrativa, la memoria, la tradición, la destrucción, la tecnología, la cultura de masas, y la distinción categórica entre: Erlebnis y Erfahrung" (Jay, 2009, 379).

De los tres periodos, anteriormente mencionados, se trabajará solamente con una parte del periodo de la juventud (intelectual académico). Donde sus principales preocupaciones, como

[4] Esta división presente en, la tesis doctoral de, Julio Paez cambia su nominación sin realizar diferencias sustanciales. Algunos de estos nombres que toma son: *El Intelectual Critico* (1925-1933)y *El Intelectual Exiliado* (1933-1940).

compromisos, estarán en torno a la educación y el papel de la juventud dentro de la sociedad. Esta afirmación puede sustentarse en gran medida por la naturaleza, de sus obras publicadas, como de los lugares donde se publicaron siendo en su mayoría diarios.

Benjamin impulsa su 'experiencia' como *Erfahrung* dejando de lado a *Erlebnis* como su contraria. En parte por lo argumentado, en la primera parte de la ponencia, complementado con otra particularidad que conserva la segunda acepción. Constituyéndose de esta manera en una palabra su naturaleza de formación compuesta, algo muy común dentro del alemán[5], cuya raíz *Leben* significa vida. Esa raíz es un dato relevante al ser utilizado por la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida), usándolo para glorificar como justificar la guerra en Europa (que Benjamin rechazaba rotundamente).

Nuestro berlinés poseerá una afinidad con el *Jugendbewegung* (Movimiento Juvenil), en particular durante los años que comulga con Wyneken hasta la Gran Guerra, elaborando una *Jugendliche Erfahrung* (experiencia juvenil) como propuesta de *neue Erfahrung* (nueva experiencia). Pudiéndose dividir los tipos de 'experiencias' en dos grandes grupos contrapuestos. En un primer grupo se pueden hallar: *Erfahrung*, juvenil, la del niño, la del estudiante, la religiosa, la del investigador, entre otros. El segundo grupo contrapuesto se encuentra presente: *Erlebnis*, burgués, adulto, pedagogo (profesor), filisteo, moderna, etcétera. Dentro de este segundo grupo ya no conciben que sea necesario experimentar algo nuevo puesto que todo ellos lo han experimentado ya en sus años.

Uno de los textos que se puede encontrar presente *Erfahrung* es en "La posición religiosa de la nueva juventud"[6] (1914) donde Benjamin vincula la *'religiöse Erfahrung'* (experiencia religiosa) con la juventud y con la 'experiencia del joven'. Siendo la virtud de la 'juventud' no poder distinguir claramente entre lo sagrado y lo profano, pues al no existir una claridad para poder elegir, entonces la 'juventud' no puede darse por completo a nadie. Logrando así liberar las restricciones que poseía la 'juventud', permitiendo de este modo también ampliar las fronteras de la 'experiencia', ahora podrán tener una 'experiencia' sin limitantes absolutos hacia lo que construyan o vean.

---

[5] Solo por mencionar unos ejemplos coloquiales del alemán *Wöterbuch* traducido literalmente como letras o palabras-de-libro cuyo equivalente es diccionario, otro ejemplo es el termino *Krankenhaus* literalmente médico-casa conocido por nosotros como hospital. Existen innumerables ejemplos en la gramática alemana de palabras compuestas, aunque con estos se puede ilustrar sin inconvenientes la afirmación expresada.

[6] Publicado en la revista: Die Tat: Sozial- religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur (El acto: mensual social-religiosa para la cultura alemana). En el presente escrito nuestro autor realizará una propuesta que vincula a lo religioso con su ideal de juventud.

En, un escrito anterior, "Diálogos sobre la religiosidad del presente"[7] (1912-1913) se puede distinguir en primer lugar esta misma *'religiöse Erfahrung'* como un factor clave en una modernidad que reniega de ella. Pudiéndose distinguir en las siguientes palabras: "[…] que nuestra mundanidad se ha convertido como en un deporte agotador. Estamos totalmente atosigados en aras de la alegría de vivir. Sentirla en nuestra maldita obligación" (Benjamin, 2007, 19). Necesitamos la '*religiöse Erfahrung'* para reencontrar el sentido de la alegría, para darle sentido al mundo. Mientras que la modernidad desplazo este modo de *Erfahrung*por una experiencia (otro modo de experimentar lo religioso) que solo vela por el individuo[8] y el progreso[9].

Para finalizar Benjamin realiza una *Kunstkritik* (critica de la cultura) vinculando la con el arte o la estética. Donde sostiene un modo de experimentar el arte[10] o *Ästhetikerfahrung* (experiencia estética), siendo necesarias un arte útil ante el espíritu y las necesidades de la juventud (por lo menos en este periodo). Dejando de lado el arte por el arte, o arte autónomo, que solo sirve a los intereses burgueses y filisteos.

Reflexiones finales:

A partir del breve rastreo etimológico, realizado en esta ponencia, podemos llegar a la conclusión sobre la complejidad de un término que nos resulta extraño en nuestra propia lengua vernácula. Puesto que para nosotros en nuestra habla hispánica no poseemos tal diferencia, para expresar la experiencia, porque con un solo significado (experiencia) englobamos todos los significantes, entendido en el sentido foucaultiano[11], que pueden derivarse de ella (la mayoría mencionados en este trabajo) pasando inadvertido esta problemática propia de los juegos del lenguaje.

Desde lo trabajado, de las 'experiencias' en general, centrándonos en tres variantes: *Jugendliche Erfahrung, religiöse Erfahrung* y *Ästhetikerfahrung*; contenidos en la 'experiencia' como *Erfahrung*. Basándonos en las reflexiones filosóficas de Benjamin podemos sostener que postula una Randerfahrung (experiencia marginal) la cual puede llegar a presentarse bajo

[7] Nunca fue publicado pero se estima que se escribió entre finales de 1912 y comienzos de 1913. Esta obra posee la singularidad, de estar escrita en un formato de dialogo, poseyendo dos interlocutores uno denominado 'YO' y el otro denominado 'ÉL', aunque después pasa a llamarse 'MI AMIGO.'

[8] Encontrándose en estas palabras: "Los héroes griegos son fuertes como dioses, pero aún les faltan la madurez y la cultura divinas. Así me parecen los individualistas" (Benjamin, 2007, 27).

[9] Como sostiene Benjamin: "[…] ese lugar es él mismo, su interior. Y el viejo problema es que nos perdemos a nosotros mismos […] me atrevería a decir que nos perdemos mediante el progreso" (Benjamin, 2007, 26).

[10] Manifestando una consciencia neoreligiosa en el arte que: "[…] presiente y anticipa la consciencia general y la esfera vital de épocas posteriores" (Benjamin, 2007, 28). Por ello, los literatos y los artistas, son: "[…] portadores del espíritu religioso en nuestra época" (Benjamin, 2007, 29).

[11] Para profundizar esta interpretación remitirse a la obra de Foucault: "Orden del discurso".

diferentes formas según en los contextos que los analiza. Pero jamás va a proponer, o respaldar, una experiencia hegemónica o una experiencia de los vencedores. Cuyas experiencias están dirigidas a los grandes postulados de la modernidad: la individualidad y el progreso[12]. Siendo una evidencia de la unidad dentro de sus reflexiones filosóficas, latentes en sus primeros ensayos de juventud, que mantendrá hasta sus últimas obras como lo son sus Tesis de la Historia.

Bibliografía

- Benjamin W. La posición religiosa de la nueva juventud, En *Obras: libro II/vol. I,* España, Abada, 2007.
- Benjamin W. Diálogos sobre la religiosidad del presente, En *Obras: libro II/vol. I,* España, Abada, 2007.
- Corominas J., Pascual J.A. *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico, CE-F*, Madrid, España, GredoS, 1984.
- Ferrater J. *Diccionario de Filosofía,* Tomo I, Buenos Aires, Argentina, Sudamericana, 1964.
- Forster, R.*: La travesía del abismo: mal y modernidad en Walter Benjamin*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Jay, M. *Cantos de experiencia: variaciones modernas sobre un tema universal,* Buenos Aires, Argentina, Paidós, 2009.
- Martínez E.*Diccionario: Alemán-Español, Español-Alemán,* Barcelona,España, Ramón Sopena S. A, 1972.
- Paez J. *El pensamiento filosófico desde la marginalidad intelectual. Las identificaciones marginales del discurso Benjaminiano,* Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 2016.
- Witte B. Walter Benjamin: una biografía, España, Gedisa, 2002.

[12] Según las palabras reflejadas en Forster: "Muchos de estos jóvenes atravesados profundamente por este clima termidoriano y nihilista buscarán respuestas imposibles para este rotundo fracaso de la cultura moderna y de su gran exponente: el individuo" (Forster, 2014, 156).

Sentido del objeto histórico

Ariel Gutierrez

Resumen

El objeto histórico es un tema complejo e interesante. No es fácil hallar una respuesta sobre qué es el objeto histórico. Pero el propósito en este trabajo, es dilucidar qué es un objeto histórico, cómo es que se constituye en tal y para qué sirve dicho objeto.
Cabe aclarar respecto a la naturaleza del objeto histórico, que es un desafío, y nada fácil de definirlo. Por ello, lo que se diga es solo a modo de reflexión sobre qué es un objeto histórico.
Intentaremos abordar la temática desde diversas lecturas de filósofos, pero fundamentalmente lo haremos desde Visto y visto de Peter Burke.

Historia de las imágenes

Peter Burke, historiador británico, nacido en 1937 y educado inicialmente por los jesuitas, estudió en Oxford. Burke **ha** sido profesor en importantes instituciones como la Universidad de Sussex o Cambridge, donde fue catedrático durante casi toda su carrera académica**.** Burke es conocido por sus estudios sobre la historia cultural moderna y contemporánea.

El autor sostiene que al igual que los textos o los testimonios orales, las imágenes son una forma importante de documento histórico. Reflejan un testimonio ocular". Por este motivo, hace un análisis exhaustivo del uso de las imágenes en su libro *Visto y no visto.* El interés de dicha obra es el uso de la imagen como documento histórico. Ha sido escrito con el fin de fomentar la utilización de este tipo de documentos y de advertir a los posibles usuarios de algunas de las trampas que lo comportan.

Cada vez más se están utilizando distintos tipos de documentación, entre los cuales, junto a los textos literarios y los testimonios orales, también las imágenes ocupan un lugar. Tomemos, por ejemplo, la historia de la cultura material que se constituye en gran parte gracias al análisis de las imágenes. Pero puede darse el caso de que los historiadores siguieran sin tomarse lo bastante en serio el testimonio de las imágenes, en donde incluso se llega a afirmar la invisibilidad de lo visual.

Por este motivo, incluso, Rapahel Samuel se definía a sí mismo y a otros especialistas en historia social de su generación como analfabetos visuales**.** Pero el valor del testimonio de las imágenes es innegable ya que, por ejemplo, contribuyeron al testimonio existente de prácticas sociales tales como la caza.

Cabe aclarar, que las imágenes no pueden tomarse como testimonios en sentido estricto tal como se verá más adelante. Pero si se debe tener presente que los mapas, planchas, muñecas de moda, soldados de cerámica, cada uno de estos objetos tiene algo que decir al historiador y al sujeto que solo va a ver una exposición de objetos coleccionables.

En efecto, es importante que al abordar un objeto de colección u objeto históricos se empiece por estudiar o por lo menos tener una noción del objetivo que persigue el museo que expone una obra. Así esto permita conocer el sentido que de fondo se haya en la disposición de determinados objetos.

Hay otro aspecto sobre la imagen a tener en cuenta y es el rol político que posee. Burke ofrece visiones de lo social, estereotipos de los otros, relatos visuales, los convencionalismos sociales, etc. Todo ello, lo hace tomando como referente galerías de imágenes. Burke trata a la imagen desde su potencialidad para la historia, y como testimonio de imaginación y vida.

También es necesario tomar la distinción que el autor hace entre iconografía e iconología. La primera concebida como el significado convencional de las imágenes; la segunda entendida como los significados subyacentes que revelan el carácter de una nación, una época, una creencia religiosa o filosófica.

Como se ha podido ver el autor reflexiona sobre el carácter eminentemente político que tiene el uso de la imagen en el discurso histórico, así como la configuración del pasado a través de las imágenes de lo social en las pinturas y fotografías de niños y mujeres.

Finalmente, todo lo anterior permite ver que el análisis de Burke es extensible incluso a los objetos históricos y también a los objetos de colección.

La cultura y las imágenes

Bruke toma las imágenes como testimonios para poder reconstruir la cultura pasada ya sea la que se puede encontrar en los libros o en los museos. Para esto se vale de la observación de una gran variedad de cuadros. A partir de ello afirma que las imágenes tienen un valor inmenso para

reconstruir la cultura cotidiana de la gente. Este aspecto es interesante porque no solo se pone en valor aquello que un artista profesional o un museo puede exponer sino aquello que es cotidiano, a veces olvidado y que mediante esto se da lugar a la memoria tan importante para recuperar el pasado tal como lo plantea, por ejemplo, Levi.

Otro ejemplo, interesante para el autor es la historia del vestido que mediante las imágenes se puede saber cómo se vestía y combinaba la vestimenta en determinada época. Los objetos históricosson testimonios de lo que en una época se usaba, hacía y cómo se usaba, ejemplo de esto último puede ser la bandeja para hacer pan que se encuentra en el museo Gnecco. Todo esto también nos habla de los modos de relación que existía entre la gente.

También, para el autor, la historia de la tecnología es posible gracias a las maquetas y pinturas sepulcrales que se han conservado y que dan testimonio de los carros usados y su evolución.
Así mismo el autor destaca la claridad y rapidez del testimonio que dejan las imágenes. “de ahí los numerosos volúmenes de láminas que contiene la famosa Encyclopédie (1756-1765)”.

Con lo dicho hasta acá no se quiere afirmar que las imágenes son puras e inocentes a la hora de dejar su testimonio. Esto es realmente muy interesante ya que el autor no pasa por alto el hecho de que el espectador puede interpretar de diversas maneras una imagen. E incluso, la misma imagen puede estar hecha con determinada intención. “Naturalmente es peligroso considerar este tipo de ilustraciones un reflejo sin más del estado” en que se encontraba un determinado objeto o hecho, “sin plantear una crítica, e identificar a los artistas.

Otro tanto podría decirse sobre las observaciones que el autor hace sobre lasimágenes de interiores y mobiliarios. Es particularmenteinteresante la reacción afectiva que el autor confiesa. Bruke dice que ante la visión de imágenes de mobiliarios el “efecto realidad” impacta en el sujetogenerando en este último la sensación de poder sentir y tocar el pasado. Entonces una primera reacción es afectivo y perceptiva.

2. Otra tiene que ver con la memoria.
3. Otra es la palabra, aquello que expresa ya sea afectivo o un recuerdo proveniente de la memoria.
4. Otra es afectiva, en el nivel del deseo, lo que le gustaría hacer.

5. Otra es política, es decir lo que hace el sujeto a partir de determinada experiencia con el objeto.

Ahora bien, el objeto histórico da lugar al tacto, el sentirse una habitación y ello genera ya una experiencia histórica. Esto es una virtud propia del objeto de colección como objeto histórico.
Todo ello nos lleva a pensar que el objetohistórico podría conducir a una experiencia histórica ya que es un objeto que siempre interpela al sujeto haciendo que ambos logren interactuar.

> "De modo parecido, las casitas rústicas conservadas y expuestas en museos al aire libre, como el de Skansen, cerca de Estocolmo, en cuyo interior se guardaban muebles de la época en que fueron construidos, dan al visitante una sensación de contacto directo con la vida de tiempos pretéritos.(Visto y no visto.p.104)

Es decir, el objeto histórico no se separa de la vida interior del sujeto, sino que le interpela desde su interior hacia su exterior permitiendo que el sujeto sienta afectivamente y perceptivamente aquello que determina objeto genera en él.

Ahora bien, en la reconstrucción de una casa, o habitación en la que participan los restauradores de un museo, para el autor es una diferencia de grado y no de especie. Por lo que no se vería afectada la experiencia.

Así, pues el objeto histórico no solo nos habla de vida social de la cosa sino de la organización social de las cosas y las personas. El Autor menciona el siguiente ejemplo:

> "La familia desordenada, de JanSteen aparecen naipes, conchas de ostras, hogazas de pan e incluso un sombrero artísticamente tirados por el suelo, transmite a todas luces un mensaje acerca de los vínculos existentes entre el orden y la virtud, el desorden y el pecado. El cuadro podría servir también como advertencia a los espectadores del siglo XX de que un artista no es una cámara fotográfica, sino un comunicador que tiene sus propios intereses". (Visto y no visto.p.104)

Frente a las imágenes el autor menciona que existen problemas y soluciones. Con respecto a los primeros los problemas son entorno a la interpretación a pinturas realizadas por artistas que no son de una cultura determinada, las intenciones de un artista en cuanto si se quiere "idealizarlo o alegorizarlo". La intertextualidad en las imágenes, esto es, cuando una imagen alude a otra. También el artista puede asear las estancias o sanear las calles; estamos ante el problema de las distorsiones. Sin embargo, las imágenes muestran la cultura material de una época. Muestran artefactos y la distribución de los mismos. Además, revelan como es el uso de los objetos.

Con respecto al modo de ver la sociedad también los objetos históricos son importantes en este punto. Lo son porque son capaces de mostrar cualquier tipo de historia social. Los objetos históricos son mostradores de las distintas historias sociales que han existido y de los rastros que de ese pasado ha quedado en la sociedad o en la memoria.

En efecto, cada objeto histórico "registra formas de comportamiento social, tanto festivas como cotidianas: la limpieza de la casa; unos comensales sentados a la mesa; un desfile procesional; el paseo por mercados y ferias" (Peter Bruke.p119); o una moneda como es el caso de Gnecco.

De lo anterior se puede deducir que también el objeto histórico es reflejo de un testimonio, y son una forma de "documento" histórico. La palabra "documento" lleva comillas porque el objeto y nuestro modo de entender la historia no es solo una historia documental con un sujeto y objeto escindido. Por el contrario, como ya se ha podido ver en las líneas anteriores el mismo objeto histórico dice algo de sí mismo, su biografía, y de la sociedad mediante el testimonio.

Como se ha visto Peter Burke, hace un recorrido exhaustivo por las variadísimas manifestaciones figuradas de la Historia: pinturas, esculturas, monedas, graffiti, cerámicas, fotografías, imágenes cinematográficas, carteles publicitarios o miniaturas medievales, estudiando las distintas funciones que estas representaciones han cumplido a lo largo del tiempo: adoctrinamiento (religioso o político), propaganda, difusión de valores cívicos, etc.

También hemos visto que "el pasado no solo puede verse, sino incluso sentirse y tocarse" (…) definitivamente es esto lo que interesa en este escrito sobre el objeto históricos. Si se observa con atención los objetos del museo claramente se puede notar que muchos visitantes se sienten interpelados por los objetos y sentir que ese pasado está siendo un presente que se puede sentir y tocar.

He ahí la importancia de los objetos de colección y los objetos históricos; conectar a los sujetos con el pasado, y vincularlos al pasado mediante aquello que es lo marginal. Esto es interesante ya que un objeto histórico puede cumplir con la misma función. Mostrar aquello que ha sido desechado, lo marginado y dar cuenta del comportamiento social de la época e incluso de las jerarquías sociales.

Se debe insistir en que el autor también señala una serie de problemas respecto a la interpretación de las disposiciones de los objetos. Así pues, Burke (2001) en relación a las imágenes aclara que es "peligroso considerar este tipo de ilustraciones un reflejo sin más del estado en que se encontraba la tecnología en un lugar y una época determinados, sin plantear ningún tipo de crítica, identificar a los artistas ni lo que es más importante sus fuentes".

Del mismo modo esto vale para los objetos históricos y las disposiciones de los objetos dentro de un museo. Los objetos ordenados de determinada manera no son un reflejo neutro de una época, sino que tal ordenamiento está atravesado por la concepción cosmológica y política del propio artista. En efecto, los objetos elegidos para ser expuestos y el orden están en relación a lo que artista o el encargado vea en los objetos, su formación, su concepción de mundo o si solo se pretende aplicar un criterio mercantil, etc.

> Asimismo, tenemos el problema de las intenciones del artista, tanto si se trata de representar fielmente el mundo visible, como si pretende idealizarlo o incluso alegorizarlo. Otro problema sería el de la imagen que alude a otra imagen o la cita, equivalente visual de la intertextualidad. (Peter Burke, 2001. p. 111)

Según este punto de vista, el objeto permite que determinados objetos, sentidos, culturas, puedan ser vistos, oídos y conocidos. Lo dicho en párrafo anteriores tiene un aire de semejanza con las ideas Levi y también Levinas quienes rescatan el valor del pasado y sobre todo de hacer justicia a ese pasado en peligro de ser olvidado.

Acción y apertura del objeto histórico

En relación a lo anterior la acción juega un rol de suma relevancia. Dado que la acción y la memoria van juntas. Memoria sin acción es olvidar el pasado no redimir el pasado en palabras de Benjamin. A propósito de esto, Rancière (2015) refiere que la "la historia ha sido siempre la historia de aquellos que hacen la historia. Lo que cambia es la identidad de los hacedores de la historia. Y la edad de la historia es aquella en que cualquiera puede hacerla porque todos la están haciendo ya, porque todos están hechos por ella.

Esto resulta interesante dado que una acción es generada por aquellos que buscan una transformación y que, además, habla de la propia cultura. Todos hacen la historia y asimismo la

historia hace a los sujetos. Así pues, hay una relación dialéctica entre los sujetos y la historia y de este modo la identidad de los hacedores de la historia va cambiando constantemente.

Esto es relevante porque aquellas cosas que serán importantes para los sujetos de un tiempo determinado claramente tendrán que ver con aquello que haya recibido de la historia. Asimismo, no todos observarán lo mismo. Eso es pues lo interesante en cuanto hace a la identidad de cada cual. Todos saben algo, pero no todos observen lo mismo. De ahí que la historia y los sentidos de la historia y de las cosas pueden ser diversos.

También los sentidos sobre qué cosas serán considerados objetos históricosdependerá entonces de la dialéctica entre sujetos e historia. De los sentidos que se puedan crear de ahí vendrá el sentido del objeto histórico.

Además, el mismo objeto histórico dará cuenta del mundo al cual perteneció y al mundo al cual está inserto. Hablará de las comunidades y sus tensiones. De los modos y hábitos de una sociedad. De ahí que el objeto histórico es de gran relevancia.

El mismo objeto es un objeto que explica un momento de la historia, un suceso, algo cotidiano, actitudes o expresiones. Ranciere señala que la etimología de la palabra explicar hace referencia a "dejar que se despliegue la plenitud plegada en su simple presencia". Es interesante tomar esta definición ya que el mismo objeto histórico es un objeto que tiene plegado en sí mismo un conjunto de significados que requieren en palabras de Benjamin, ser traídos a la vida por un sujeto. El objeto histórico se abre en el plexo de relaciones con la sociedad que lo descubre.

El despliegue puede ser alegórico, político o simbólico. En este caso nos enfocaremos en el despliegue alegórico y político del objeto histórico ya que ello permite rescatar una cantidad mayor de sentidos que puede tener plegado el objeto histórico en sí mismo. Llegados hasta aquí queda preguntarse por el sentido del objeto histórico.

Quiebre y Trascendencia en el objeto histórico

De lo anterior hemos podido observar una serie de notas distintivas que constituyen al objeto histórico. Pero hay una que sin ella no hay objeto histórico. Claro que sin las demás tampoco. Me

refiero a la Trascendencia, que es clave para la que un objeto sea histórico. Sin trascendencia todas a las demás notas no pueden venir a la vida.

Cabe aclarar que en este apartado se toma una de las tantas definiciones sobre trascendencia dadas por Ferrater Mora, entendiendo por trascendenciael poder ir de un lugar a otro, atravesando o traspasando límites. Así pues, al ser trascendente el objeto histórico es capaz de seguir permaneciendo en la memoria y en la historia. En consecuencia, seguir pasando de una época a otra, de una generación a otra, pasando los límites del tiempo. En este sentido también tomamos la concepción Heideggeriana de trascendencia para el objeto histórico, en cuanto es el ser mismo el que se abre a la comprensión.

Por lo anteriormente dicho, el objeto histórico nos permite recordar lo que fuimos, lo que somos, y aquello que marco un punto de inflexión en nuestra historia y nos recuerda mediante la memoria aquello que podemos ser. El objeto histórico deja una huella. Dicha huella es lo que hace que algo sea histórico ya que marca a fuego la historicidad de cada sujeto y la historia de la humanidad generando de este modo un cambio de sentido.

Finalmente, la capacidad alegórica, dialógica, dinámica y política del objeto histórico es relevante para no caer en el error de considerar al objeto como una entidad que solo es portador de algo simbólico.

El objeto histórico y su sentido

¿Cuál es el sentido de un objeto histórico?Primo Levi en sus reflexiones sobre Auschwitz nos deja como enseñanza la importancia de pensar lo cotidiano, la condición humana y aquellas cosas de las que podemos ser privados. En este sentido se asume como importante este criterio para pensar el sentido de los objetos. El sentido tiene que ver con permitir mantener viva la memoria, pensar desde los objetos históricos lo cotidiano y la condición humana, es decir, el lugar de lo humano en la actualidad y en el pasado.

En Levi está la pregunta por el sentido de todo aquello que ha se ha vivido y de cómo asumir el futuro. De ahí la preocupación de no olvidar porque solo la memoria permite conectarse con el

pasado para no volver a lo mismo a aquello que quita el sentido. En relación a ello Benjamin también plantea la cuestión del sentido para el historiador en sus tesis, a saber:

> *Tesis XVII – el sentido-*
>
> Así no irá muy lejos porque en historia los datos son sólo una parte de la realidad. También debe contar lo que no llegó a ser. El historiador benjaminiano quiere ser realmente universal, por eso atiende a lo marginado por la universalidad particularista de la historia convencional, es decir, atiende a lo que no llegó a ser. (W: Benjamin. Tesis Sobre el concepto de historia)

Por ello desde estas reflexiones se considera que el objeto histórico está en relación con la memoria. Ahora bien, para pensar cómo se constituye el objeto y su sentido se debe partir desde el lenguaje.

Así pues,a partir de la diversidad del lenguaje un objeto se construye como tal. Puede ser relevante para algunos y para otros no y el valor dado a un objeto dependerá entonces de la diversidad de las lenguas. Ahora bien, el lenguaje por diferente que sea siempre se refiere a lo común de la experiencia.

Por otro lado, y en relación a lo anterior debe considerarse que la constitución del objeto histórico no solo depende del lenguaje sino de otros elementos culturales como lo explica Kopitoff

Cabe aclarar que el objeto no tiene una dependencia lingüística, el lenguaje es un elemento que hace al objeto, pero no lo determina.

Gadamer sostiene que el lenguaje es una forma de comprensión del mundo y en esto entra en juego el rol del objeto histórico ya que permite comprender el mundo. De ahí que el sentido del objeto es de suma relevancia. “Gadamer asevera que entender es comprenderse en el mundo” (Gadamer,114) . Así el objeto histórico sumerge al sujeto al mundo del cual es parte permitiéndole hacerse mundo y comprenderse en su ser- en- el- mundo. El objeto nos permite volvernos comprensibles unos con otros.

Así, por ejemplo, los objetos de colección del museo Gnecco, permite que nos volvamos comprensible uno con otros, aun estando en épocas distintas e incluso entre coetáneos. Este es el sentido tanto de los objetos históricos como de los objetos de colección si pensamos en el museo Gnecco. Así mismo el objeto histórico puede ayudar a salvar distancias y superar antagonismo no reduciendo todo a lo lingüístico sino estando emplazados en nuestro ser-en-el-mundo.

También se asume siguiendo a Koselleck que es necesario que el objeto mismo esté vinculado a los actos humanos o acontecimientos sociales para ser significativo. “Las disciplinas al operar con actos humanos deberían estar en condiciones de proyectarse sobre la vida social con más vitalidad que el abstracto modelo técnico-sistémico” (Gadamer,).

Así mismo este marco social dota al objeto de testimonio e incluso hace a la biografía del objeto. En efecto, el objeto histórico puede ser significado de distintos modos de acuerdo a la época, pero sobre todo por la capacidad alegórica que permite darle sentidos nuevos al objeto histórico. La biografía del objeto histórico es relevante ya que permite rescatar del objeto aquello que a simple vista puede quedar obnubilado. Por ejemplo, kopitoff se pregunta al observar una choza, ¿cómo ha cambiado el uso de la cosa debido a su edad, y que sucederá cuando llegue al final de su vida? El estado físico de la choza en cada período corresponde a un uso específico (Kopittoff, p92).

Como ya se deja ver, el mismo objeto histórico es un objeto político ya que también está dotado de palabra, de sentido de significado y sobre todo de su carácter alegórico. Junto con lo anterior, la propia biografía da testimonio de la sociedad en la que estuvo y en la que está.

Llegados hasta aquí, considero que el objeto histórico tiene un aspecto que sobresale de los demás, en cuanto que sin este aspecto todo lo demás significados no tienen un lugar donde poder ser reunidos, ósea, me refiero a que el objeto histórico tiene una intencionalidad histórica.

Bibliografía

- Peter Burke. Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico, 2001.
- Walter Benjamin. Tesis sobre el concepto de historia.
- ArjunAppadurai. La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías. México, D.F. Grijalbo,1991.
- Koselleck y Gadamer. Historia y hermenéutica. Barcelona. Paidos,1997.
- Ferrater Mora. Diccionario de Filosofía. España. Ed. Ariel,2009

CONICET

BECARIOS DOCTORALES

BECARIOS POST-DOCTORALES

Los supuestos teórico-metodológicos de Arturo Roig para la reconstrucción del pensamiento latinoamericano

Ana Carolina Luz

Resumen:

La tradición de estudio de la Historia de las ideas latinoamericanas desarrollada por el filósofo mendocino Arturo Roig propone tanto una teoría sobre el pensamiento crítico latinoamericano como una metodología para su reconstrucción y análisis. Esa metodología envuelve una serie de supuestos teórico-metodológicos y la sugerencia de identificación de estructuras formales en los textos. La presente ponencia propone un sobrevuelo por los principales supuestos sugeridos por Roig en su obra, entre los cuáles se destacan las categorías sociohistóricas y el concepto de universo discursivo.

Tradicionalmente la Historia de las ideas surge como una disciplina que busca construir el proceso de formación de ideas idealistas, es decir, especialmente vinculadas a grandes escritos de grandes pensadores. Lo que distingue la propuesta del filósofo mendocino Arturo Roig de esa tradición es fundamentalmente su aspecto teórico, que parte de una crítica de la razón eurocéntrica, embazándose especialmente en corrientes liberacionistas. Roig propone herramientas de comprensión *desde* y *para* Latinoamérica, una vez que el entramado social y político latinoamericano exige herramientas específicas que atiendan a sus complejidades y posibiliten la reconstrucción y el análisis de la historia de su pensamiento; así como la sistematización de este pensamiento, originando así una filosofía nuestra, latinoamericana.

La tradición de estudio de la Historia de las ideas latinoamericanas desarrollada por Roig propone tanto una teoría sobre el pensamiento crítico latinoamericano como una metodología para su reconstrucción y análisis. Esa metodología envuelve una serie de supuestos teórico-metodológicos y la sugerencia de identificación de estructuras formales en los textos. Tales sugerencias no funcionan de manera rigurosamente normativa, ya que las posibilidades metodológicas de distintas disciplinas pueden ser incorporadas con el fin de llegar a la realidad discursiva expresa en los casos de estudio. Es decir, las estrategias metodológicas pueden ser construidas según el carácter del objeto de análisis y el interés investigativo.

Siendo Roig uno de los filósofos que incursionan el historicismo latinoamericano, la historicidad se destaca como un aspecto esencial, como uno de los principales supuestos teórico-metodológicos. Los primeros pensadores que buscaron delimitar una filosofía genuinamente latinoamericana, inflamados por el racionalismo y el cientificismo europeos, defendieron que esta sólo pasó a existir con la profesionalización del oficio de filósofo en el continente. Oponiéndose a esa perspectiva, el historicismo latinoamericano, surgido en la década de 1940 e incursionado también por pensadores como José Gaos y Leopoldo Zea, sugiere que desde siempre -es decir, incluso desde antes de la colonización- los sujetos dieron cuenta de pensar su realidad y sus circunstancias. Por supuesto que en Latinoamérica los registros escritos propiamente filosóficos o que cumplen con criterios de cientificidad no eran abundantes como en Europa, donde la filosofía ya contaba con una larga trayectoria. Latinoamérica dispone, sin embargo, de un sinfín de formas de producción simbólica que permiten una reconstrucción de su pensamiento en distintos momentos. Desde el historicismo latinoamericano se propone entonces un reemplazo de la búsqueda de una filosofía latinoamericana por la búsqueda de un pensamiento latinoamericano, ya que las manifestaciones estudiadas no necesariamente deben ser filosofía, es decir, no deben obligatoriamente cumplir con métodos filosóficos. La sistematización de ese pensamiento pasa a ser, por fin, filosofía. Si el historicismo propone pensar los sujetos como seres radicalmente históricos, en el caso del historicismo propiamente latinoamericano eso significa partir del presupuesto de una historia de dominación que se refleja en todos los ámbitos de la vida humana, incluyendo las teorías y metodologías filosóficas. En contrapelo al carácter universal de la filosofía defendido por las corrientes europeas racionalistas, el historicismo latinoamericano defiende que no hay verdades universales, pero sí circunstanciales (Castro-Gómez 2020).

Es en ese contexto del historicismo latinoamericano que surge la disciplina de la Historia de las ideas latinoamericanas, con un potente mensaje político de decolonización y con el objetivo de desarrollar metodologías que den cuenta de la historicidad de los sujetos latinoamericanos. Desde tal disciplina se construye una tradición del pensamiento latinoamericano para pasar a pensar, a pensarnos, a partir de ella.

En la categoría de sujetos es donde se evidencia nuestra naturaleza histórica. Es decir, no es lo mismo pensar los seres humanos que pensar los sujetos. Estos cargan, siempre, historicidad. La presencia de un **nosotros** latinoamericano oculto en el nivel discursivo de los textos es otro de los supuestos de la propuesta roigeana.

> La sociedad se nos presenta como ser y deber ser, como positividad y como proyecto, y el sujeto, cuya individualidad únicamente puede ser comprendida desde la matriz social, no escapa a esa polaridad que hace a la marcha misma del hacerse y del gestarse. Siempre, por cierto, ese "sujeto empírico" se dará para sí mismo y para los demás mediado por los lenguajes en el horizonte del discurso […]. (Roig 1987, 12)

El nosotros dice respecto justamente a los actores de los procesos históricos y de las manifestaciones discursivas. La comprensión de nosotros, los sujetos latinoamericanos, es lo que permite identificar nuestras formas de alienación y, por ende, problematizar posibilidades de liberación. En términos metodológicos es fundamental, por tanto, identificar el sujeto enunciador del texto que se analiza.

Otro supuesto es el de las categorías sociohistóricas, que funcionan siempre como pares categoriales, representando un proyecto y un diagnóstico. El ejemplo más emblemático es "civilización y barbarie", del discurso sarmientino, en el cual la "civilización" funciona como una posibilidad performativa para la sociedad; y la "barbarie" como un diagnóstico de lo que debe ser combatido. El ejemplo citado representa un par categorial que condensa las principales ideas presentes en los discursos de los sujetos latinoamericanos del siglo XIX.

Fernández Nadal (1999) destaca que las categorías poseen "una carga valorativa", es decir, una función axiológica respecto al "deber ser social", cumpliendo así un papel de "regulación y orientación de la praxis" (Fernández-Nadal 1999, 22).

> Lo dicho anteriormente permite entender cómo las categorías funcionan *a priori* pese a que se originan *a posteriori*: todo sistema categorial es un producto histórico, y hunde sus raíces en una situación concreta cuyas marcas porta; sin embargo, desde el punto de vista de las condiciones de posibilidad de la experiencia, las categorías histórico-sociales operan como un a priori, por el cual se seleccionan y ordenan los datos empíricos, se hace comprensible el mundo y se vuelve posible actuar sobre él con vistas a su conservación o transformación. (Fernández-Nadal 1999, 22)

Las categorías funcionan, así, como ideas que acumulan y sintetizan significados sociales, ordenando los discursos y la realidad, siempre de un lugar y una época, dando cuenta de sus circunstancias conflictivas.

Al cargar en sus significados ciertas oposiciones ideológicas, las categorías sociohistóricas revelan la conflictividad de una época. Toda época refleja una lucha de clases, y la conflictividad es natural de cualquier proceso histórico, por lo cual esas oposiciones categoriales siempre estarán presentes en los discursos de las expresiones simbólicas de cualquier lugar, en cualquier tiempo. En

el supuesto roigeano de conflictividad es intrínseco el carácter conflictivo propiamente latinoamericano, resultante de la situación de dependencia y de la relación opresor-oprimido.

La reconstrucción de un universo discursivo es otro de los supuestos teórico-metodológicos que se insertan en la tradición de la Historia de las ideas latinoamericanas. Tal concepto roigeano se refiere a la totalidad de las posibilidades discursivas, conscientes o no, en un lugar y en una época. La búsqueda por la reconstrucción de un universo discursivo -o parte de él- posibilita una comprensión sobre las ideas que motivaban a los sujetos en tales circunstancias espaciales y temporales.

El universo discursivo es reconstruido a partir del ejercicio de analizar la dialéctica discursiva (de nivel ideológico) con el fin de acercarse a la dialéctica real (de nivel de los hechos) teniendo en cuenta el discurso vigente y el discurso contrario, siendo estas algunas de las estructuras formales conceptualizadas por Roig. "El 'discurso contrario', si pensamos que este se da casi siempre como una denuncia de un discurso vigente, lo que hace es justamente una tarea de decodificación de los modos de dialecticidad discursiva" (Roig 1984, 136). Tal labor teórica implica la comprensión de una relación dialógica entre texto y contexto, en la cual el contexto es siempre el discurso contrario inmediato. Considerando que las interpretaciones pasan siempre por el nivel discursivo, sería imposible inferir una dialéctica real. Sin embargo, esta se expresa en la dialéctica discursiva, por lo cual el ejercicio de reconstrucción del universo discursivo posibilita un mayor grado de aproximación de ella.

> Ya que la Historia de las Ideas Latinoamericanas trabaja fundamentalmente sobre los textos, o sobre las diversas formas de producción simbólica que pueden ser consideradas como textos, es necesario replantear un modo de lectura que busque en esos textos no sólo las ideas allí expresadas, sino también las refracciones, reflejos, distorsiones de la vida social, es decir, un modo de lectura que atienda a la relación dialógica entre texto y contexto, permitiendo abordar el problema de la presencia de lo ideológico tanto en el contenido como en la forma del discurso, puesto que ambos están relacionados con los sistemas de códigos que regulan la organización del discurso y las formas de convivencia social, política, económica. (Arpini 2003, 53)

Estela Fernández-Nadal (1999) incentiva una comprensión del contexto como algo operante en el nivel textual, y no ajeno a él. Para ella, "la presencia de la conflictividad social básica en el plano discursivo no equivale a una reproducción 'objetiva' de las contradicciones sociales" (Fernández-Nadal 1999, 11).

> Lo simbólico no refleja mecánicamente lo social; en buena medida, como dice Voloshinov, lo refracta, lo organiza desde un punto de vista particular, lo somete a las transformaciones que supone su puesta en discurso. La red de posiciones

> sujetivas y de categorías clasificatorias e interpretativas que articulan un corpus textual son el resultado de esa obligada mediación discursiva, a través de la cual se esbozan los contornos de una determinada lectura de la realidad. Lo que esa mediación muestra no es un conjunto de posibilidades políticas objetivamente presentes en una situación histórica particular, sino la 'estructura de una fantasía política', esto es, una constelación ideológica particular, que es a la vez una forma específica de mediación de lo real y el vehículo de la experiencia posible de la realidad para un determinado sujeto. (Fernández-Nadal 1999, 11)

Fernández-Nadal propone poner en tensión lo dicho y lo no dicho, es decir, lo expresado y lo controlado, sometiéndolos a una operación historizadora en búsqueda de revelar los núcleos ideológicos del texto (Fernández-Nadal 1999, 12).

Los textos analizados desde la Historia de las ideas latinoamericanas no son necesariamente estructuras escritas, como bien aclara Arpini (2003). Pueden ser formas de producción simbólica pasibles de ser leídas como textos. Una de las particularidades de la propuesta roigeana es, de hecho, la invitación a la promoción de una ampliación metodológica de los casos de estudio. Uno de los aspectos de esa ampliación, en búsqueda de salir de los marcos del texto y de obras de pensadores consagrados, es elegir objetos de análisis que representen, además de expresiones del pasado, estructuras diversas de manifestación de pensamiento; y que revelen formas de lucha contra la alienación, esta derivada, como dicho anteriormente, de la condición de dependencia de Nuestra América y de relaciones sociales pautadas en la relación opresor-oprimido (Roig 1984, 132).

> Se entiende que un texto filosófico es propiamente "pensamiento", pero no lo es menos una novela, producción en la que la presencia de ideas es innegable, aun cuando se nos muestren arropadas por la imaginación. Si tomamos los casos presentados como los extremos de este imponente corpus que constituye la expresión escrita latinoamericana, y siempre que atribuyamos a la filosofía una "dignidad" de conocimiento científico, podríamos decir que todo él se mueve entre la ciencia y la creación, ya sea ella narrativa o "poética". Las palabras no son fáciles de manejar y la prueba está, de modo más que evidente, en el hecho de que la "ciencia" también es creación y tiene su parte "poiética" e inversamente, que los ropajes imaginarios suelen tener en su seno pensamientos, ideas, que en más de un caso valen más que un "discurso científico". (Roig 1987, 2)

Por ende, expresiones también artísticas y culturales son pasibles de ser leídas como textos. En el texto y en el lenguaje es donde se encuentran inmersas las formas discursivas que posibilitan inferir tanto las categorías sociohistóricas como el universo discursivo.

> […] el lenguaje no es únicamente un fenómeno que pueda ser analizado desde el punto de sus estructuras formales, profundas o de superficie, sino que es asimismo un "tesoro", una realidad compuesta de signos que son a la vez significantes y significados. Todos ellos orgánicamente relacionados sobre la base de múltiples formas codificadas por esa misma sociedad. De esta manera es el lenguaje un

> "reflejo" que contiene, de manera mediatizada, la realidad social misma. (Roig 1984, 132)

El lenguaje funciona, así, como una forma de mediación entre el discurso y la realidad, representando "la naturaleza misma de los signos". Entre las formas de objetivación posibles – como "el trabajo, el juego, el arte o la ciencia" (Roig 1984, 132) – Roig destaca el lenguaje como el lugar donde estas confluyen.

Bibliografía

- Arpini, Adriana. *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas.* Mendoza: FCPyS UNCuyo, 2003.
- Castro-Gómez, Santiago. *El Historicismo latinoamericano.* 2020. Fuente digital: https://www.youtube.com/playlist?list=PLdAIcTi5JNBGo9DjpLg1wRw85opRks2g1
- Fernández-Nadal, Estela. "A propósito de la Historia de las Ideas Latinoamericanas." *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 1999: 7-31.
- Roig, Arturo Andrés. *El sujeto, las categorías y el discurso: tres cuestiones de interés para la Historia de las Ideas.* Mendoza: mimeografía, 1987.
- Roig, Arturo Andrés. "Propuestas metodológicas para la lectura de un texto." *Revista IDIS - Universidad de Cuenca*, 1984: 131-138.

Morfología de la *invención* y gramática del *salto*: derroteros filosóficos del Caribe contemporáneo[19]

Carlos Aguirre Aguirre[20]

Resumen

¿Es posible inventar desde los restos? ¿Cuál es el reto de la invención en las filosofías anticoloniales del Caribe? ¿Hay un pasaje desde la impugnación de los colonialismos históricos hacia una imaginación histórica-otra? Parto de estas interrogantes para discutir la praxis filosófica inventiva de distintos autores del Caribe contemporáneo. Desde la indagación exegética de distintitas arterias teórico-culturales de esta área nuestroamericana, oriento la reflexión hacia filosofías que interpelan la lengua, el cuerpo, la existencia y la geografía en vinculación con el problema colonial. Son las escrituras de Frantz Fanon, Aimé Césaire y Édouard Glissant las que constelan un índice filosófico caracterizado por la heterogeneidad de un deseo: idear otras gramáticas

orientadas por develar la pregunta por la invención. De tal modo, me sirvo de lo que Fanon define como el "salto en la existencia" (1952) —en tanto ruta poético-existencial de un cuerpo actuante que ensaya una mirada prospectiva— para analizar una poiesis descolonizadora que se detiene en las huellas del pasado en el presente (colonialidad) y quiebra los monolingüismos modernos. Entonces, si el salto fanoniano envuelve una poiesis que se sacude de su conceptualización clásica y occidental, es Césaire quien, por su parte, amplifica lo disruptivo de una nueva poética filosófica encallada en lo real, que abre una reflexión donde el mundo mineral y vegetal antillano asume un papel activo y vivo cuyo soporte principal es la invención de identidades no monolíticas. Posteriormente, Glissant con su Filosofía de la Relación acecha las dicotomías de lo Mismo y lo Otro con el fin de extender las cualidades productivas de un Caos-Mundo que entiende la interrelacionalidad de culturas diversas y la fractura de los códigos lingüísticos occidentales. Así, esta ponencia busca argumentar la existencia de un ethos filosófico poscolonial: una poiesis caribeña o circunstancia creacional emergida a contrapelo de toda ontología.

¿Es posible inventar desde los restos? ¿Cuál es el reto de la *invención* en las filosofías anticoloniales del Caribe? ¿Hay un pasaje desde la impugnación de los colonialismos históricos hacia una imaginación histórica-*otra*? Esta triada de preguntas orienta una posible problematización de lo que defino como una filosofía inventiva dentro del Caribe contemporáneo. Hablar del Caribe es referirse, inesquivablemente, a un área geo-cultural engranada en intercambios, asimilaciones, desasimilaciones y experiencias fronterizas configuradas en vínculo con las diversas relaciones de poder instituidas por los colonialismos históricos. En algún punto, lo

[19] Esta presentación forma parte del trabajo del autor en el marco del proyecto "Problemáticas y propuestas epistemológicas en las ciencias humanas desde enfoques y genealogías poscoloniales en contextos de investigación y pedagógicos situados" (PICT 2020-FONCyT). Código: PICT-2020-SERIEA-02886

[20] Doctor en Filosofía (UNC). Magíster en Estudios Latinoamericanos (UNCuyo). Licenciado en Comunicación Social (UPLA). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Filosofía (UNSJ, Argentina). Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP) y del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA).

que resuena en la pregunta por la *invención* es la posibilidad de un *habla* que gesticula otras gramáticas del pensar y el saber desde lo que Walter Mignolo (1995) define como "zonas intermedias" o Silviano Santiago (1971/2018) en la forma de un "entre lugar". Reconocer en estas prácticas políticas y culturales nuevas formas del decir y el hacer, del sentir y el tener, guarda relación con un pliegue filosófico cuyo horizonte es dar cuenta de las herencias coloniales que circundan nuestro presente. Un presente, siguiendo la propuesta José Martí, nuestroamericano.

Pero ¿qué es lo "nuestro" cuando el *nosotros* se diagrama en la compleja pugna entre el *ser* y el *no-ser* o a partir de nuestra la trágica condición poscolonial? ¿Qué es lo realmente trágico de lo poscolonial? Tzvetan Todorov al hablar del vínculo entre "nosotros y los otros" se aproxima a estos problemas, no sin antes hacer un recorrido por la escritura de distintos autores que han reivindicado una ética universal QUE justifica la alterización de una *otredad*. "El universalista inconsciente es inatacable, puesto que pretende ser relativista; pero eso no le impide emitir juicios sobre los otros, e imponerles su ideal" (2016, p. 63). La elección del universalista es inequívoca, inclusive cuando su ética, en un sentido axiológico, ataca la presencia humana de aquel que es predefinido cultural y existencialmente. La tragedia se planifica en nuestro *ethos* poscolonial cuando las huellas del pasado constelan petrificaciones y leyes donde la emergencia de lo nuevo es algo menos que esperable. Por eso cuando Martí habla de nuestra América, para así instalar un grito desesperado cristalizado en la demanda por reconfigurar la convivencia democrática de las diversidades que pueblan nuestra región, el llamado no deja de ser prometedor y también trágico. Porque es necesaria una radiografía crítica —las génesis de ese "aldeano vanidoso" que tanto inquieta a Martí— que conduzca a una exploración de las singularidades y las irreversibles negociaciones culturales que germinaron desde el contacto colonial. "Zona de contacto" que en su momento Mary Louise Pratt (1992/2010) la entendió como un espacio *lindero* a partir del cual la vieja dicotomía de lo Mismo y lo Otro —recordemos el prólogo de las *Palabras y las cosas* de Michel Foucault— se quiebra solo por el hecho de que lo *nuestro* es imposible entenderlo a partir de una alteridad radical, desde una ontologización de lo periférico, y, por el contrario, sí se puede examinar desde la irresoluble pugna acaecida entre códigos culturales, y digamos también, existenciales, que se retroalimentan y fracturan.

Así, la filosofía de la inventiva del Caribe es heterogénea y conflictual, y por eso también es trágica. Más que circular de las luces y hacia sombras, o viceversa, toma la forma de una filosofía situada que se ubica en particulares claroscuros, ya que, al decir de Edward Said, "[l]a cultura nunca es una cuestión de propiedad, de tomar y prestar con garantías y avales, sino más bien de

apropiaciones, experiencias comunes e interdependencias de toda clase entre diferentes culturas. Esta es la norma universal. (2018, p. 334). Volviendo a Pratt y considerando que los procesos de occidentalización ocurren a un ritmo acelerado, la noción de "zona de contacto" no excluye la violencia colonial, sino se detiene en ella, al punto tal de comprender que el pensamiento civilizatorio, o lo que en las últimas décadas desde Latinoamérica se ha reflexionado como la modernidad-colonialidad, se funge en un *evento encarnado* —"embodied event" (Pratt, 2022, p. 129)— donde la promesa de una imaginación histórica-*otra* manifiesta un deseo por lo que aún no acontece. Es por ello que el derrotero crítico del Caribe, analizado de forma sustanciosa por Félix Valdés García, planifica una filosofía que nace de realidades discontinúas, "en proceso de fundición cultural, volubles y dinámicas, como ´laboratorio del mundo´, y de las cuales se levanta esa especie de ´pensamiento archipiélago´, con conceptos que permiten pensar los encuentros de las culturas donde ´se han forjado lugares caóticos´ y esa ´estética nueva´, esa realidad apagada, ahogada por enormes y suntuosos sistemas de pensamiento." (Valdés García, 2017, p. 70).

A partir de lo dicho, la filosofía inventiva a la que aludo no es una práctica contemplativa, como tampoco tiene por objeto idear un sistema de pensamiento abstracto y universalista. Lo que se imagina está en inevitable vínculo que lo que se habita, vivencia y experiencia. Y el habitar, lo vivible y aquello que se convierte en experiencia se ofrecen al estadio de lo no-universalizable e indeterminado. Por eso que devenir es un sentir fractal; sostén socioafectivo de todo lo que se convierte en precursor de un *salto* que rompe el itinerario de la continuidad colonial. Tragedia que, en más de un sentido, implica un abandono dual: el del esencialismo y el de la identidad fija. Esta inclinación construye con riesgos una *poiesis* que encarna la afrenta teórica de crear a partir de los restos, las huellas y el bestiario de un pasado que pone bajo sordina la actualidad de un *poder* ser-otro.

II

Aimé Césaire construye una identidad virtual, una identidad liminal, un *Yo, Laminaria*…, título de su poemario de 1982. El *Yo* (*self*, *moi*) da paso a la *Laminaria*, lo cual marca no solo una unión del sujeto con lo vegetal, sino también una metamorfosis: la naturaleza es la madre cultural del hablante y este se auto-convierte en una extensa alga terrestre y marina. Una migración sin retorno; un estado de síntesis que paradójicamente repele toda fijeza, porque la laminaria se mueve al vaivén de las olas del mar Caribe sin desprenderse de su roca. No es menor señalar acá el carácter fecundo que Césaire ve en la imagen poética porque desde ella es posible articular otros

saberes no modelados por el eurocentrismo colonial. En efecto, Césaire diagrama imágenes que se oponen al concepto clásico de representación estética y al modelo sartreano de lo imaginario.

Sobre lo primero, hay que considerar que la dirección clásica de la representación estética se liga con una noción de contemplativa de lo bello. Bajo esta lógica, la actividad estética se dirige por representar formas preconfiguradas de verdad y razón que surten patrones de administración sobre lo real en un sentido extenso. Césaire recurre a la imagen y crea "en ella/a partir de ella" una cosmogonía del mundo humano/vegetal que no parte de un sistema *a priori* sobre el deleite de lo bello, sino que en ésta el hablante se auto-descubre sin el ordenamiento planificado por las figuraciones antropomórficas modernas. En un sentido profundo, la naturaleza impacta en la imagen creando un pacto irreversible con el hablante que fractura la relación instrumental entre el sujeto y la naturaleza. Si el alga penetra en la voz del hablante, el ritmo de la palabra está orientado, entonces, por la creación de nuevas formas de vincularse con el entorno. Más precisamente, quien habla es un cuerpo mineral, no un hablante deleitado y abrumado por mineral. Acerca de lo segundo, en Césaire la imagen no es extensión de la conciencia proyectada del "ser-para-sí". Es, al contrario, génesis de un "estar-en-el-mundo" donde la conciencia y la voz, a diferencia de Jean-Paul Sartre, dialogan mutuamente por medio de impulsos gramáticos y sintácticos que escenifican nuevos códigos culturales surgidos gracias a la apropiación estratégica de las estéticas occidentales. En consecuencia, proyectarse en el mundo no revela los *existenciarios* que pueblan la intencionalidad de la conciencia, como si el poeta fuera de un sujeto lanzado, arrojado, que a partir de ahí idea formas de "estar". El entorno natural ya no es *entorno*, sino interioridad sonora y verbal de un mundo en el que el sujeto está lejos de convertirse en administrador absoluto. Así, el hablante se convierte, desde su génesis poética, en un cuerpo situado que enuncia una identidad siempre en devenir: una laminaria.

Cuaderno de un retorno al país natal de 1939 materializa décadas antes de *Yo, Laminaria*… la práctica inventiva que noto en Césaire. Subvirtiendo su propio marco conceptual y estético, es decir, el Caribe antillano y el surrealismo, Césaire indaga posibilidades de inventar neologismos que den cuenta de una experiencia casi imposible de narrar tal y como fue. El lector, por sí mismo, puede juzgar este poema de tres movimientos en la forma de un tránsito que va desde el desapego de la ciudad natal, Fort-de-France, pasando por el contacto con la metrópolis francesa, hasta la sintonía con las formas culturales vernáculas ocluidas por el racismo moderno. Sin embargo, este tránsito tiene otras lecturas: ir más allá de las representaciones racistas sobre el "negro" implica sortear la trampa de cualquier ontología y también inmiscuirse en el abismo existencial de un

hablante subjetivado por la aculturación colonial. A esto, se le suma un combate en contra de lo que Sylvia Wynter señala como "the zero-term-of-culture" con el que la modernidad ha definido al "negro" (1996, p. 67). La cuestión central que quiere manifestar Césaire son las condiciones de posibilidad de la negritud y el carácter dialógico de toda identidad que no se (auto)piensa en términos monolíticos. Por eso, la invención en Césaire guarda vínculo con un relato trágico en el que la pregunta de si es posible escapar del todo de las representaciones modernas sobre el "negro" trae consigo una impugnación de las modulaciones conceptuales con las que hasta ahora se a pensado la existencia del colonizado. El dispositivo de la racialización resulta significativo en la lectura sobre el colonialismo organizada por el *Cuaderno*… por el hecho no solo de que Césaire habla desde su propia conciencia en tanto que "negro" y colonizado, sino también porque el mecanismo de alterización moderna instalado en el Caribe antillano tiene como una de sus arterias principales distribuir a los sujetos a partir de connotaciones positivas y negativas que se le dan al color de la piel.

A partir de lo anterior, Césaire transforma a su propio trayecto en un observatorio global de las prácticas de sujeción modernas, sus efectos y complejidades, que perduran, porque precisamente en el camino hacia descubrimiento de nuevas gramáticas culturales hay un impase cargado de estereotipos y significaciones posibles de ser subvertidas. El tiempo autobiográfico es ese tiempo vivido que se detecta entrelineas y desde las cuales germina una multilocalización que se extiende durante todo el poema: "[c]omo hay hombres-hienas y hombres-panteras, yo seré / un hombre-judío / un hombre-cafre / un hombre-hindú-de-Calcuta / un-hombre-de-Harlem-que-no-vota" (Césaire, 1969, p. 45).

III

Alterar el curso de un tiempo que posterga la *invención* es quizá uno de los núcleos fundamentales del trabajo *Piel negra, máscaras blancas* (1952) de Frantz Fanon. Si Prometeo ha robado el fuego divino, Fanon habla desde un tiempo en el que el fuego es sitial de una permanente se autocumbustión. La teoría de la alienación/despersonalización colonial de Fanon, explicada desde prácticas y modos de existencia a partir de los cuales el "negro" se ve y se siente "blanco", surte un efecto más que actual en los filamentos más profundos del mundo poscolonial. ¿Qué es lo que promete Fanon? ¿Qué es lo que desea? Tales interrogantes dan cuenta de una "experiencia-límite" —tomo prestado este término del prólogo que realiza Francis Jeanson al trabajo de Fanon— donde la *invención*, más que recurso o pliegue simbólico de un cuerpo entrampado en las dinámicas socio-culturales del mundo blanco, es la única opción disponible para

la ejecución de un existencialismo liberador. El sujeto racializado vive la experiencia abismal del *Weltuntergang*—ese "fin del mundo" pregonado por Césaire en el poema que antes visité— por medio de un trayexto fenomenológico en el que los pliegues más ocultos del racismo anti-negro se han tornado transparentes: el cuerpo "negro" es negado en tanto humano, preconfigurado como cosa y desplazado hacia una zona de *no-ser*.

El futuro no deja de ser una promesa que revela una falta cuando sobresale como un pasaje limitado si es que se continúa reproduciendo la parálisis ética del colonialismo. En varios puntos, Fanon indaga este problema no sin antes detenerse en las causas de la despersonalización antillana frente a la cultura colonial. Para esto, la alternancia entre los mitos sobre el "negro" con la cultura popular caribeña, la literatura y los rescoldos del inconsciente racista, dan cuenta de un estudio poco sistemático en lo que se refiere a un proyecto filosófico definido, pero fecundamente sugerente en relación a los problemas de la identidad, el cuerpo racializado y la *invención*. Posiblemente son las zonas finales de *Piel negra, máscaras blancas* las que más hacen explícita la propuesta de la invención, la que sobrevuela sobre la necesidad de un humanismo anticolonial a partir del cual la perspectiva prospectiva del planteamiento fanoniano, deudor de Sartre en muchos puntos, se expresa en toda su densidad filosófica. La disociación del cuerpo con la posibilidad de tramar un futuro o un provenir despojado de los prejuicios raciales toma lugar en el problema de la *acción* —para Fanon de lo que se trata es de convertir al colonizado en un sujeto accional—, ya que el cuerpo racializado es disecado por la mirada de los otros, que indudablemente son blancos. El tiempo, en consecuencia, se teje en la tensión que habita dentro de la imposibilidad de *poder* ser-otro y en un espacio que no ofrece reposo para sí mismo. Dicho en otras palabras, el carácter crónico de la experiencia colonial, la "experiencia-límite" del cuerpo "negro", subraya el hundimiento de una zona de *no-ser* desde la cual puede emerger un "auténtico surgimiento" (Fanon, 2015, p. 42) capaz de exhibir la radicalidad de la *invención* fanoniana: situarse en la frontera de un doble narcisismo para desde ahí planificar la etapa de su desintegración. No se trata de rendir cuentas al pasado, sino de que el pasado no siga paralizando la *acción* liberadora del provenir. Y es por esto que, tal y como siguiere Fanon, "[d]ebo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia" (2015, p. 189).

¿Qué siguiere Fanon con el *salto*? Me inclino por notar que el *salto* configura una *poiesis* descolonizadora, o *circunstancia creacional*, emergida a contrapelo de toda ontología. La fase de desintegración de las gramáticas racistas denunciadas por Fanon ha de sortear el carácter multifocal de toda identidad, es decir, entender que la superioridad del colono necesita de la

inferioridad del colonizado incluso cuando este último es representado en la forma de una alteridad radical. Con ello, la cultura colonial se transforma en ley y la blancura en la forma "normal" de estar en el mundo. Las prácticas de subjetivación dan cuenta de cómo el binarismo "blanco/negro" resulta artificioso y no por ello poco efectivo. Así, la *invención* es una manera de subvertir el orden colonial representado en rígidos *getthos culturales* que configuran los vínculos socioafectivos de los cuerpos. En análisis de Fanon, la nervadura de la *invención* asume, entonces, la cara de un quiebre temporal cuyo pliegue más cristalino es el llamado a edificar "el mundo del *Tú*" (2015, p. 190).

Desde esta perspectiva, la *invención* es un enfrentamiento con las asimetrías que refuerzan las asignaciones raciales y que procuran presentarse como diferencias metafísicas. No es ni el pasado ni el futuro experimentados en la forma de dos núcleos temporales que determinan la acción, sino un presente donde la compleja relación entre los cuerpos se resiste a las esencias culturales fijas, sedentarias y homogéneas: un nuevo comienzo, un paso, una actividad de producción, una inauguración.

IV

Según León Rozitchner, el célebre llamado de Simón Rodríguez a *inventar* o *errar* se comprende a partir de un presente en ciernes que esquiva toda atadura a un pasado pesado. Para Rodríguez, lee Rozitchner, "[e]ra América el lugar de verificación (de lo ya creado) y de la creación de lo que en otras partes era ya imposible" (2012, p. 140). Si la *invención*, ya reconocida en Césaire y Fanon, permite la enunciación de un *poder* ser-otro inclusive bajo severas relaciones racistas de poder, en Édouard Glissant poética, *invención* y filosofía forman una triada en la que cada una de sus partes es imposible de ser pensadas de manera insular. Contemporáneo a Césaire y Fanon, Glissant ve en el Caribe, y quizá también en toda nuestra América, la creación (parafraseando nuevamente a Rozitchner quien parafrasea a Rodríguez) de lo que en otras partes es imposible: un pensamiento de la errancia que transgrede las certezas del Ser occidental y que a su vez inventa. Aquí, la dicotomía se Rodríguez se ve disuelta, pues no se trata ya de inventar o de errar, sino de entender que errar es también inventar.

Sabiendo que toda cultura es un cúmulo de caminos diversos, la errancia, al decir de Glissant, revela un *ser-como-siendo* encaminado hacia lo no conceptualizable por la cultura imperial y sus cronologías/divisiones lingüísticas (2019, p. 72). Contrario a toda conceptualización fija del contacto colonial, y con ello, a sus derivaciones conceptuales hegemónicas (mestizaje, hibridación), la errancia nuclea el pliegue provisorio de una *filosofía de la relación* que se sortea en intercambios imprevistos que transitan sin clausura alguna y se fecundan a partir de geografía archipelágica del

Caribe antillano. En consonancia con Césaire —y en también distancias con él—, Glissant entiende la potencia fragmentada del archipiélago, de la naturaleza, de la geografía, a la manera de un "estar-siendo" similar al de Rodolfo Kusch. Ahora bien, la sintonía con el paisaje no ha de ser el sostén de una ontología del paisaje ni tampoco un ejercicio de sumergimiento en lo profundo. A diferencia de Kusch, Glissant entiende que el Ser sublima la significancia diversa y liberadora de la poesía de la errancia y la *invención*, y es por esto que el *ser-como-siendo* archipieliza y criolliza, porque el conocimiento es errante y no universal, "[e]s proceso, no fijeza" (2019, p. 74). A partir de esto, la *invención* asume otro pliegue: el de la trasmutación constante de las culturas. Esto nuevamente obliga a reflexionar que filosofía, invención y poesía constelan un derrotero significativo para el pensamiento caribeño, que en varios puntos es intertextual e inseminador de una *poiesis* capaz de atravesar el drama de la colonización sin aniquilarse en las fuerzas paralizadoras del pasado. Una *laminaria*, un *salto*, una *errancia* en el que, siguiendo a Glissant, "las sensibilidades se renuevan" (2019, p. 69).

Bibliografía

- Césaire, A. *Cuaderno de un retorno al país natal*. México, D.F.: Ediciones Era, 1969.
- Césaire, A. "Yo, Laminaria…" En *Para leer a Aimé Césaire* (P. Ollé-Laprune. Selección) (pp. 164-216). México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal, 2015.
- Glissant, É. *Filosofía de la relación*. Miluno Editorial: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2019.
- Mignolo, W.. Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales, *Revista Iberoamericana*, *170-171*, 61, pp. 27-40, 1995.
- Pratt, M. L. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Pratt, M. L.*Planetary longings*.Durham: Duke University Press, 2022.
- Rozitchner, L. *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2012.
- Said, E. Cultura e imperialismo. Barcelona: Debate, 2018.
- Santiago, S. "El entre-lugar del discurso latinoamericano". En *Una literatura en los trópicos. Ensayos escogidos* (S. Santiago) (pp. 61-82). Adrogué: Ediciones La Cebra, 2018.
- Todorov, T.*Nosotros y los otros*. CDMX: Siglo XXI, 2016.
- Valdés García, F. *La indisciplina de Caliban*. *Filosofía en el Caribe más allá de la academia*. La Habana: Editorial filosofí@.cu, 2017.
- Wynter, S. "Beyond the Categories of the Master Conception: The Counterdoctrine of the Jamesian Poiesis". En C. L. R. James's Caribbean (P. Henry y P. Buhle. Editores) (pp. 63-91). Durham: Duke University Press, 1996.

Narrativas culturales departamentales. Valle Fértil en perspectiva: Singularidades del hacer estado en un departamento sanjuanino

Lic. Diego J. Garcés

Resumen

En el artículo se abordarán las formas en las que diferentes agentes y agencias localizadas en el Departamento Valle Fértil, en el noreste de la Provincia de San Juan, desenvuelven narrativas culturales, que, en una compleja trama de relaciones, contribuyen a la construcción de imaginarios comunes (Anderson, 1983), que se tornan cruciales a la hora de definir los lineamientos políticos de un municipio. Atender a estas narrativas, a veces no verbalizadas, permite dilucidar cómo es que se hace estado (Hansen y Stepputat. 2001) desde los proyectos a escala de una intendencia. Para ello recuperamos la idea de que en la construcción de una Nación existen diferentes niveles anidados de estatalidad (Briones, 1998). Estas relaciones usualmente se han pensado entre el par Nación-Provincia, pero para el caso del que nos ocupamos cabe dar dimensión a la narrativa a escala Departamental. Procuraremos describir cómo es que la Dirección de turismo del Departamento Valle Fértil cumple un rol fundamental en la creación de un imaginario acerca de lo que el departamento es y también lo que debería ser, en relación a sus actividades comerciales. En rigor se intentará dilucidar cómo es que la comunidad vallista imagina su constitución a partir de un discurso muchas veces atribuido al orden estatal. Pero con especial cuidado de no caer en la tentación de reificar la existencia del Estado como una cosa en sí misma (Abrams, 1977), intentaremos discutir las atribuciones axiomáticas de los discursos develados, a la órbita del Estado, discutiendo los fundamentos del mismo, como una entidad cerrada y acabada.

Los debates pasados y recientes sobre Estado y Nación, han sido clave para comprender tanto los fenómenos simbólicos y culturales que hacen a la imaginación de diferentes comunidades (Anderson, 1983), como a la forma de interpretar singularidades tales como el Estado (con mayúsculas) y La Nación (con mayúsculas). También han permitido debatir las formas en las que el par estado-nación es reificado en el imaginario académico (Abrams, 1977). A su vez en países de constitución federal como la Argentina, el lugar de las narrativas Provinciales, ha tenido lugar en las últimas décadas, así es que trabajos como los de Claudia Briones (1998), Chiaramonte (1997), Escolar, (2007) Rita Segato, 2007), Mark Healey (2012), entre otros, han permitido pensar en la contribución de las experiencias provinciales a la construcción de un imaginario nacional y han contado desde el interior de esos territorios historias que permanecían soterradas o negadas por una narrativa hegemónica y centralista.

Los principales interrogantes que movilizaron las reflexiones que intento exponer en este trabajo surgieron del desarrollo de una investigación doctoral que llevo adelante desde el año 2019, que cuenta con el apoyo del CONICET y la Universidad Nacional de San Juan. A su vez, las

reflexiones que aquí presento, surgieron de los debates que mantengo con el Dr. Diego Escolar, quien dirige los cursos de la presente investigación.

Valle Fértil en perspectiva

A poco de la fundación de San Juan de la frontera, en 1562, Valle Fértil continuaba siendo una tierra de indios belicosos[21]. Gracias a un pionero trabajo antropológico llevado a cabo a fines de la década de los 40, por los geógrafos Romualdo Ardissone y Mario F. Grondona, y publicado en 1953 por el Departamento de Geografía de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, sabemos que hasta el siglo XVIII Valle Fértil fue un sangriento teatro de acontecimientos, en la disputa por el gobierno de esos territorios. Así, grupos diaguitas, hipotéticamente emparentados con el *gran alzamiento* del cacique Chalemín se enfrentaron a la acción cruenta de españoles, que se presentaba en el territorio con variadas estrategias, desde la imposición de encomenderos, a misiones jesuitas, la construcción de un fuerte militar y la horca en la plaza pública[22]. También especulan los geógrafos (Ardissone y Grondona, 1953), con que previamente resistieron a grupos de indígenas que trataron de influir desde el norte.

La publicación de Ardissone y Grondona es pionera en un doble aspecto. En primer lugar, recupera archivos de importancia para la reconstrucción de la historia local que no se hallan fácilmente en los archivos disponibles, ni en ninguna otra publicación, como actas capitulares del cabildo de Mendoza e intercambios epistolares entre el Marqués de Sobremonte y Pedro Pablo de Quiroga; o de Monseñor Pablo Cabrera con la Junta de Poblaciones de Chile. Pero además su trabajo es pionero en relación a la posición que los autores adoptan frente a las discusiones categoriales de la época: Salvador Canals Frau (1948), había nombrado como Capayanes a los habitantes del Noroeste Argentino, Marquéz de Miranda, los había nombrado hecho parte de *La antigua Provincia de los Diaguitas* (1939), al mismo tiempo Alfred Metraux y Felix Outes, entre otros documentos históricos citados en mencionada publicación de 1953, se preguntaban si no eran también *huarpes* como se había catalogado a los pobladores indígenas próximos a San Juan de la Frontera.

[21] Utilizamos la adjetivación "belicosos" para referenciar la constante diputa que hubo entre indígenas y españoles, en lo que hoy corresponde al territorio de Valle Fértil, desde por lo menos, 200 años, antes de su fundación. Ardissone y Grondona (1953) Revelan que la fundación de la Villa de San Agustín fue un tortuoso proceso de gobierno, de una minoría española sobre una mayoría de diaguitas.

[22] El 7 de noviembre de 1633 Francis Cocoqui, cacique de Valle Fértil, del apellido *Aguaixcan,* junto a un total de 17 indios, fueron condenados a la horca en la Plaza 25 de Mayo. Juan Jufré Arze (Hijo del Juan Jufré, fundador de San Juan), en su lugar de teniente corregidor de Cuyo, fue el encargado de buscar en los reductos indígenas a los descendientes de cada cacique (Ardissone y Grondona, 1953:51).

Fundada tardíamenteen 1788, (debido a la incesante resistencia indígena), por órdenes que el Marqués de Sobremonte dio a Pedro Pablo de Quiroga, nació la Villa de San Agustín de Jáuregui, que se emplaza en la porción noreste de las Sierras Centrales o Sierras Pampeanas de la República Argentina. El accidente geológico ocasionado por este complejo serrano, en la zona a la que me refiero, pertenece jurisdiccionalmente a la Provincia de San Juan, aunque culturalmente posee muy estrechos vínculos con la provincia de La Rioja.

Al reponer el último medio siglo de la historia vallista, el máximo punto de inflexión en la vida social y cultural de Valle Fértil parece estar asociado a un acontecimiento destacable: En el año 2000, la internacionalización del Parque Ischihualasto en el norte departamental, cerca del límite con La Rioja. Fue resultado de los estudios de un paleontólogo norteamericano llamado William Sill[23], quien fuera el primero en descubrir fósiles de dinosaurio en Ischihualasto, que Valle Fértil se transformó en sede de un sitio muchas veces catalogado como una maravilla del mundo y declarado por UNESCO, Patrimonio de la Humanidad. Pero cabe preguntarnos ¿Cómo es que Valle Fértil comenzó a ser un objeto de la cultura mundializada? ¿Cómo pasó de ser un pueblo de indígenas o descendientes de indios a una tierra de dinosaurios? Para ello será preciso dedicar un análisis más detallado al Valle Fértil del nuevo milenio.

Jurassic Park

En mi trabajo de campo en el archivo del Centro Cívico de la Ciudad de San Juan, donde está resguardado el Archivo Histórico Provincial, encontré varios ejemplares de una revista llamada "Eco de Valle Fértil" que parece haberse editado entre fines de la década de 1990, por lo menos hasta que se alcanzó la patrimonialización del parque de la mano de UNESCO. La dirección del medio estaba a cargo de un hombre llamado Miguel Ángel Villarroel[24], posiblemente proveniente de los sectores medios de la sociedad sanjuanina.

Considero que esta revista constituyó un dispositivo de distribución ideológico, en el sentido que Anderson (1983), asignó a los medios gráficos en la construcción imaginaria de los estados. La prensa diaria con la que el ciudadano se civiliza, es parte constitutiva de lo que se es como pueblo. La revista Eco de Valle Fértil, entre otros dispositivos a los que luego se le sumaron intentos fallidos

[23] En el 2021, José Luis Gioja en un homenaje realizado en el rectorado de la Universidad Nacional de San Juan, en honor a William Sill, afirmó: "*el mejor homenaje que se le puede hacer a ese casi sanjuanino que hizo tanto por la provincia es trabajar y trabajar mucho por la provincia y en especial por Ischigualasto que, gracias a Sill, dejó de ser un patrimonio de los sanjuaninos para convertirse en un patrimonio de toda la humanidad*".

[24] No hemos podido aún reconstruir la trayectoria de esta persona.

como un canal de televisión local (Ischihualasto cable visión)[25] ocupó un lugar más que representativo en la construcción de un imaginario departamental que con Ischihualasto como horizonte, comenzó a motorizar una nueva lógica económica para el gobierno del territorio.

El recorte, correspondiente al mes de octubre de 1997 presenta en tono celebratorio los avances entre distintas agencias y agentes para la construcción de lo que para entonces fue llamado *Eco Park*. Puede constatarse que los esfuerzos paleontológicos de William Sill, han sido tomados por intereses empresariales, propios del estallido de lo que García Canclini llamaría interculturalidad globalizada. En el recorte son mencionados los responsables políticos de la tentativa construcción de un "*Eco Park"*, entre los cuales se destacan el gobernador Jorge Alberto Escobar, reelecto como gobernador en 1995, luego de haber quedado absuelto por la Justicia Federal, en una causa que había interrumpido su mandato anterior. El Dr. Alberto Domingo Semino, presidente del Ente Provincial de Turismo. Y mencionado, pero sin aparecer en la foto, el empresario Atilio Boggian, en aquel entonces presidente del Ente prestador de servicios turísticos de la Provincia de San Juan. (Cabe destacar como no teníamos ministerio y habían "entes"). La figura de Boggian interesa porque, es un ingeniero civil que heredó una empresa constructora de su padre. Supo diversificar el negocio de la construcción y el turismo fue el trampolín para su crecimiento. Es dueño del Hotel Alkazar, durante décadas el edificio más alto de San Juan y el primer hotel de lujo y también de otro hotel llamado Alkristal[26]. Es parte de la élite local más adinerada y da notas a la prensa local con más o menos frecuencia, donde se presenta como un exitoso empresario[27]. En Valle Fértil es dueño de grandes extensiones de tierra, básicamente todo el perímetro del lago le pertenece, en donde posee una hostería de lujo, un complejo de cabañas y un camping. También ha tenido vínculos comerciales con la gerencia de la estación YPF, único surtidor de combustible en el pueblo.

Toparme con la revista Eco de Valle Fértil en el Archivo provincial permitió dar profundidad temporal a las narrativas turísticas en el departamento y problematizar sus resultados políticos contrastando lo que era esperado veinte años atrás con lo que efectivamente sucede hoy. La internacionalización del parque y sus efectos tienen muchísima fuerza como relato, pero poca en

[25] Información extraída de la revista Eco de Valle Fértil año 1997

[26] Durante la pandemia que afectó duramente al sector hotelero, Alkristal cerró sus puertas, dejando a sus empleados en la calle. Boggian apareció en los medios locales nuevamente, como responsable de los despidos masivos por el cierre del hotel. Fuente disponible en: https://www.tiempodesanjuan.com/economia/2021/5/31/un-famoso-hotel-de-san-juan-cerro-sus-puertas-los-empleados-salieron-pedir-por-sus-puestos-de-trabajo-314508.html

[27] Este perfil de Atilio Boggian puede leerse en una nota del Diario Tiempo de San Juan, del año 2012. Disponible en: https://www.tiempodesanjuan.com/sanjuan/2012/3/14/soy-hombre-humor-cero-7431.html

concreto, sobre la experiencia popular, más allá de los grupos empresariales que resultaron favorecidos. La historia local en retrospectiva parece corresponderse más a una película de ciencia ficción dirigida por Steven Spielberg y estrenada en 1993, llamada Jurassic Park. Boggian y compañía en efecto son a la historia de Valle Fértil lo que unos genetistas millonarios son a Jurassic Park, en efecto no revivieron dinosaurios sólo porque no pudieron. En los apartados que siguen veremos cómo sí crearon una bestia devoradora, que como un dinosaurio fue capaz de comérselo todo.

Tierra de Dinosaurios

Ischihualasto, el sitio paleontológico que convierte a Valle Fértil en Tierra de dinosaurios es en el imaginario vallisto, la posibilidad de salir de los bordes y ganar un lugar en el teatro de operaciones políticas provinciales. Como he señalado en trabajos anteriores Garcés (2020), se logró instalar, a través de la internacionalización del Parque una narrativa que asegura que el motor de la economía departamental está directamente asociado a la industria turística. Así lo que torna visible este relato, desde el momento en que se arriba a la Villa de San Agustín, es la presencia de dinosaurios.

El arco de ingreso y egreso a la villa, con un dinosaurio pintado a cada extremo, previo a dar la bienvenida señala: "Tierra de Dinosaurios". Pareciera que estas misteriosas criaturas milenarias, que causan la fascinación de niños y adultos, son por estos lares, más dueños del territorio que los pobladores mismos. La narrativa turística ha desterritorializado a los vallistos, ahora el lugar en que viven es la tierra de unos reptiles gigantes, y su lugar posiblemente esté en otros lugares, La Rioja, San Juan, centros urbanos limítrofes[28]. De acuerdo con Anderson (1993):

> "el nacionalismo es un artefacto de una clase particular y eso exige considerar con cuidado cómo han llegado a su historia, en qué formas han cambiado sus significados a través del tiempo y por qué en la actualidad tienen una legitimidad emocional tan profunda" (pp.21)

La clase particular en la narrativa cultural del departamento, es la clase turística. Con esto queremos decir, un sector minoritario de la población, en muchos casos proveniente de la Ciudad Capital de San Juan, que adquirieron tierras en el lugar, con el auge turístico de Ischihualasto, residen temporalmente allí y alquilan sus inmuebles a turistas de todos lugares del mundo, que comúnmente llegan para conocer Ischihualasto. La incorporación de Valle Fértil en la narrativa

[28] Uno de los problemas que atraviesa Valle Fértil es la migración de los jóvenes hacia centros urbanos. Esta situación no sólo reduce la tasa de crecimiento poblacional, sino que envejece a la población que sí vive en el territorio. La situación se agudiza hacia el sector de las sierras. Las Juntas, es un pueblo donde ya no vive nadie y en el 2021, cerró definitivamente la Escuela Reconquista Provincia de Buenos Aires, que funcionaba para los niños y niñas de Las Juntas.

gubernamental de la Provincia de San Juan, es construida desde el Ministerio de Turismo, Ischihualasto es un emblema local, presente como un signo de lo que los sanjuaninos tienen para ofrecer al país y al mundo.

Considero que haber convertido a Valle Fértil en los últimos 20 años en la "Tierra de los dinosaurios" merece un esfuerzo analítico, en la escala correspondiente. La escala departamental en esta clave posee su particularidad. Si para Anderson, la *comunidad imaginada* que hace a la nación tiene que ver con que la mayoría de los compatriotas, nunca llegarán a conocerse entre sí, pero es una narrativa común aquello que consigue unirles e imaginarse como parte de una comunidad. En un lugar como Valle Fértil, donde todos se conocen entre sí. ¿Cómo podríamos confiar en la existencia de una narrativa que une los pobladores? Valle Fértil, una comunidad pequeña[29], con grandes sanciones a quienes quebrantan los órdenes locales, parece un sitio en donde lo común se construye en el encuentro cotidiano del tránsito por la villa y muchas veces en ese tránsito, la referencia empírica que hace a lo común, es un dinosaurio.

El dinosaurio, el diaguita y el turista

Frente a la casa de guardaparques del Parque Provincial Natural Valle Fértil[30], es posible apreciar nuevamente la narrativa turística operando sobre el territorio. Esta vez de forma contundente. A orilla del camino pueden apreciarse tres esculturas de yeso. La primera de izquierda a derecha, representa el enigma dinosaurio de Ischihualasto, condensado en un caricaturesco reptil humanizado en los ojos. La segunda, intenta incluir en la narrativa cultural actual del departamento Valle Fértil, una herencia ancestral diaguita, esencializada en un muchacho de piel negra, con pelo largo tomado en las puntas, sonriente junto al dinosaurio, sabe que sus tierras son custodiadas ahora por guardaparques estatales. La tercera, el turista blanco, con su cámara de fotos, el increíble talismán que identifica al turista, está listo para fotografiar lo maravilloso de un viaje al tiempo de los grandes ovíparos, y el exotismo de la supervivencia diaguita, nada quedará fuera de su alcance, capturará cada escena, comprará cada recuerdito.

---

[29] Para el censo del año 2010, Valle Fértil contaba con 7.222 habitantes. La población total del departamento no se había multiplicado considerablemente respecto al censo anterior del año 2001, en el cual había sumado el número 6.864 habitantes. Reunimos esta información, porque el crecimiento demográfico, constituye una referencia estadística, que, al compararla históricamente, permite dar cuenta que el crecimiento augurado por las nuevas narrativas turísticas no consiguió, al menos en términos poblacionales un aumento significativo para el departamento. Al menos en los primeros 10 años del nuevo milenio, a Valle Fértil sólo se le sumaron 358 personas censadas. Deducimos a raíz de esta comparación, que el lugar de Valle Fértil en el marco del desarrollo de la Provincia de San Juan, continúa siendo marginal.

[30] La porción serrana del Departamento Valle Fértil fue declarada Parque Natural Provincial en 1971. Luego la reforma constitucional de 1994, cambió su estatus a Reserva de usos múltiples, permitiendo una serie de actividades antrópicas, como la minería y el turismo. Desde el 2014 hay presencia permanente de guardaparques.

En la fotografía puede notarse la posición que entraña en la estructura social vallista cada uno de los elementos: El dinosaurio es el hilo rojo que une todo en Valle Fértil, es la costura social que teje el imaginario que hace de todos en Valle Fértil, personas que viven del turismo. Es la síntesis de la idea recurrente de que el turismo es una *industria sin chimeneas*[31]. Ya vimos que, desde la llegada al Departamento, los dinosaurios están presentes, pero en este caso con un carácter humano, más pequeño que las esculturas humanas. Luego el diaguita, un poco más grande que el dinosaurio, está presente como un elemento exótico, está llamando la atención del turista curioso. La escultura es un signo de la racialización (Segato, 2007). Tiene la piel más oscura que cualquiera de los pobladores que hoy se identifica con lo diaguita, está distorsionando el imaginario sobre el cuerpo diaguita. Desde una lectura fanoneana[32] está ordenando la psiquis vallista, para que cualquiera que se identifique con lo indígena, se sienta insuficientemente negro como para ser indio, o que sea sospechado por indio "trucho" por los pobladores blancos. Por último, en un tamaño considerablemente grande en comparación con el diaguita y el dinosaurio, el turista es el verdadero gigante. La megafauna vallista del presente son turistas. El turista de yeso es verdaderamente blanco, mucho más de lo común, contrasta con el diaguita. Persigue con su cámara tanto al dinosaurio como al indio, la estatua deja claro que él es quien decide y que los otros dos, son sus objetos fotográficos o de consumo. La obra de las tres esculturas reproduce a nuestro entender, el orden político vallisto, los tres elementos primordiales de la narrativa turística están reunidos allí y presentados en la escala que tienen. Tampoco es curioso que estén en la puerta de los guardaparques, pues son muchas veces, los estabilizadores de ese orden primordial[33].

Singularidades del hacer estado en Valle Fértil

El intento de repasar la construcción de una narrativa turística en los últimos 20 años de Valle Fértil nos lleva a preguntarnos si es el Estado (con E) es verdaderamente el responsable, la

[31] El nombre de nuestro proyecto doctoral, en el cual se enmarca el esfuerzo por escribir este texto es: *Una industria sin chimeneas:* Etnografía acerca de los procesos de reemergencia diaguita y turismo étnico en Valle Fértil, San Juan, Argentina. Si bien nuestros intereses se han ido modificando, es sumamente recurrente escuchar la frase que asegura que el turismo una industria limpia, incapaz de generar consecuencias no deseadas en el territorio.

[32] Franz Fanon en *Pieles negras máscaras blancas,* desarrolla una reflexión sobre los trastornos psíquicos de la racialización. Recuperando su experiencia como negro, antillano, viviendo en Francia, nos muestra como pueden modificarse hasta las dimensiones del cuerpo. Cuando Fanon subía al tren o al colectivo, los franceses dejaban vacíos los lugares a su alrededor. El trastorno psíquico según Fanon, está ligado a percibir que el tamaño de su cuerpo era otro, él sentía que en el colectivo y en el tren ocupaba más espacio, a raíz de la racialización.

[33] En numerosas ocasiones baqueanos de la zona de las sierras y La Majadita, han sido detenidos por la policía, privándolos de la libertad durante días, debido a denuncias efectuadas por guardaparques. Cortar ramas verdes, cazar, largar al campo animales sin marca, son considerados delitos en el nuevo orden turístico vallisto. Curiosamente los sorprendidos en lo ilícito de cualquiera de estas actividades, son siempre locales y no turistas.

entidad que actuó a los fines de instaurar esta narrativa en el territorio. Si la respuesta resulta afirmativa, la siguiente pregunta sería responder a los cómo de la cuestión.

El Ministerio de Turismo y Cultura de la Provincia de San Juan, a cargo de Claudia Grynzpan articula en Valle Fértil con la Dirección Departamental de Turismo, a cargo de Deolinda Quinteros. Cuando consultamos a Deolinda sobre su perspectiva acerca de la situación de la expansión turística ella respondió lo siguiente:

> "Si, o sea, aunque crezca el turismo y venga mucha gente, que venga de diferentes lugares, como que el servicio que se brinda siempre va ser como limitado digamos, porque siempre hay una deficiencia en ese sentido, lo que va llevar a que a lo mejor pasen 10 o 15 años hasta que estas personas entiendan realmente en qué posición están y qué es lo que quieren hacer si realmente quieren seguir siendo empleados públicos o quieren tener una empresa dedicada al turismo"[34]

Este pequeño fragmento de entrevista es representativo para reflexionar acerca de cómo la narrativa turística pretende ordenar la posición de los sujetos en el territorio. Deolinda reniega de una realidad observable: La mayoría de los habitantes de Valle Fértil son empleados públicos, o subsisten debido a su inserción en diversas estructuras estatales de ayuda social o promoción del empleo. Sin embargo, su anhelo parece ser que los pobladores vallistos abandonen sus trabajos como empleados públicos para ser emprendedores turísticos privados, hagan inversiones y monten una empresa turística. Pero entonces ¿quiénes construyeron la narrativa turística en el departamento? ¿Es el estado? Una respuesta afirmativa sólo sería posible si creyéramos que el Estado (con E) es una entidad en sí misma capaz de construir, entre otras cosas, una narrativa particular para un territorio. Pero como prometimos en la introducción de este artículo, debemos tener cuidado sobre la reificación del estado. Nos encontramos aquí frente *hechos sociales que no pueden ser tratados como cosas*[35]*.* Estamos frente a la contradicción de la sociología marxista señalada por Abrams (1977) que plantea como una obviedad teórica la inexistencia del estado, pero necesita que exista para la concreción de la realidad material. Pero como más adelante afirma:

> "El estado no es pues un objeto similar a un oído humano. Ni siquiera es un objeto similar a un matrimonio humano. Es un objeto de tercer orden, un proyecto ideológico. Es, en primer lugar y, sobre todo, un ejercicio de legitimación, que al legitimar lo que debemos suponer, sería ilegítimo si se le viera directamente por sí mismo, constituye una dominación inaceptable. ¿Por qué, si no, todo ese trabajo de legitimación? El estado, en suma, es un

[34] Deolinda Quinteros en su oficina de la dirección de turismo del Departamento Valle Fértil. Marzo de 2021.

[35] En referencia a Abrams 1977, cuando invierte la máxima de Emile Durkheim, cuando afirma que "los hechos sociales deben ser tratados como cosas". Consideramos que aquí hay una diferencia metodológica sustancial para el tratamiento de las narrativas y su inserción como parte de una creación estatal.

> intento de obtener apoyo o tolerancia para algo insoportable e intolerable, presentándolo como algo distinto de lo que es, es decir, como algo legítimo y como dominación desinteresada" (Abrams, 1977:94).

La narrativa turística vallista es un caso en el cual esa frase de Abrams parece materializarse. La idea de promover el turismo a escala local es inaugurada a mediados de 1990 por grupos empresarios privados, con la posibilidad de invertir grandes capitales, de los cuales el máximo exponente es Boggian, pero luego a través diferentes dispositivos como la revista Eco de Valle Fértil, que analizamos en un apartado anterior, lograron legitimación pública. Hacia los 2000 la internalización del Parque Ischihualasto consagra el nuevo relato turístico y Valle Fértil es transformado en un ícono del turismo nacional. El estado es entonces, un aparato ideológico que termina por legitimar el accionar ilegítimo de determinados agentes privados. Como afirmara José Luis Gioja en un homenaje a William Sill: "*Ischihualasto dejó de ser patrimonio de los vallistos, para ser patrimonio de la humanidad*". Esa humanidad es algo tan inestable y problemático como la idea de Estado (con E). Pues resulta drásticamente difícil territorializar y dar carnadura a un concepto tan amplio, mucho más cuando hablamos de lugares geolocalizados que son luego desterritorializados discursivamente.

Entonces no es posible afirmar que es el Estado es quien ha construido la narrativa cultural que impera en el territorio vallisto, en todo caso, el estado, ha sido un eficaz aparato ideológico, capaz de legitimar una narrativa inaugurada por grupos empresariales poderosos, que luego se mimetizan con el Estado, muchas veces ocupando sus oficinas como funcionarios.

La expresión de Deolinda, es también útil para hacer esto observable. Abrams quizás, lo haría parte de lo que llama *ocultamiento.* Cuando ella reclama otra posición para los pobladores locales, para que transformen su dependencia del Estado (con E), en un proyecto emprendedor, ligado a la oferta turística, está ocultando su propio lugar como empleada estatal. Es decir, si un poblador vallisto "x" debiera dejar su contrato estatal, para construir un complejo de cabañas ¿Cuál sería entonces el destino para quien ocupa la Dirección departamental de turismo? Es en ese acto de ocultamiento, en donde se legitima el interés de los inversores privados, quienes con apaño del estado consiguen consagrar un orden social afecto a sus intereses, determinando el lugar para cada quien en el territorio vallisto.

A modo de conclusión

Al mejor estilo del *sistema nervioso,* conceptualizado por Michael Taussig, un pequeño pueblo al noreste de San Juan es imaginado como una Tierra de dinosaurios, al mismo tiempo que

toda la toponimia que nombra las cosas y muchos apellidos, son de origen indígena y atribuidos a una lengua, que se ha dado por muerta[36]. En efecto en lugar de contexto, parece haber un gran *montaje*[37].

El intento de describir y problematizar lo que aquí he entendido como narrativas culturales departamentales, abre la posibilidad de recuperar los olvidos que produce el imaginario común. La historia de los caciques del Valle Fértil, merecería ser tan narrada como la de los dinosaurios. La condena de Francisco Cocoqui a la horca, consecuencia de su defensa del territorio diaguita hacia 1630, es tan importante como la biografía y las implicancias que tuvo alguien como William Sill en Valle Fértil. Lo que presentamos aquí es entonces una intención de interpelar la narrativa turística y aportar sobre el cómo de sus orígenes para el caso del Departamento Valle Fértil de la Provincia de San Juan.

Bibliografía

- Abrams, P. [1977]. *Sobre la dificultad de estudiar el estado*. Journal of (Historical Sociology. Vol. 1 N° l. March pp. 58-89. Traducción: Rafael Macía Mejía y Orlando Jaramillo Gómez, 1988.
- Anderson, B. [1983] *Comunidades imaginadas*. *Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* Fondo de Cultura Económica de México, 1993.
- Ardissone, R. y Grondona, F. *La instalación aborigen en Valle Fértil*. Departamento de Geografía. Universidad Nacional de Buenos Aires, 1953.
- Canals Frau, S. *La entrada de Diego de Rojas*. Anales del Instituto Étnico Nacional. Buenos Aires, 1948.
- Briones, C. *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol. Buenos Aires. Argentina, 1998.
- Chiaramonte, J. C. *Ciudades, Provincias, Estados. Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846).* Biblioteca del Pensamiento Argentino. Espasa-Calpe. Argentina, 1997.
- Escolar, D. *Los dones étnicos de la nación*. *Identidades huarpe y modos de construir soberanía*. Editorial Prometeo. Buenos Aires, 2007.
- Fanon, F. [1952] *Piel Negras Máscaras Blancas*. Editorial Akal, 2009.
- Garcés, D. *Turismo étnico sin comillas Turistificación y Culturización en Valle Fértil, San Juan, Argentina*. En. *Encrucijadas de la Interculturalidad en tiempos multiculturales.* Bompadre, J. M., Álvarez Ávila, C., Marchesino, C. Comp. Editorial Prometeo. Buenos Aires, 2020.

[36] Marayes, Chucuma, Astica, Las tumanas, Usno, e Ischihualasto, por mencionar algunos asentamientos humanos de larga data, son atribuidos a la lengua *cacana* según Ardissone y Grondona (1953).

[37] En referencia a *Violencia y Resistencia en las Américas. El legado de la conquista*, cuando Taussig viaja al Machu Picchu con su amigo chamán del putumayo y éste afirma que las ruinas fueron una obra española, que blandió el látigo sobre los indígenas.

- Healey, M. *El peronismo entre las ruinas. El terremoto y la reconstrucción de San Juan*. Siglo XXI editores. Buenos Aires, 2012.
- Herder, J. G. [1784] *Genio Nacional y Medio Ambiente.* Chicago University Press. En *La Invención de la Nación. Lecturas de la Identidad de Herder a Homi Bhabha*. Fernández Bravo, A. Manantial. Buenos Aires, 1968.
- Marquez Miranda, F. *La antigua Provincia de los Diaguitas.* Editorial el Ateneo. Buenos Aires, 1939.
- Taussig, M. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente.* Gedisa. España, 1995.

La memoria en Emmanuel Lévinas

Melisa Jorda

Resumen

Nuestro trabajo se propone investigar sobre el concepto de memoria en Emmanuel Lévinas. Por un lado, se buscará indagar sobre las diferentes connotaciones que adquiere esta categoría en su obra "Totalidad e Infinito". A su vez, completaremos estas significaciones con otras provenientes del estudio de uno de sus escritos de léxico judío "Au delá de souvenir" -Más allá del recuerdo-. En este último, no solo se presenta al pueblo judío como el pueblo de la memoria, sino que también hay un tratamiento filosófico de la memoria puesta en cuestión. En definitiva, lo que nos proponemos es hacer dialogar las diferentes connotaciones de la memoria levinasiana con el fin de determinar su importancia a la hora de comprender su pensamiento ético-filosófico.

Son pocos los textos en que Lévinas trata el tema de la memoria, de forma específica. Sin embargo, existe un documento pequeño llamado *Au delà de souvenir*[38] -Más allá de la memoria- (París, 1988), poco conocido en el ámbito filosófico ya que pertenece a sus ensayos talmúdicos. Si bien, el autor mismo realiza una distinción entre sus escritos filosóficos y judíos, los cuales publicaba por diferentes editoriales, creemos que existen muchos conceptos tomados del judaísmo para pensar y renovar la filosofía occidental[39]; por tanto, consideramos que las líneas de

[38]Ensayo presente en el libro *À l'heure de nations*, Minuit, Paris 1988

[39] Toda la filosofía levinasiana se encuentra atravesada por el judaísmo a nivel temático como metodológico. Por un lado, el léxico judío se encuentra presente en las categorías utilizadas por Lévinas como la noción de rostro, escatología, epifanía, de manera que el judaísmo se convierte en fuente de inspiración para las temáticas filosóficas como la responsabilidad, la condición del hombre como creatura o la creación ex nihilo, la relación con la otredad. En cuanto a lo metodológico, cabe destacar la apreciación de los autores "...La otra gran presencia del judaísmo en la obra filosófica de Lévinas tiene que ver con el método. Para el lituano la filosofía ha de ser capaz de decir lo que no es griego sin desvirtuarlo, ha de decir con otro decir las posibilidades del decir. Esto supone abrir la filosofía a la hermenéutica hebrea, a la lectura siempre abierta de nuevas posibilidades, de acepciones y sentidos implícitos que han de ser encontrados e interpretados. Lévinas aplica este método no solo en sus obras talmúdicas, en las que lleva a cabo una lectura que pone el Libro en relación con los problemas actuales, sino también en su obra filosófica. La lectura del Talmud es un diálogo necesario que rompe con el pensamiento conceptual y con el pensamiento de la presencia en el que todo se puede pensar al mismo tiempo. La lectura interpretativa siempre va más allá de la letra, del texto, y se abre a la trascendencia, no a lo no dicho, sino al mismo *Decir*. Las múltiples interpretaciones salen de la lógica binaria verdadero-falso y abren a la lógica del sentido, a la lógica de la presencia-ausencia…" Urabayen, Julia, *Emmanuel Lévinas*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/levinas/Levinas.html

pensamiento se trastocan y, en consecuencia, resulta necesario explorar aquellos ensayos talmúdicos[40] para ser leídos en clave filosófica.

Allan Bornapé[41], autor que ha estudiado dicho ensayo, en *Memoria y judaísmo en Lévinas* (2019), y nos ha posibilitado la traducción del francés al castellano de algunos extractos del mismo, señala como existen tres grandes ejes que se desarrollan a lo largo del texto: 1. la memoria en la historia del judaísmo, 2. la memoria del acontecimiento del Holocausto, y 3. por implicancia, la memoria contemporánea.

En el primer eje, Lévinas, expresa la importancia de la memoria para el pueblo judío, pueblo que lleva a lo largo de su historia la huella de Dios, es decir experimenta por medio de la memoria la proximidad de Dios que se manifiesta en la historia. El mandato de rememorar las obras de Dios con el pueblo judío constituye la piedra fundamental de su identidad cultural, religiosa e histórica.

> La proximidad de Dios en el judaísmo es experimentada por medio de la memoria y consecuentemente en la prevalencia del pasado de los eventos e imperativos fundacionales de la historia santa, la cual es usualmente entendida como tiempo transcurrido. (Bornapé, A., 2019:69)

La memoria refiere a un pasado como rememoración de la historia santa, pero también a un presente, como proximidad y evocación continua, permanente, que marca el ritmo de la vida del pueblo de Israel. La Pascua (paso) judía o el Éxodo (salida) y la revelación de las tablas en el monte Sinaí, constituyen los dos grandes acontecimientos a rememorar, y evocar continuamente por el pueblo de Israel. Por tanto, la memoria constituye un elemento fundamental en la vida judía, como rememoración de los hechos que no deben ser olvidados, pero también como indicadora de camino, con una función orientadora.

---

[40] Si bien aún hay mucha bibliografía judía no traducida al español, consideramos el libro *Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo* (1963) como uno de las pocas traducciones sobre las reflexiones que el autor realiza de la Torá y Talmud. En el mismo encontramos cuestiones interesantes sobre el pensamiento de Lévinas como por ejemplo la palabra hebrea *hineni* -que expresa tanto el acto de mirar como el acto de presentar algo- podríamos traducirla por "heme aquí, mándame", cuyo significado es significativo para entender la relación ética propuesta por el filósofo. Tal palabra aparece en momentos centrales de la historia hebrea, como el encuentro de Abraham con Yahvé y en el momento dramático en que Abraham debe sacrificar a su hijo (Génesis 22). El ofrecimiento sin reservas es la obligación fundamental con el Otro. A respecto de esto, Hilary Putnam señala "...Una vez más, tenemos aquí una universalización de un tema judío: así como el judío tradicional encuentra su dignidad obedeciendo el mandato divino, Lévinas piensa que todo ser humano debe hallar su dignidad obedeciendo el mandato ético fundamental (que resulta ser "divino" en el único sentido en el que Lévinas lo acepta), el mandato de decirle hineni al otro, de decir hineni con lo que llama "responsabilidad infinita…" cap. *Lévinas y el judaísmo.* en Lévinas, E. (2004) *Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo.* Lilmod:Buenos Aires, p. 52.

[41]Profesor de Ética y Antropología en la DUOC, forma parte del Instituto de Estudios Adventistas y Estudios Bíblicos. El texto original pertenece a una conferencia titulada *Mémoire et souvenir, Actes du xxve colloque des intellectuels juifs de langue française* (1986), 163-175. No existe hasta ahora traducción al castellano de *Au-delà du souvenir*, en *À l'heure des nations* (París, FR: Les éditions de Minuit, 1988), 89-105., por lo que el autor consultó el original francés. Las traducciones del francés al castellano son propias de Bornapé.

Otra modalidad de la memoria radica en ser la esencia de la interioridad. Esta modalidad se encuentra ya presente en *Totalidad e Infinito*, donde la interioridad refiere a la vida íntima de cada ser que se manifiesta como conciencia y que impide ser absorbida por el universal. La interioridad como dimensión del ser que posibilita el nacimiento y la muerte, no se reduce al despliegue histórico, sino que este último es interrumpido por las discontinuidades de la vida interior.

También la memoria se presenta como narración del pasado y articulación de lo nuevo. Un pasado conservado y transmitido mediante textos que no deben entregarse al olvido. La memoria textual hace posible el "pueblo del Libro"[42], que se funda en la ligazón entre el hombre, el lenguaje y el libro. Dicha ligazón implica una relación y conexión entre pensamiento y memoria, entre memoria pensante y memoria interiorizante, que se inscribe como modalidad fenomenológica de la conciencia.

Al igual que Benjamin, Lévinas también piensa la memoria unida a los vencidos del pasado. Esta modalidad se basa en la consideración de la memoria como mandamiento ético y huella imborrable del Infinito. Es la "memoria de la manumisión", que nace de la conciencia del pueblo judío sobre el Éxodo y la liberación de la esclavitud de Egipto. Por tanto, la memoria de manumisión, es la memoria que se solidariza con los esclavos y miserables, de todos los tiempos y lugares de la tierra:

> Aquí tenemos una dimensión de lo memorable como si ésta fuera la espiritualidad —o la respiración— de la conciencia, la cual en realidad, en su contenido de presencia, es memoria de manumisión, y vivida concretamente como el alma del liberto. El judío es libre qua manumitido: su memoria es inmediatamente compasión por todos los esclavos o todos los miserables de la tierra, y con un instinto especial por aquella miseria que los propios miserables son propensos a olvidar. (Ibid: 78)

La memoria como imperativo ético implica una responsabilidad y compasión hacia el Otro, quien se presenta en su carácter de vulnerabilidad, fragilidad y miseria. Si bien, el huérfano, la viuda y el extranjero son las figuras prototípicas que representan la Otredad, para Lévinas, éstas se pueden concretizar e individualizar en los esclavos y miserables de la tierra. Es, fundamentalmente, un imperativo ético que tiene en cuenta la injusticia y la necesidad de restitución de los daños

[42] El pueblo judío, es para muchos autores el pueblo del Libro. Ricardo Forster es uno de los filósofos que señala la particularidad del pueblo judío que carece de patria o nación propia. Por tanto, su fundamento no está en la posesión de una tierra o en la conformación de un Estado, sino en la ligazón con el Libro, con los acontecimientos narrados en el Libro y la interpretación diversas de los mismos. (Cf. Forster, R. Mesianismo, Nihilismo y Redención, 2005:15-34)

cometidos ya que para Lévinas “la caridad es imposible sin justicia, y la justicia se deforma sin caridad” (Lévinas, 2001, 147).

El judaísmo se constituye como modelo de historia universal. El 'más allá de la memoria' refiere a una visión distinta a la dimensión del recuerdo -comprensión general y cotidiana del pasado-, señala tanto la pertenencia a una tradición como la necesidad de innovación. Así, la memoria, para Lévinas, no está ligada únicamente al pasado, sino también al futuro, en su apertura al porvenir, a los tiempos de la 'llegada del Mesías'. La memoria, que lleva en su interior la posibilidad de un futuro, se ampara en la promesa profética del Mesías venidero. Dicha promesa se efectúa en medio de un contexto apocalíptico, de guerra y angustia, cuyo desenlace es liberador. El éxodo, en este sentido, se constituye como un modelo escatológico universal.

De allí, la relación con la memoria del Holocausto, la cual el autor analiza a través de pequeñas citas de la novela del autor ruso judío Vasili Grossmann[43], *Vida y Destino* (1980), novela que se manifiesta como crítica al régimen Estalinista y a la vida ciudadana dominada por el dicho régimen. Aquí Grossman describe un “mundo que no es un lugar habitable, mundo inhabitable en los abismos de su deshumanización” (Ibid.:86), dice Lévinas, la caída y quiebre de las mayores bases de la civilización europea: “Un mundo inhabitable de personas que han sido degradadas, pisoteadas en su dignidad, humillados, llevados al extremo del sufrimiento, muertos” (Ídem). La novela se constituye como una profecía escatológica y defensa de la victoria del Ejército Rojo en la batalla de Stalingrado, aquella batalla decisiva que se constituyó como el punto de inflexión para la culminación de la guerra. Pero a su vez, una de las batallas más sangrientas de la humanidad.

Lo que llama la atención, de Lévinas, es que la novela expresa una actitud de extrema escucha hacia el Otro. Una invitación a escuchar esa humanidad vencida, en su miseria, en su debilidad, en su sometimiento, pero, a la vez, invencible en su resistencia, en su supervivencia y vislumbradora de gracia. También, encontramos el trabajo de la memoria a través de los *Escritos sobre el cautiverio*del libro *Escritos Inéditos I* (Lévinas, 2013)

> “…Si para el deportado el martirio era inmediato, el prisionero tenía tiempo de prepararse. Había entre el hombre y su sufrimiento como un intervalo que permitía adoptar una actitud respecto del dolor antes de ser cogido y

[43] Vasili Grossman (1905-1964) fue un escritor y periodista judeoruso. Fue corresponsal de guerra del Ejército Rojo publicando para el diario *Krásnaya Zvezdá* (*Estrella Roja*) las crónicas de las batallas de Moscú, Stalingrado, Kursk y Berlín. Luego de la segunda guerra mundial, y habiéndose desencantado del régimen stalinista tras su giro antisemita, Grossman escribe *Vida y Destino* y *Todo fluye*, obras que narran a título de novela los horrores del Holocausto. Dichas obras fueron censuradas por la Unión Soviética y Grossman murió sin verlas publicadas. Luego las mismas logran publicarse a través de un grupo de disidentes convirtiéndose en uno de los primeros documentos sobre el holocausto judío utilizados en los juicios de Nuremberg.

> destrozado por él. En ese intervalo se cuela la meditación, es ahí donde comienza la vida espiritual. Lo que más me gusta cuando leo el relato bíblico de Abraham yendo a inmolar a Isaac es imaginarme los tres días en el trascurso de los cuales padre e hijo van en dirección del lugar indicado por el Señor y en los que tienen todo el tiempo del mundo para evaluar el acontecimiento en el que se han embarcado: el silencio de esos tres días, roto únicamente durante la última etapa por una pregunta del hijo y la respuesta del padre, con todo lo que esta conversación deja implícito. Es gracias a estos "plazos del viaje" por lo que la prueba es fecunda. Por todo lo que la miseria del prisionero tenía de soportable fue por lo que pudo de convertirse en una toma de conciencia del judaísmo, germen posible de una futura vida judía que el deportado conoció como tortura, como muerte y como dush Hashen…" (Ídem, 112-113)

El Holocausto se presenta como esa memoria inefable, que contiene rasgos humanos memorables, pero también inmemoriales, que marca la imposibilidad de tematización del Otro, de reducción del Otro. En palabras de Mauricio Blanchot:

> Cómo filosofar, cómo escribir en el recuerdo de Auschwitz, de aquellos que nos han dicho, algunas veces en notas enterradas cerca de los crematorios: 'para que sepan lo que pasó y nunca lo olviden', y, al mismo tiempo, 'jamás ustedes lo sabrán'. Es este el pensamiento que atraviesa y orienta toda la obra de Lévinas y que él nos propone sin decirlo, más allá y antes de toda obligación. Textes pour Emmanuel Levinas (Blanchot, 1980: 86)

Bibliografía

- Allan Bornapé. Memoria y judaísmo en Lévinas. Enfoques, vol. XXXI, núm. 1, pp. 69-89, 2019
- Blanchot. Textes pour Levinas
- Lévinas, E. (2004) Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo. Lilmod: Buenos Aires, p. 52.
- Lévinas, E. Au-delà du souvenir, en À l'heure des nations (París, FR: Les éditions de Minuit, 1988)
- Levinas, E. Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio. Escritos sobre el cautiverio. Notas diversas. Trotta, Madrid, 2013.
- Lévinas, E. Totalidad e Infinito. Ed. Gráficas Varona. Salamanca. 2002.