



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
del **CEL**



RESEÑA DE: ALBERTO PARISÍ, “LA PROBLEMÁTICA DE LA CULTURA EN AMÉRICA LATINA” (1974)

Christian Gauna

Christian Gauna es Profesor de Filosofía egresado del ISFD n° 21 «Ricardo Rojas». Actualmente cursa el Ciclo Complementario de Licenciatura en Filosofía en la Escuela de Humanidades de la UNSAM.

Una de las vertientes del proyecto de investigación en torno a la *Filosofía de la Liberación en su "polo argentino"* entre los años 1969-1975¹ consiste en adentrarse en los actores detectados preliminarmente como relevantes, desentrañando sus trayectorias bio-bibliográficas. Es en este marco que propuse un primer perfil de Alberto Parísí como protagonista del proceso.² En esta entrega, y continuando el trabajo iniciado, reseño el libro «*La problemática de la cultura en América Latina*» publicado por el autor en 1974.³



El libro tiene su contexto inmediato en un pasaje importante del camino de Parísí: su traslado al sur argentino. El autor había sido nombrado el año anterior como Secretario Académico de la recién creada Universidad, en cuya Facultad de Humanidades desplegará, también, su carrera como docente de Filosofía. Asentado en el Comahue, devendrá animador de grupos de debate sobre Filosofía de la Liberación, extendiendo su influjo. El texto que reseñamos surge, precisamente, en estas coordenadas. Es el resultado de un curso de *filosofía de la educación* dictado por el autor en la Universidad Nacional del Comahue durante el año 1973.

¹ Marcelo GONZÁLEZ-Luciano MADDONNI, “La Filosofía de la Liberación en su «polo argentino». Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975. Coordenadas de un proyecto de investigación”, *Cuadernos del CEL* vol. III nº 5 (2018) 63-71.

² Christian GAUNA, “Alberto Parísí. Perfil bio-bibliográfico en perspectiva latinoamericana”, *Cuadernos del CEL* año III nº 6 (2018) 223-239.

³ Alberto PARÍSÍ, *La problemática de la cultura en América Latina*, Buenos Aires, Bonum, 1974 (Enfoques Latinoamericanos nº 4), 64 pp.

El texto, de 64 páginas, está conformado del siguiente modo. Se inicia con unas «*palabras preliminares*» de Enrique Dussel con quien Parisí había trabado fuertes vínculos y en cuya red participaba. Basten dos párrafos para sopesar el cariz de la presentación dusseliana:

“Alberto Parisí, joven filósofo mendocino, se viene destacando en la Universidad Nacional del Comahue por sus trabajos en filosofía de la educación. Su pensar surge desde lo nacional y popular, y ciertamente el próximo futuro verá manifestarse su vigorosa personalidad de auténtico pensador original (...) Parisí no solo comienza un camino en las distinciones filosóficas, sino que inicia igualmente una descripción histórica y sociológica. Por otra parte, los Apéndices no son una simple yuxtaposición, sino que forman parte unitaria y coherente de un solo discurso.” (p. 5-6)

Le siguen dos grandes partes. La primera, conformada por tres capítulos y la segunda organizada en tres anexos correlativos con los aparatados de la precedente.⁴

Comencemos en análisis de la Primera Parte. El **capítulo I** se titula “*Preparación inicial*”. Allí se sientan las bases definicionales del libro, perfilando los conceptos con los que se va a trabajar mediante la eliminación de su polisemia. Parisí recorre, desde esta clave conceptos (*cultura, lo latinoamericano*) y distinciones (*cultura universal y regional, clásico y folklórico*). De lo que se trata es de encontrar el núcleo unificante a partir del cual estas figuras se desprenden como abstracciones.

En principio se establece como un hecho concreto que existen dos culturas en torno a nosotros, la *cultura ilustrada* y la *cultura popular*, las que, a su vez, son correlativas con las clases que conforman la sociedad. De este modo, la oligarquía se identifica plenamente con la *cultura ilustrada*. Siendo su cultura y precursora, rechaza todo lo que no se subsuma a sus intereses, negando de plano toda otra cultura o, a lo sumo, considerándola como un entretenimiento pintoresco (como lo hace respecto de la *cultura popular*). En la base de este conflicto, el autor detecta que opera el prejuicio ilustrado de la “razón” o la “civilización” (entendidas estas como únicas e identificadas con su propia razón y civilización) que debe

⁴ El autor optó por esta distribución para hacer más nítida su línea argumentativa, remitiendo a los Anexos información relevante pero que hubiera interrumpido el ritmo del texto.

enfrentarse a la “barbarie” o la “sinrazón”; designando con estos términos todo aquello que no es ella misma y que, como tal, se le opone.

La burguesía toma como valor, mandato y destino a la oligarquía. Completamente ausente de valores éticos, rechaza al pueblo por su “bajeza” para servir sin escrúpulos a los intereses de los poderosos; de ahí que la clase media sea la que más insiste en la distinción de cultura *ilustrada* y *popular*. Pero hay un grupo dentro de la burguesía (universitarios, profesionales, etc.) que se cuestiona y replantea su lugar y su cultura, renegando de los valores de la oligarquía. Es la burguesía revolucionaria que palpa en su constitución cultural elementos populares pero que, a la vez, le resulta difícil ser *pueblo* diariamente. De ahí que, pese a su buena voluntad, sus esfuerzos se ven siempre truncados porque su convencimiento no es total y se queda a mitad de camino. En definitiva, la burguesía de uno u otro modo termina en el camino de la oligarquía. En una sociedad clasista organizada según los valores de la oligarquía, todo lo que le sea exterior conformará el *pueblo* y lo *popular*.

Ahora bien, dado que la ideología dominante tiene un gran poder inmovilizador que se ha institucionalizado a través de la educación, al encarar un estudio de la cultura ha de tenerse en cuenta un abanico de advertencias. Por un lado, se han de excluir dos actitudes: negar el conflicto entre las dos culturales y proponer una salida a partir de la inversión de valores. Por otro, interpretativamente, hay que evitar asumir la existencia de las dos culturas como si fuera un dato originario, convirtiéndolo en una perspectiva de análisis no cuestionada. Finalmente, hay que dar todo su peso al nivel de la opción concreta; es decir, al “donde” se instala quien estudia. Para Parísí no hay dudas: hay que instalarse desde lo popular, dado que lo oligárquico conduce siempre al exterminio de todo lo que no esté en su registro y lógicas, institucionalizando este modo de proceder. Domiciliarse en la cultura popular es, para nuestro autor, el camino; puesto que el origen de la dualidad “*es un momento de la escisión del hombre latinoamericano; y la causa de tal escisión radica esencialmente en la dependencia – sucesiva- de centros imperiales de poder y decisión*” (p. 14).

El **capítulo II** se denomina «*El testimonio histórico*». Allí se estudia, a partir del testimonio clave de la historia de la conquista, una cuestión central para entender la problemática de la cultura: *la escisión del hombre latinoamericano*. América había permanecido

completamente exterior a la totalidad europea. Pero cuando, por error, aparece en el camino de las rutas comerciales que los europeos buscaban, se produce su conquista y la consecuente desaparición. Devino una fusión entre los restos de aquellos seres exteriores, el español y el negro esclavo, conformando una nueva realidad étnica conocida como *mestizaje*. Pero esta nueva realidad étnica se gesta dentro de la totalidad conquistadora, para la cual pasa a ser simplemente un *ello*; esto es, un objeto de dominio.

Tres términos son, para Parisí, claves para comprender este proceso: *dependencia*, *escisión* y *dominación*.

El hombre latinoamericano, mestizo en este enclave, surge *escindido* y en esta escisión está la clave de la dominación que se prolonga hasta nuestros días. Una porción de estos, una minoría, se volcó hacia la cultura e intereses europeos subsumiendo a la otra parte “*en la oscuridad y el silencio de una irrealidad autóctona sin nombre*” (p.15). El *Facundo* de Sarmiento es un claro testimonio de esta escisión ya consumada y transformada en *enfrentamiento*. Se conforman, por tanto, dos tipos de hombres americanos: Por un lado, el *ladino*, cuya preponderancia del elemento español es mayor. Por otro, el *gaucho*, donde el elemento indígena o negroide predomina; cada uno con sus características propias.

El agente principal de la escisión es el poder y los intereses imperiales a los que el *ladino* sirve, sea por identificarse con los mismos, sea por aspirar a ser parte (aunque nunca fuera aceptado). En función de ello es que niega todo tipo de cultura que no sea la *ilustrada*, expulsando a los nativos a los márgenes. Esta *escisión* se hizo concreta en las oligarquías nacionales que se erigieron como representantes de la cultura, entendiendo a esta como única, identificándola con la europea y llegando a internalizarla por medio de instituciones. Se instauró, así, un *logos* europeo imperial.

La *escisión* está, para el autor, en íntima conexión con la *dependencia*. Mestizos, indios y negros soportan el peso de la dominación de las minorías, pero no se convierten en sostenedoras de dicho sistema, siendo arrojadas al silencio. En este silencio, las mayorías, constituyen la negatividad y la contradicción al sistema, conformando los primeros signos de defensa y de resistencia a la dominación. Uno de sus emergentes es el gaucho, germen de lo que hoy llamamos *pueblo*. En esta *oposición germinal* han de buscarse las raíces de la *cultura nacional*, una cultura no escindida que está más allá de la dicotomía ilustrado/popular. La

cultura deja de ser “lo dado” y se transforma en “aquello por ganar”, deviniendo de este modo una afirmación política. *“Esta afirmación política debe darse en la praxis concreta por la liberación. Desde el gesto más trivial de reivindicación hasta los acontecimientos indiscutiblemente revolucionarios, todo contribuye a crear la experiencia de la liberación”* (p. 21)

Cuatro fenómenos vienen a intervenir en el desarrollo histórico desde el gaicho hasta los días en que escribe el autor (1974): a) el fenómeno inmigratorio; b) la formación de un campesinado estable; c) la urbanización de las metrópolis nacionales; y d) el despertar industrial. Estos fenómenos redefinirán la situación con nuevos actores en un esquema esencialmente idéntico: a) el eje imperial se corre de Europa a Estados Unidos pasando por Inglaterra; b) las oligarquías nativas se han acrecentado pero su función se mantiene invariable; c) se expande la clase media heredera del *ladino*; y d) las mayorías continúan pauperizadas.

Es en dicho marco situacional donde, para Parisí, debe darse la nueva afirmación política basada en las raíces de la auténtica nacionalidad; aquella fuente de donde brotó una resistencia originaria en función de la expulsión que conlleva la cultura “ilustrada”. Pero este gesto de liberación no puede tender a transformarse en una nueva *totalidad* en el sentido de la totalidad europea, sino que, a partir de la liberación y descentralización del opresor, ha de trazar una relación de tipo *dialógico-horizantal*.

Para el autor, el enfrentamiento entre las clases de un mismo país ha de resolverse en lo que él llama una *mutua asunción dialéctica*; término que guarda cierta complejidad. Se trata de que las clases resuelvan su conflicto con una práctica superadora que evite la supresión de existencias concretas. En el plano general, se da una cuestión estratégica donde ambas clases deberán unirse para liberarse del imperialismo. En un segundo momento se dará la liberación del pueblo en el marco de una Nación. Pero no se trata de un proceso lineal de pasaje entre uno y otro, como si se tratara de enfrentar enemigos de distinto calibre, sino que la cuestión debería darse en un marco *“dialéctico y procesual”*, sin que el “cómo” quede del todo claro.

La cuestión de los enfrentamientos armados ronda la última parte del capítulo. El autor parece tensionado entre su convicción de evitar la muerte entre pares de un mismo pueblo y las consecuencias de optar por uno de los proyectos políticos en pugna. En efecto, dado que el proyecto ilustrado tiene como norma la extinción de todo programa divergente

e implica la sumisión del pueblo, la decisión de instalarse en el campo popular debe asumir la existencia de una conflictividad que, aun en sus versiones más minimalistas, puede implicar una “supresión de existencias”:

“*Mutua asunción* -como hemos dicho- significa el entronque en el proyecto político del pueblo, porque el pueblo –las mayorías oprimidas- es el que encarna siempre la oposición germinal al sistema. El pueblo constituye la fractura al sistema, su escándalo y en él reside implícito un proyecto de liberación. *Mutua asunción* es el *inicio* de la superación y conciliación de las contradicciones de clase, en la asunción explícita de *ese proyecto político*” (p. 22).

El **capítulo III** se llama «*La afirmación política del pueblo como pedagogía de la liberación*». Allí el autor resume lo elaborado por Paulo Freire en su *Pedagogía del oprimido*, respecto de que ésta no es una técnica de enseñanza que parte *desde* los ilustrados (si así fuera no sería otra cosa que la continuidad de la opresión), sino que se trata de una pedagogía que se elabora *con* el pueblo (no *para* el pueblo); que no se elabora desde la contradicción creada por el ilustrado en términos de *ilustrado=sabe/pueblo=no sabe*, sino que supera a dicha contradicción fundándose en la conciliación de sus polos. El momento culminante de esta pedagogía es la *praxis liberadora*.

Para el autor, la pedagogía de la liberación logrará la mutua asunción propuesta en el capítulo anterior, entendiendo a esta como una *coasunción* entre los proletarios reivindicativos y revolucionarios y la burguesía progresista y revolucionaria ideológicamente. La clase obrera aportará su núcleo vital heredado como *pueblo*, como semilla germinal capaz de desarrollar una cultura propia. La burguesía, contribuirá con sus medios en la elaboración de una conciencia nacional y anti-imperialista. En este proyecto, el autor entiende como fundamental la función del hombre culto como vocación de servicio hacia el pueblo. De este modo, el proyecto liberador es un proyecto entroncado en la propia existencia del pueblo; condición decisiva para no recaer en un proyecto abstracto de dominación.

La **Segunda parte**, titulada «Anexos» tiene tres apartados. En el **Anexo I** se proponen (a partir de pasajes de Garcilaso de la vega; Bartolomé De Las Casas; Cristóbal Colón) elementos para una interpretación histórico-doctrinal de América en cuanto nacida de una conquista. Para ello se analiza sucesivamente: la relación entre *totalidad* y *conquista*. Las relaciones entre *conquistador* e *indígenas*. La *legitimidad* e *ilegitimidad* de la conquista, así como su

consolidación institucional. En el **Anexo II**, por su parte, el autor ensaya mostrar los momentos que se dan en una analítica de la cultura en la perspectiva de la liberación. Propone hablar de cuatro momentos: a) el ámbito desde donde se dan las relaciones concretas (*ethos*); b) el sistema de útiles e instrumentos donde se plasma el *ethos*: la civilización; c) la cultura, cuando la plasmación del *ethos* adquiere mayor profundidad; d) La asunción; la praxis liberadora; la cultura como afirmación política. Por fin, en el **Anexo III**, Parisí trabaja un caso concreto al que considera ejemplar. Se trata de una lectura de la primera parte del *Martín Fierro* de José Hernández, en la que enfatiza la manera en que el gaucho es portador de valores que van más allá de la oligarquía. Más precisamente, se trata de interpretar los valores de la existencia del gaucho Martín Fierro como prueba del núcleo germinal y creador de valores que hoy serían heredados/representados por la clase obrera.

A la luz de este análisis, el texto reseñado se ubica nítidamente, tanto a nivel temático, como metódico, en el período de alta producción del “polo” argentino de la filosofía de la liberación, que va desde 1971 a 1975. Parisí se inserta en este proceso como uno de los representantes más jóvenes, asumiendo gestos, problemáticas y categorías, al tiempo que buscando sus propios senderos. En esta inserción, el texto reseñado es un hito en varios sentidos. Antes que nada, cronológicamente. Estamos ante su primera obra individual publicada. Antes sólo tenemos un artículo en colaboración aparecido en una obra editada por Ander Egg. Además, es un mojón en el campo de su reconocimiento como filósofo liberacionista, al ser apadrinado por Enrique Dussel y presentándose como su discípulo. Finalmente, el texto expone una toma de postura frente a problemas de la época que lo posiciona al interior del campo liberacionista del momento. Los debates internos del “polo” argentino, en efecto, implicaban divisiones filosóficas y políticas, particularmente en lo que hace a aceptación o rechazo de las interpretaciones marxistas que abogaban por una lectura clasista y por una inversión revolucionaria de los términos de la dominación en América Latina. Parisí ensaya en este texto una superación de la antinomia, y lo hace, pensamos, sin desembocar en una postura funcional al sistema. Operación compleja dado que la asunción dialógica que plantea el autor exige, por un lado, liberar; pero, al mismo tiempo, requiere evitar la *supresión de existencias concretas*. Más aún, el que debe ceder para liberar es

constitutivamente una parte de la sociedad que históricamente ha perseguido y extinguido a todo lo que le es ajeno institucionalizando sus formas de supresión del otro.

Por todo esto, pensamos que esta obra de Parisí enriquece la producción del “polo” argentina de filosofía de la liberación en un momento al mismo momento fecundo y conflictivo de su itinerario. Así, su ensayo de superación de categorías heredadas y la forja de otras propias se suma al impulso creativo del conjunto. Al mismo tiempo, su toma de postura lo ubica en una vertiente de las disputas, agudizando las disensiones internas.