

AÑO V

NÚMERO 10

CUADERNOS
del **CEL**

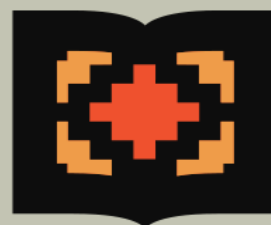


IMAGEN: PINTURA PRIMITIVISTA NICARAGÜENSE

- **PRESENTACIÓN**
- **CRÓNICAS DEL CEL**
- **TRABAJOS DE LAS MAESTRÍAS**
Karina Boiola. Silvia Ornelas. Martina Altalef.
Milagros Dolabani.
- **TESIS**
Mariano Del Pópolo.
- **PAPELES DE TRABAJO:
LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN
EN SU «POLO ARGENTINO» (VI)**
Martín Oporto. Luciano Maddonni. Christian Gauna.
Marcelo González.

10



CUADERNOS
de
CEL



UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector: **Carlos Greco**

ESCUELA DE HUMANIDADES

Decana: **Silvia Bernaténé**

EDITOR RESPONSABLE

Centro de Estudios Latinoamericanos

DIRECTOR

Marcelo González

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Juan Martiren y Javier Rojas

AUTORIDADES DEL CEL

Directora: **Adriana Petra**

Directores de la Maestría en Literaturas de América Latina:

Gonzalo Aguilar y Mónica Szurmuk

Directores de la Maestría en Estudios Latinoamericanos:

Adriana Petra y Mariano Zarowsky

ISSN 2469-150X

REDACCIÓN

Av. Presidente Roque Sáenz Peña 832, 4º piso, oficina 405 CABA, Argentina

CONTACTO

revista@celcuadernos.com.ar

DOMICILIO LEGAL

Martín de Irigoyen 3100, San Martín (B1650BHJ) Argentina

DISEÑO

andyqueanda. Diseño+Comunicación



INDICE

PRESENTACIÓN	1
CRÓNICAS DEL CEL (Primer semestre 2021)	3
TRABAJOS DE LAS MAESTRÍAS	
Entre cartas y dedicatorias. Emma de la Barra y el feminismo. <i>Karina Boiola</i>	14
Lélia González y el mito de la democracia racial. <i>Silvia Omelas</i>	44
La cartografía tercermundista de Salvador Allende. <i>Martina Altalef</i>	54
Buenos Aires desde el subsuelo. Itinerarios y sociabilidades punks en fanzines de los '80. <i>Milagros Dolabani</i>	72
RESÚMENES DE TESIS	
La militarización de la ayuda en caso de desastres naturales en la estrategia 94 de Estados Unidos hacia América Latina. El caso de Chile (2010-2018). <i>Mariano Del Pópolo</i>	
PAPELES DE TRABAJO: «LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN SU “POLO” ARGENTINO» (SEXTA PARTE)	
Presentación. <i>Marcelo González - Luciano Maddonni</i>	106
La «destrucción» en el pensamiento de Enrique Dussel durante el período 1964-1970 (Segunda Parte). <i>Martín Oporto</i>	108
Julio Darío De Zan. Ficha bio-bibliográfica en perspectiva latinoamericana. <i>Luciano Maddonni</i>	129
Conrado Eggers Lan (1927-1996). Esbozo de un perfil bio-bibliográfico <i>Christian Gauna</i> .	161
Indagaciones en torno a las primeras obras colectivas del “polo argentino” de la Filosofía de la Liberación. Una lectura del “trabajo” filosófico de Ardiles, Fornari y De la Riega. <i>Marcelo González</i> .	189



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
del **CEL**



PRESENTACIÓN

Marcelo González
(CEL-UNSAM)

El nº 10 de *Cuadernos del CEL* prosigue en su búsqueda de acompañamiento y vehiculización de las actividades del Centro en la continuidad de la situación creada por la pandemia. Las «Crónicas» condensan las múltiples actividades desplegada en el primer semestre de 2021, abriendo una ventana a las dinámicas que el Centro ha venido adoptando. Pero, sin duda, es la sección «Trabajos de las Maestrías» la que cobra un especial protagonismo en esta entrega. Se publican los trabajos de Karina Boiola (Emma de la Barra), Silvia Ornelas (Lélia González), Martina Altaf (Salvador Allende) y Milagros Dolabani (Sociabilidades punk), presentados como monografías para los Seminarios y a los que l@s docentes ponderaron como particularmente relevantes para su circulación.

La sección «Tesis» cuenta, en esta ocasión, con el resumen de Mariano Del Pópolo en torno la militarización de la ayuda en casos de desastres naturales para el caso de Chile (2010-2018). Por fin, en los «Papeles de Trabajo», el grupo de investigación en torno al “polo” argentino de la Filosofía de la Liberación, da cuenta de cuatro avances relacionados con la obra de Enrique Dussel (Martín Oporto), con las trayectorias bio-bibliográficas de Julio de Zan (Luciano Maddonni) y Conrado Eggers Lan (Christian Gauna), y con el estudio de las primeras publicaciones colectivas del espacio (Marcelo González).

La decidida orientación que la revista ha ido tomando hacia la facilitación de la publicación de trabajos de docentes y estudiantes de las maestrías, nos hace renovar la invitación a seguir haciendo propio el espacio editorial de *Cuadernos de CEL*.



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
del **CEL**



ACTIVIDADES DEL CEL Y SUS MAESTRÍAS CRÓNICA DEL PRIMER SEMESTRE 2021

INTRODUCCIÓN

La sección de *Cuadernos del CEL* dedicada a la recopilación de las actividades del *Centro de Estudios Latinoamericanos* de la UNSAM continúa, en esta nueva entrega, ofreciendo la correspondiente al primer semestre de 2021. El objetivo de esta presentación consiste en poner en conocimiento de la red de la revista *Cuadernos del CEL* nuestras actividades académicas.

SEMINARIO PERMANENTE SOBRE AMÉRICA LATINA

«Puntos ciegos: fotógrafas alemanas modernas en Latinoamérica, 1930-1960», a cargo de Alejandra Uslenghi (Northwestern University). Fecha: 9 de junio de 2021.

La primera reunión del Seminario Permanente Sobre América Latina del año contó con la participación de Alejandra Uslenghi, profesora asociada en literatura latinoamericana y estudios de literatura comparada en Northwestern University. En su presentación Uslenghi propuso explorar el impacto de las artistas fotógrafas refugiadas de los regímenes fascistas europeos en el desarrollo de la fotografía moderna en Latinoamérica. Uslenghi recuperó un *corpus* poco estudiado: el período Latinoamericano en la obra de Gisèle Freund, Grete Stern, Kati Horna, Jeanne Mandello, Hildegard Rosenthal, entre otras.

En el encuentro se interrogó sobre el silencio que la historiografía de la modernidad fotográfica mantiene con respecto a estas artistas, y se propuso pensar el modo en que su visibilidad rediseña el mapa de los itinerarios modernistas diaspóricos. Si la crítica ha privilegiado, hasta no hace mucho, el viaje modernista hacia Europa para analizar los intercambios culturales que definen la modernidad latinoamericana, Uslenghi se propuso revisar estas migraciones forzadas hacia Latinoamérica para repensar el período de transformación social y cultural que tuvo lugar en la región entre las décadas de 1940 y de 1960. Alejandra Uslenghi es autora de *Latin America at fin-de-siecle Universal Exhibitions: Modern Cultures of Visuality* (Palgrave, 2016), editó *Walter Benjamin. Culturas de la imagen* (Eterna Cadencia, 2010) y co-editó *La cámara como método. Grete Stern y Horacio Coppol* (Eterna Cadencia, 2021).

La conferencia se puede ver completa en el canal de nuestra Maestría en Literaturas de América Latina: [<https://www.youtube.com/watch?v=onkHST2SznE>]



«Beatriz Allende. Una vida revolucionaria en la Guerra Fría latinoamericana», a cargo de Tanya Harmer (The London School of Economics and Political Sciences). Fecha: 2 julio de 2021

En el segundo encuentro del Seminario Permanente Sobre América Latina Tanya Harmer, profesora asociada de Historia Internacional en The London School of Economics and Political Sciences, presentó su último libro: *Beatriz Allende, A Revolutionary Life in Cold War Latin America* (University of North Carolina Press, 2020).

La biografía sobre Beatriz Allende (1942-1977), médica, simpatizante de la revolución cubana e hija del presidente de Chile, Salvador Allende, le permite a Harmer conectar con singular pericia e imaginación histórica dimensiones de la vida privada y la vida política para interrogarse sobre el significado de ser una mujer revolucionaria en el contexto de la ola de cambios que surcó América Latina en las décadas de 1960 y 1970. Al situar la trayectoria política y afectiva de Beatriz Allende en el marco de la Guerra Fría latinoamericana, Harmer

ilumina, a través del prisma de la biografía, las conexiones íntimas y conflictivas que unieron a la revolución cubana con el gobierno de Allende y su vía democrática al socialismo.

En la reunión conversaron con la autora del libro Martín Ribadero y Mariano Zarowsky. Tanya Harmer también es autora de *El gobierno de Allende y la Guerra Fría Interamericana* (Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2013 [University of North Carolina Press, 2011]). La conferencia se puede ver completa en el canal de nuestra Maestría en Literaturas de América Latina: [<https://www.youtube.com/watch?v=owFtUrXQWa0>]



JORNADAS Y ACTIVIDADES ACADÉMICAS

Jornadas «Cosmopolitismos disidentes. Redes, viajes, articulaciones». Fecha: 10 y 11 de junio de 2021.

Como parte de un proyecto de colaboración entre nuestro centro y el Departamento de Literatura, Estudios de Área e idiomas europeos de la Universidad de Oslo, se organizaron estas jornadas que giraron en torno a la exploración de “articulaciones cosmopolitas”. Los intercambios propusieron explorar solidaridades, pactos o intercambios epistémicos más allá del eje centro-periferia, más allá de occidente y también más allá de la reducida esfera de lo

humano. Se trató de explorar una “agenda cosmopolítica” que incluye y se nutre de experiencias y saberes subalternos, de subjetividades disfuncionales, de sociedades no sincronizadas con la temporalidad metropolitana y agentes no-humanos y más-que-humanos, es decir, de todas las singularidades que fueron descartadas por el proyecto de la modernidad occidental.

Las Jornadas «Cosmopolitismos disidentes. Redes, viajes, articulaciones» fueron organizadas por Mario Cámara (UNSAM/Conicet) y Jorge Locane (Universidad de Oslo) y contaron con la participación de Gonzalo Aguilar (UNSAM), Stefanía Bournot ((Innsbruck), Mario Cámara (UBA/UNSAM), Anna Forné ((Göteborg), Mauro Lazarovich (Harvard), Jorge Locane (UIO), Gorica Majstorovic ((Stockton), Mónica Ni (UNSAM), Adriana Petra (UNSAM), Ana María Ramírez (UiO), Mariano Siskind (Harvard), Mónica Szurmuk (UNSAM) y Ximena Urtubia Odekerken (UNSAM).



SEMINARIOS ABIERTOS A ESTUDIANTES EXTERNOS DE LA MAESTRÍAS EN LITERATURAS DE AMÉRICA LATINA Y ESTUDIOS LATINAAMERICANOS

«Cartografías sexuales en Latinoamérica», a cargo de Martin De Mauro Rucovsky.
Fecha de inicio: 13 de abril. 5 encuentros

El seminario propuso indagar a modo de cartografía provisoria la disidencia sexual en Latinoamérica. Las unidades temáticas y los materiales culturales seleccionados funcionaron como “mapas sexuales”. Los mapas, antes que delimitar un territorio, proveen una sensación de orientación y facilitan la movilidad. El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones y múltiples entradas. El sentido geográfico cultural propuesto, la práctica cartográfica, responde a una serie de indagaciones que parten desde la *Queer Theory*, ligada a la segunda y tercera ola feminista, los activismos de HIV y las militancias LGTBIQ, los estudios gays y lesbianos en la academia norteamericana. La potencia crítica abrasiva de la *Queer Theory* se mide en su capacidad para desorganizar los órdenes sociales consolidados, las marcas identitarias, los registros edipizantes del deseo y el sistema heterocisexual, la corporalidad de lxs sujetxs sexuales y la norma del género como un sistema de identificación sexual que permanece cautivo de aquel binarismo masculino-femenino y su andamiaje biologicista. Desde el inicio del recorrido, el estatus de esta teorización conceptual y cultural respondió a la pregunta por las resignificaciones y apropiaciones plebeyas latinoamericanas. Otro mapeo, otro territorio y otra espacialidad queer. Lectura necesariamente desviada y justamente por ello, expropiada ¿Cómo resituar a la Queer Theory en la pampa y el sertão o en la Patagonia?



«Fábulas populares en la literatura y el cine latinoamericanos», a cargo de Nicolás Suárez (UBA/CONICET) Fecha de inicio: 15 de abril de 2021. 5 encuentros

El seminario abordó una serie de personajes y relatos populares fundados por la literatura latinoamericana que fueron retomados en el cine a lo largo del siglo XX. La propuesta del curso fue establecer cómo y por qué, en distintos contextos histórico-geográficos y con relativa insistencia, el cine actualizó, reformuló y cruzó en clave melodramática y/o épica las figuras de la mujer romántica y el bandido rural, en obras como *Amalia* (1851-1855) de José Mármol, *María* (1867) de Jorge Isaacs, *Doña Bárbara* (1929) de Rómulo Gallegos, *Juan Moreira* (1879-1880) de Eduardo Gutiérrez y *Los Sertones* (1902) de Euclides da Cunha. Se trabajaron textos literarios y sus adaptaciones cinematográficas, que incluyeron obras de cineastas fundamentales de la cultura latinoamericana, como Glauber Rocha, Leonardo Favio, Fernando de Fuentes y Luis Ospina. Se utilizó la noción de “fábula” como una herramienta de lectura transcultural y multimediática para revisar algunos aportes claves de la crítica literaria y cultural latinoamericana de las últimas décadas.

Se indagó en los mecanismos mediante los cuales los textos literarios y las películas fueron encarnados por diversas celebridades, cuyas actuaciones a su vez resonaron local y regionalmente en otras manifestaciones de la cultura de masas como el teatro, la radio, la canción popular y la televisión. El objetivo último del curso fue analizar la vigencia de diferentes relatos culturales, contrastar distintos casos y comprender las causas del incremento, la persistencia o la caída de su popularidad, tanto en función de momentos históricos particulares como desde una perspectiva contemporánea. Nicolás Suárez es Licenciado en Letras por la Universidad de Buenos Aires y realizó su doctorado en la misma universidad. Ha sido investigador visitante en la Universität zu Köln y el Ibero-Amerikanisches Institut. Cursó estudios sobre cine en la ENERC.



«Economía y sistemas económicos en América Latina. La economía política latinoamericana», a cargo de Pablo Miguez (UNSAM/Conicet) Fecha de inicio: 19 de abril. 10 encuentros.

Las economías de los países latinoamericanos han estado vinculadas desde la época colonial a los ciclos económicos de los países desarrollados. A la vez, muestran singularidades, que se explican por su condición periférica y su inserción específica en la economía mundial. En América Latina el abordaje de las realidades económicas de los diferentes países amerita integrar el análisis de su historia económica con el estudio de las teorías económicas y la economía política latinoamericana en particular. Dada la enorme heterogeneidad de situaciones -aunque todas atravesadas por sucesivas crisis ligadas al despliegue más general del capitalismo como un todo- se impone revisar las situaciones particulares de la estructura y la política económica adoptadas en cada momento de su historia económica. El seminario se propuso, en consecuencia, estudiar la economía de los países latinoamericanos al mismo tiempo que analizar los enfoques de la economía política que sostuvieron o cuestionaron las políticas y los regímenes económicos (keynesianismo, estructuralismo, monetarismo, teoría de la dependencia, neoestructuralismo, etc.), en el

contexto más general de desenvolvimiento del capitalismo mundial. Pablo Miguez es licenciado en Economía, licenciado en Ciencia Política y Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es investigador independiente del CONICET con sede en la Escuela IDAES de la UNSAM. Sus temas de investigación se centran en la Economía Política y los Estudios del trabajo. Es autor de *Trabajo y valor en el capitalismo contemporáneo. Reflexiones sobre la valorización del conocimiento* (UNGS, 2020, traducido al portugués) y compilador junto a Rodrigo Carmona de *Valorización del conocimiento en el capitalismo cognitivo: implicancias políticas, económicas y territoriales* (UNGS, 2017) y de *Economía & Hegemonía. Argentina 2000-2015* (UNGS, 2020), con José Luis Coraggio.



«Relaciones fundacionales: proyectos estéticos, política y género», a cargo de Nora Domínguez. Fecha: 20 de mayo de 2021. 5 encuentros

El seminario propuso estudiar una serie de escritoras (Cristina Peri Rossi, Libertad Demitrópulos, Diamela Eltit y Matilde Sánchez) y críticas (Josefina Ludmer y Nelly Richard) que, a partir de 1970, construyeron proyectos de escrituras “fundacionales”. Sus textos

resultan renovaciones estéticas que plasman modos de elaborar y escribir la violencia política de las dictaduras, las tramas de la memoria, la aparición de voces y cuerpos y el estallido de lo familiar. Pensar a través de relaciones implica salir de la lectura inmanente, sortear las dicotomías clásicas y tensar los diálogos entre afectos y política, cuerpos y saberes. Nora Domínguez es doctora en Letras y dicta Teoría Literaria en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Fue directora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género entre 2010-2017 y profesora visitante en diferentes universidades del país y del exterior (Duke University, Universidad de Chile, Universidad de Leiden, Universidad de Toulouse; Autónoma de Barcelona, La Coruña, Oviedo, Granada, Valencia, Universidad Hebrea de Jerusalén. Publicó *De donde vienen los niños. Maternidad y escritura en la cultura argentina* (2007) y *El revés del rostro. Figuras de la exterioridad en la cultura argentina* (2021, por Beatriz Viterbo Editora). Co-editó varias compilaciones sobre diversos temas (escritoras, familias, monstruosidades, memoria). Actualmente lleva adelante la *Historia feminista de la literatura argentina*. Un proyecto colectivo en varios tomos cuyo primer título se publicó en 2020 por EDUVIM.



SEMINARIO DE POSGRADO
**Relaciones fundacionales:
proyectos estéticos,
política y género**

A CARGO DE
Nora Domínguez

5 sesiones | jueves, de 18 a 21 h
inicia el 20 de mayo

ABIERTO A ESTUDIANTES EXTERNOS
col@unsam.edu.ar

 Humanidades
UNSAM

CONVERSATORIOS

Conversatorio sobre *Medio sol amarillo* de Chimamanda Ngozi Adichie. Fecha: 7 de mayo de 2021

El Núcleo de Estudios sobre África y sus Literaturas de nuestra Maestría en Literaturas de América Latina retomó sus actividades con este conversatorio en torno a la novela *Medio sol amarillo*, de la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie. La actividad contó con la presencia de Ángela Martín Laiton, Miriam Gómez, Tertulia de Mujeres Afrolatinoamericanas y Martina Altaief, como moderadora. La exposición de les especialistas y activistas antirracistas de Argentina y Colombia se centró en dos líneas de trabajo: por un lado, se construyó un perfil de la autora en su triple carácter de activista, narradora y pensadora, y por el otro, se situó a Nigeria a partir de la narración. El texto de Chimamanda Ngozi Adichie explora, desde la caracterización de múltiples personajes que habitan diversas posiciones, los años que rodean la lucha de Biafra por consolidar políticamente su autonomía respecto del Estado nigeriano. Este territorio declaró su independencia el 30 de mayo de 1967 y la sostuvo hasta comienzos de 1970. El conversatorio sirvió como oportunidad para reflexionar sobre este proceso histórico.





CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
del **CEL**



TRABAJOS DE LAS MAESTRÍAS



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
de
CEL



ENTRE CARTAS Y DEDICATORIAS. EMMA DE LA BARRA Y EL FEMINISMO

Karina Boiola

Karina Boiola es Licenciada y Profesora en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, es becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) y está finalizando la Maestría en Literaturas de América Latina de la UNSAM. También, forma parte del equipo de dirección de la revista *Transas. Letras y Artes de América Latina*. El presente artículo fue presentado inicialmente como trabajo final del Seminario «Sociedad y política en América Latina. Una aproximación desde la historia y la sociología de los intelectuales», dictado por el Dr. Mariano Zarowsky y por el Dr. José Casco en el segundo semestre de 2020.

INTRODUCCIÓN

Cuando la escritora argentina Emma De la Barra publicó sus primeras novelas, *Stella* (1905) y *Mecha Iturbe* (1906), la llamada *cuestión femenina*, es decir, la pregunta por la condición de la mujer en la sociedad y por su participación en esferas que habían sido tradicionalmente masculinas, era un tema de candente debate en la Argentina de entresiglos (Fernández Cordero, 2011). A su vez, esa cuestión dialogó con debates más amplios que se dieron, en la esfera de la cultura letrada, a propósito de los procesos de modernización que estaba atravesando nuestro país, los cuales derivaron en profundos cambios sociales y económicos (Altamirano, 2008). De ese modo, la pregunta por la condición de la mujer se anudó con otras: ¿debían las mujeres formar parte activa de esos procesos de modernización?, ¿en qué podían contribuir, sin alterar demasiado lo que se percibía como la esencia de lo femenino, al bienestar y al progreso de la nación?

En ese contexto, en el que la participación femenina en periódicos y en la cultura literaria a lo largo del siglo diecinueve había abierto intersticios para la discusión sobre la educación de la mujer y su rol social, el movimiento feminista comenzó a proliferar en nuestro país y no fue ajeno a esos debates. Emma De la Barra, sin ser una feminista declarada, tampoco. En sus primeras ficciones y en una serie de cartas y dedicatorias que se publicaron en la prensa periódica entre 1906 y 1925, la escritora reflexionó sobre las diversas discusiones que se dieron en el primer cuarto del siglo veinte en torno a las capacidades y los derechos de la mujer, su acceso al mundo del trabajo y su obtención de derechos civiles y políticos. En este trabajo, me interesa abordar ese *corpus* para dilucidar de qué manera la autora se posicionó frente a estos debates y cuáles fueron sus propuestas al respecto. Además, para pensar la cuestión, tendré en cuenta especialmente las inflexiones de su figura autoral, sus estrategias publicitarias de publicación, la alternancia entre su uso del seudónimo y su nombre propio para la firma de sus obras y las redes de sociabilidad que se pusieron en juego en la escritura de esos textos.

ITINERARIOS DE UNA TRAYECTORIA (O CÓMO SURGE UNA AUTORA)

Emma de la Barra fue una escritora cuyo ingreso a la escena literaria argentina estuvo marcado por la publicación de una de las obras más leídas, vendidas y reeditadas en la historia de nuestra literatura, *Stella*, y por haber firmado esa obra como César Duayén, seudónimo que la acompañó a lo largo de toda su trayectoria profesional. Primero de manera anónima hasta agotar la primera tirada de mil ejemplares, luego con el seudónimo masculino, las sucesivas reediciones de la novela no pararon de venderse. El hecho destacó, especialmente, porque hasta el momento uno de los rasgos predominantes del campo de la cultura literaria argentina de entresiglos era la escasa comercialización que tenía el libro argentino (Batticuore, 2007).

Rápidamente el misterio de quién se ocultaba detrás del seudónimo de una obra que no paraba de venderse –y que describía con detalles las “costumbres argentinas” de la clase acomodada– atravesó el mundo literario y social de la época. Se multiplicaron las notas y reseñas en medios como *La Nación*, *El diario*, *El diario nuevo*, *La prensa* y *El tiempo*, en las que se esbozaban distintas hipótesis sobre la identidad del autor.¹ Finalmente, el misterio se reveló el 25 de septiembre de 1905. Una breve nota sin firma en *El diario*, cuyo director, Manuel Láinez, era amigo de la escritora y de su segundo esposo, Julio Llanos, anunció: “Una bella pesquisa literaria. El autor es una fama. Señora Ema de la Barra de De la Barra” («El autor de *Stella*», 1905). Una vez develado el misterio del seudónimo, el hecho de que se tratara de una dama distinguida que había frecuentado lo más selecto de la elite porteña no pudo más que aumentar el entusiasmo por la novel autora. Si antes la prensa se había dedicado a investigar quién podría ocultarse bajo la máscara de César Duayén, ahora, por el contrario, se regodeaba con la exhibición del descubrimiento. Comenzaron a aparecer, entonces, más notas, artículos y comentarios en los cuales se detallaba, con numerosas imágenes y

¹ Graciela Batticuore (2007) ha analizado en profundidad el suceso del ofrecimiento del caballero inglés, en relación con la relevancia del objeto libro, el texto literario y la novela en el mundo de los intercambios comerciales de comienzos del siglo XX en Argentina.

fotografías, quién era esa dama que había inaugurado el paradigma del éxito de ventas en la cultura literaria del momento.

Ahora bien, ¿quién era esa dama? Nacida en Rosario en 1861, Emma de la Barra era hija del periodista y político Federico de la Barra y de Emilia González Funes, perteneciente a una ilustre familia cordobesa; fue también pariente y amiga de dos primeras damas, Clara Funes de Roca y Elisa Funes de Juárez Celman. Antes de convertirse en la autora de *Stella*, Emma de la Barra había frecuentado el prestigioso salón de Carmen Nóbrega de Avellaneda (otra ex primera dama), lugar de reunión de las más ilustres personalidades culturales y políticas del último cuarto del diecinueve, en los que se lucía por su talento para el canto (Dellepiane, 1923). Casada en primeras nupcias con su tío y ya establecida en Buenos Aires, fundó junto con Eliza Funes la primera filial de la Cruz Roja Argentina² y organizó también la Sociedad Musical Santa Cecilia, que nucleaba a aficionados de la música (Álvarez y Di Liscia, 2020; Sosa de Newton, 1992). Organizó, además, exposiciones de arte y de joyas junto con Delfina Mitre de Drago y eventos de beneficencia.

Ya viuda de su tío, De la Barra comprometió toda su fortuna en la construcción de un barrio obrero en Tolosa, donde se ubicaban los talleres ferroviarios de la reciente capital de la provincia de Buenos Aires, La Plata. Sin embargo, la empresa pronto se volvió inútil, dado que los talleres fueron levantados por la venta del ferrocarril, los obreros se fueron a vivir a La Plata y las casas perdieron su razón de ser (Sosa de Newton, 1993). Luego de malvender gran parte de sus propiedades, De la Barra se retiró junto a su madre, en 1901, a su residencia en La Plata. Y fue precisamente durante ese alejamiento de la vida social a la que estaba acostumbrada que la escritora comenzó a frecuentar a Julio Llanos, folletinista y periodista de *La Nación*, y escribió la novela que la salvaría, eventualmente, de la bancarrota (Pierini, 1942).

² La participación femenina en las filiales de la Cruz Roja en Argentina era minoritaria y aquellas que lo hacían provenían de familias importantes (Álvarez y Di Liscia, 2020).

Estos datos sobre la vida de la autora no responden solamente a un pintoresquismo biográfico, sino que constituyen el trasfondo sobre el cual se tejió la ficción autoral³ de De la Barra que se desprende de las notas y reseñas que acompañaron su estreno en la escena literaria de principios de siglo veinte⁴; una ficción que, por su parte, tuvo amplias resonancias a lo largo de su trayectoria y en la que la escritora intervino activamente. En ese sentido, luego de su prometedora *opera prima*, la figura autoral de la escritora quedó ligada a la de su seudónimo masculino, el cual condensó una serie de sentidos asociados al éxito y a la promesa literaria, y también cifró la imagen de De la Barra como “novelista”. De hecho, ese mismo año, la casa Maucci le ofreció un jugoso contrato para publicar seis mil ejemplares de una nueva obra. En 1906 se publicó, entonces, *Mecha Iturbe*, novela que no logró repetir el éxito editorial de su predecesora. Por su parte, en 1908 apareció *El Manantial*, libro pedagógico destinado al público infantil, que De la Barra escribió desde Turín, Italia, a donde había viajado con su flamante esposo.

El año 1908 significó, también, el inicio de las colaboraciones de la escritora en la prensa periódica. Ese mismo año y desde Europa, De la Barra escribió para *La Nación* una breve columna llamada “El libro de mis viajes”, que se publicó, esporádicamente, hasta 1914. En 1908, entonces, comenzó el pasaje de la autora de “novelista” a “mujer de la prensa”, dado que, de manera asistemática, aunque continua hasta 1939, De la Barra colaboró con diversos medios, en especial *Caras y Caretas*, *Plus Ultra* y *El Hogar*. La escritora ya no volvería a incursionar en el género de la novela, sino que se abocó a la narrativa breve y heterogénea de los cuentos, el relato y la memoria de viaje, la semblanza biográfica y el folletín melodramático. Recién en 1933 volvió a publicarse un texto suyo como libro, *Eleonora*, el cual había aparecido ese mismo año en la revista *El Hogar*. Similar operación se articuló con

³ El concepto *ficción autoral* tiene que ver con los diversos modos en que los autores producen un relato y una imagen de sí mismos en tanto autores, ya sea a través de sus ritos de escritura, sus estrategias de edición, la puesta en escena ficticia del acto de creación, los debates estéticos subyacentes en sus textos, las imágenes fotográficas o discursivas que promueven sobre sí. Es una figuración que está doblemente condicionada: desde fuera de la obra, por el campo cultural en la que se inscribe esa figura autoral; desde dentro, con las ficciones de la escritura (Premat, 2006).

⁴ Es ilustrativa de este proceso el artículo de Joaquín Castellanos, amiga de la escritora y de su segundo marido, al respecto de la publicación de Stella: Castellanos, J. (1905). La misteriosa autora de Stella. *Caras y Caretas*, 365, 30 de septiembre, nro. 55.

La dicha de Malena, relato breve de trama sentimental que se publicó en 1943 por la editorial Tor, pero que ya había aparecido, treinta años antes, en *Caras y Caretas*. Ese mismo año se llevó su primera novela al cine, bajo la dirección de Benito Perojo y con actuación de la descollante estrella Zully Moreno. De la Barra falleció en Buenos Aires en 1947, a los ochenta y seis años.

Cuando Emma de la Barra surgió como autora en 1905, las figuras de la mujer lectora y de la escritora ya no resultaban extrañas para la cultura letrada de la época. Por un lado, debido a los procesos de expansión del lectorado finisecular, la mujer ya formaba parte del creciente público lector, cada vez más diversificado, que consumía impresos de todo tipo, como libros y semanarios ilustrados, folletos y magazines. Publicaciones como *La Alborada del Plata*, *La Ondina del Plata*, *El Álbum del Hogar* y *Búcaro Americano* (dirigidas por mujeres, orientadas al público femenino y cuya producción se extendió entre la década de 1870 y el Centenario) lograron interpelar a las lectoras y las alentaron a escribir, formando en ellas una sensibilidad literaria, artística y cultural. A su vez, esos semanarios estaban dirigidos por escritoras de reconocido prestigio internacional, cuya legitimidad habilitó y propició diversos debates sobre la emancipación de la mujer, su derecho a la educación, el trabajo femenino y el profesionalismo de la escritora (Batticuore, 2017).

Por otro, las firmas pioneras de Juana Manuela Gorriti, Eduarda Mansilla, Juana Manso, entre otras, habían abierto el camino para trazar una red hispanoamericana de escritoras y lectoras transnacionales, conectadas entre sí a través de la prensa hecha por y para mujeres (Batticuore, 2017; Vicens, 2020). En consecuencia, cuando se inauguró el siglo XX, las escritoras ya no debían ocuparse exclusivamente de persuadir a la cultura letrada masculina de que las mujeres pudieran participar e intervenir en el mundo de las letras. Tampoco tenían que explicar su derecho a la alfabetización ni justificar su pasaje de la lectura a la escritura, tal como lo habían hecho en la centuria anterior, especialmente a partir de la década de 1830. Por el contrario, las escritoras del nuevo siglo pudieron insertarse en el medio cultural de su tiempo contando ya con algunos modelos y referentes nacionales (Batticuore, 2005). Además, la extensa labor de escritoras y periodistas, tanto en la prensa femenina como en sus ficciones, había inaugurado debates que serían retomados, continuados, ampliados y

discutidos por los distintos posicionamientos feministas que se dieron hacia finales del diecinueve y a lo largo del primer cuarto del siglo veinte.

Sin embargo, también es importante mencionar que De la Barra hizo su debut autoral en un momento de reconfiguración del campo literario argentino. En efecto, el periodo de entresiglos, como señala María Vicens (2020), estuvo marcado por la genderización de ciertos tipos textuales, como el melodrama, la novela sentimental y la literatura pedagógica. Esto provocó que, a pesar de la creciente inclusión de las mujeres en el ámbito de la prensa y la escritura (Szurmuk y Torre, 2016), las escritoras debieran ceñirse a ciertos temas y retóricas consideradas “aceptables” para la pluma femenina.

En este contexto, luego de haber publicado su segunda novela, De la Barra hace alusión explícita, en una carta a Elisa Funez de Juárez Celman publicada en 1906 en *La Nación*, a los debates que había inaugurado, pocos años antes, el incipiente movimiento feminista de principios de siglo veinte. En esa carta, la escritora postula que las heroínas de sus ficciones son el modelo de lo que ella considera la “Eva futura”. Es decir, un paradigma posible para el comportamiento femenino moderno, a tono con los cambios que inaugura el nuevo siglo, capaz de conjugar su formación intelectual con su feminidad, y que utiliza las herramientas novedosas que le aportan la formación y el saber en beneficio del hogar y de la nación. Esa intervención al respecto de la condición y el papel de la mujer es la primera de varias que la escritora hará en la prensa periódica del momento. Para contextualizar el posicionamiento de De la Barra sobre la cuestión femenina desarrollaré a continuación un breve recorrido por la historia del movimiento feminista argentino en el primer cuarto del siglo veinte.

DEBATES EN EL MOVIMIENTO FEMINISTA (1900-1925)

Para Asunción Lavrin (2005), la historia del feminismo es intelectual y social. Por lo que, para trazar su recorrido, especialmente en Latinoamérica, es necesario analizar sus ideas y actividades como parte de un proceso de cambio social y no, solamente, como un reclamo de derechos específicos. En Argentina, la consolidación del Estado nacional hacia finales del siglo diecinueve, y la consecuente modernización e industrialización que trajo aparejada,

requirió la entrada masiva de las mujeres en el mercado del trabajo. Esos procesos, a su vez, le abrieron las puertas de la lectura y la escritura a mujeres de sectores medios y trabajadores —muchas de ellas, inmigrantes—, cuyo ingreso a la escritura formó parte, también, de su participación en la esfera política, sindical y educativa (Szurmuk y Torre, 2016). Como dijimos, ese camino ya había sido despejado por las mujeres decimonónicas, quienes, desde principios del XIX, habían empezado a forjarse un lugar propio en el mundo letrado y ya hacia el final de la centuria habían legitimado su acceso a la alfabetización y a la autoría.

De acuerdo con la perspectiva de Francine Masiello, los debates en el marco de la esfera letrada en torno al rol que debía ocupar la mujer en esa Argentina moderna, iniciados en la última década del diecinueve y que se prolongarían hasta el Centenario, giraron en torno a dos posturas. Algunos miembros de la cultura letrada, en sintonía con el proyecto de los liberales del siglo anterior, exaltaron la presencia femenina como un ejemplo de valores superiores que contribuirían con el desarrollo de la nación. Otros, en cambio, percibieron estos cambios en los roles femeninos como una potencial amenaza a la idiosincrasia nacional (Masiello, 1997). En la medida en que las mujeres salían del ámbito del hogar para participar de la esfera pública, se temía que descuidarían el hogar y corromperían los valores familiares que habían estado tradicionalmente bajo su protección (Batticuore, 2005).

Como propone Altamirano (2005), las élites culturales tuvieron un rol fundamental en los procesos históricos de América Latina, dado que la visión de los hombres de letras resultó imprescindible para traccionar los procesos políticos del continente. Por ello, esas representaciones ambivalentes de la mujer en la cultura letrada del momento, las cuales inciden, según Masiello, en el horizonte simbólico y cultural del periodo, deben tenerse en cuenta al momento de abordar los posicionamientos, las argumentaciones y las negociaciones del feminismo a principios de siglo XX. En líneas generales, los reclamos de las primeras feministas giraron en torno al reconocimiento de la nueva función económica de la mujer y de su personería jurídica plena dentro de la familia. También, abogaron por la ampliación de sus derechos civiles y su participación en el sistema político argentino (Lavrin, 2005). Muchas veces, las feministas del período repensaron el rol de la mujer en la esfera pública y en el mundo del trabajo teniendo en cuenta, como horizonte de expectativas, el aporte femenino

al progreso de la nación. A su vez, aquello que en la época se consideraba la “esencia de lo femenino” funcionaba como condicionante de sus reflexiones y demandas: de qué manera se podía participar esos procesos de cambio sin descuidar la maternidad y el hogar.

Las aproximaciones críticas e históricas a este período (Auza, 1988; Lavrin, 2005; Barrancos, 2007, 2020) concuerdan en señalar que no existía un feminismo único, sino, más bien, orientaciones y propuestas femeninas diversas ante los problemas que enfrentaban las mujeres de distintos estratos sociales. Para Lavrin, las desigualdades que las feministas del momento percibían —y, también, de aquellas mujeres que no se proclamaban como tales, pero que reflexionaban sobre la cuestión femenina— eran técnicas y jurídicas; esto es, cuestionaban que los varones gozaran de ciertos derechos dentro y fuera de la familia. Sin embargo, había también una cautela generalizada en proclamar la “igualdad” en todos los sentidos con el hombre. Por el contrario, las mujeres que participaban de estas discusiones no querían perder ciertas cualidades que estimaban esenciales para la mujer ni los privilegios que estas traían aparejadas, en especial en torno a la idea de maternidad (Lavrin, 2005).

En el período de entresiglos comenzó a usarse el término *feminismo*, el cual fue objeto de discusiones y reformulaciones, y se usaba indistintamente como sinónimo de “femenino” o “femenil” y se encontraba en plena definición⁵. No obstante, como señala Laura Fernández Cordero (2011), en pocos años el concepto adquirió visibilidad e interés académico y se asoció a un movimiento político y social específico. Ya para 1920 formaba parte del vocabulario político de socialistas, mujeres liberales de clase media, reformadores sociales, diputados nacionales e, incluso, escritores católicos conservadores (Lavrin, 2005).

Un antecedente de importancia fue la conferencia dictada por Ernesto Quesada en 1898 con motivo del cierre de la Exposición Femenina de ese año, en la que el autor —un distinguido académico— reflexionó sobre lo que allí denomina la “cuestión femenina”. Quesada define a esa noción como “la discusión de la actual condición de la mujer [...] en la instrucción, en el trabajo, y en todas las demás esferas de la actividad social [la cual] impone la solución del problema, otrora pavoroso, de la emancipación del ‘sexo débil’” (Quesada,

⁵ Para un estudio pormenorizado de las discusiones en torno al término, desde diversas corrientes ideológicas, ver el estudio introductorio de Laura Fernández Cordero al Dossier “Una cuestión palpitante” (2011).

2011: 79). Frente al problema que plantea la condición de la mujer argentina en el ámbito educativo, laboral y social, Quesada elogia los trabajos que se exhibieron en la exposición y pone el acento en la contribución que esas labores femeninas pueden representar para el progreso económico del país, por lo que recomienda que las mujeres se aboquen a distintos oficios y trabajos que les permitan obtener su independencia económica del varón.

Sobre el feminismo y sus propuestas, Quesada sostiene: “El programa del *femineismo*⁶ no puede ser más simpático: no busca emancipar a la mujer, masculinizándola e invirtiendo los papeles, sino que quiere igual instrucción para ambos sexos e igual posibilidad de ejercer cualquier profesión, arte y oficio” (Quesada, 2011: 83). Es decir, el académico se posiciona a favor de los reclamos “femeneistas” que proponen una mejora en la instrucción de la mujer y su acceso al mundo del trabajo, porque esos avances están en consonancia con la idiosincrasia nacional del período. Por el contrario, al abordar la pregunta por los derechos políticos femeninos, Quesada se muestra más cauto y manifiesta que esa avanzada podría provocar cambios profundos en las costumbres sociales. Desde su perspectiva, como se repetirá en varios posicionamientos feministas de principios de siglo, los roles femeninos y masculinos estaban fundados en una esencia cultural y biológica cuyo traspaso se percibía como peligroso para el orden social. De allí el insistente temor en la masculinización que podría conllevar el acceso a derechos políticos.

En 1901, Elvira V. López —hija del pintor Cándido López y de Adriana Wilson— presentó la primera tesis sobre feminismo de Latinoamérica y, con ella, se graduó como Doctora en Filosofía y Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires⁷. López participó tempranamente del Consejo Nacional de Mujeres de la República Argentina, una filial del *International Council of Women* fundada un año antes por la médica Cecilia Grierson, cuyo objetivo fue nuclear y coordinar a todas las organizaciones femeninas del país (Auza, 1988)⁸ y, más adelante, fue una declarada feminista. El interés de la intelectual

⁶ El destacado es mío.

⁷ La Facultad de Filosofía y Letras, inaugurada en 1896, habilitó el ingreso, a diferencia de otras facultades de la Universidad de Buenos Aires, de egresadas de escuelas normales (Fernández Cordero, 2011).

⁸ Las organizaciones que coordinaba el CNM eran de índole social, religiosa, educacional, nacionalidades, beneficencia, asistencia y caridad, además de aquellas que se proponían objetivos ubicados dentro del programa feminista (Auza, 1988).

por abordar el feminismo en su tesis respondió a su temprano activismo y, también, a la atención que suscitaba el feminismo —percibido como parte de los cambios sociales de la época— en los circuitos académicos (Fernández Cordero, 2011).

A diferencia de la conferencia de Quesada, la tesis de López, además de delimitar los alcances del concepto, se dedicó a defender un movimiento que, tempranamente, ya despertaba objeciones: la subversión de las leyes naturales, la creación de un tercer sexo y la destrucción del orden social (López, 2009). El enfoque de la autora defiende la noción de *equivalencia* por sobre la de *igualdad* con el varón, perspectiva que anticipa, según Fernández Cordero, las tensiones que habitarán el feminismo décadas más tarde. El camino propuesto por López para el feminismo, entonces, pone el acento en los avances educativos de la mujer y la conquista de la equivalencia en el plano civil, lo que les permitiría a las mujeres acceder a la ciudadanía plena en cuestiones como el divorcio vincular y la patria potestad. Sin embargo, López se posiciona en contra del sufragio femenino, dado que, desde su perspectiva, el ejercicio de los derechos políticos iría en contra de la naturaleza femenina.

Por su parte, en la primera década del siglo XX surgieron las primeras manifestaciones orgánicas en favor de los derechos de la mujer y se crearon diversas instituciones para patrocinar la defensa y promoción de sus derechos⁹. También se graduaron las primeras egresadas de las universidades nacionales, en consonancia con los procesos desarrollados por el movimiento feminista norteamericano y europeo (Auza, 1988). En el mencionado Consejo Nacional de Mujeres convivieron —con marcadas tensiones que llevaron, cinco años más tarde, a su separación— las mujeres más tradicionales dedicadas a las tareas asistenciales y filantrópicas, y las egresadas universitarias, abocadas a un proyecto progresista basado en la educación y la conquista de derechos civiles (Auza, 1988; Fernández Cordero, 2011; Barrancos, 2020).

⁹ En 1902 se fundó la Asociación de Mujeres Universitarias Argentinas, con figuras destacadas como la ya mencionada Cecilia Grierson, Elvira Rawson, Petrona Eyle, Sara Justo y las hermanas Ernestina y Elvira López. Esas mujeres también fundaron otros espacios institucionales como el Centro Socialista Argentino en 1902, Unión y Labor, que funcionó desde 1909 hasta 1913, la Liga Feminista Nacional en 1910, el Centro Feminista Juana Manuela Gorriti en 1911, la Liga por los Derechos de la Madre y el Niño en 1911, la Asociación Pro Derechos de la Mujer en 1918 y la Unión Feminista Nacional en 1918 (Fernández Cordero, 2011).

Asimismo, Lavrin identifica dos vertientes del feminismo en la primera década del siglo XX, el feminismo liberal y el feminismo socialista, corrientes que, a pesar de sus diferencias, presentaron puntos de contacto y, hacia la década del veinte, terminaron confluyendo. Para la autora, hubo tres ideas fundamentales que fueron el pilar del feminismo inicial del cono sur: el reconocimiento de la capacidad intelectual de la mujer, su derecho a ejercer toda actividad para la cual estuviese capacitada y su derecho a participar en la vida cívica y política del país. Por un lado, las feministas socialistas ponían el acento, por sobre la reivindicación liberal de los derechos civiles y políticos, en la cuestión social y en la mejora de las condiciones de vida de la mujer obrera. Por eso, pregonaban la emancipación intelectual de la mujer a través del socialismo y su independencia económica, y reclamaban leyes de protección para las trabajadoras. Por otro, las feministas liberales, en su mayoría profesionales universitarias tituladas nucleadas en el Centro Feminista fundado en 1905, buscaron la restitución de los derechos civiles a la mujer casada, el otorgamiento de derechos políticos a toda mujer adulta, el divorcio vincular y la protección legal de los hijos, entre otras (Lavrin, 2005). Por lo que el feminismo liberal, en el cual podría ubicarse a también Elvira López, no estuvo exento de tensiones y gradaciones.

En 1910, debido a los festejos por el Centenario, tuvieron lugar dos congresos de mujeres, lo cual muestra la importancia de la cuestión femenina para la época. Por un lado, el Primer Congreso Patriótico de Mujeres, que contó con el aval oficial para las festividades y fue presidido por Alvina van Praet de Sala, nucleó a mujeres tradicionalistas, muchas de ellas con una clara identidad religiosa católica y con una pertenencia de clase que remitía a la élite criolla. En ese congreso hubo trabajos que, desde la perspectiva del catolicismo social, reclamaron mejores condiciones para las mujeres pobres y sus hijos (Barrancos, 2020). Por otro, el Primer Congreso Femenino Internacional, cuya directora fue Cecilia Grierson, agrupó a feministas socialistas, feministas liberales y librepensadoras y mujeres de tendencia reformista, que reflexionaron en torno a reformas sociales, educativas y políticas. Allí, también, se debatió sobre la denominación del congreso —si debía proclamarse explícitamente feminista— e incluso contó con un trabajo sobre el feminismo como

ideología. Esta reunión contribuyó a definir el rumbo que tomaría el feminismo en la década siguiente (Levrin, 2005).

Por su parte, el estallido de la Primera Guerra Mundial también ayudó a movilizar las reflexiones y demandas en torno al papel que ocupaba la mujer en la esfera pública. Ya para 1920, según Dora Barrancos, el feminismo local se abocó, con la actuación destacada de Julieta Lanteri y Alicia Moreau de Justo, al reclamo por el sufragio femenino. En 1920 la primera creó el Partido Feminista Nacional y la segunda había fundado, en 1911, el Comité Pro Sufragio Femenino. La década se cerró con la primera reforma del código civil, que permitió la eliminación de la tutela masculina sobre la mujer casada, aunque la patria potestad de los hijos siguió siendo prerrogativa masculina y el marido permaneció al frente de la administración de los bienes conyugales (Barrancos, 2020).

Vemos, en este recorrido, que el movimiento feminista local se caracterizó por su flexibilidad y por la variedad de sus posicionamientos. También, que la participación de las mujeres en los debates abiertos por la modernidad permitió cuestionar la disparidad jurídica, económica y política entre varones y mujeres. Además, el movimiento reflexionó en torno al lugar que podía, y debía, ocupar la mujer como ciudadana y como parte del proceso de desarrollo de la nación. En este sentido, los debates al interior del feminismo dialogaron y negociaron con las prevenciones y representaciones que la cultura letrada del momento esbozó en torno a la participación femenina en la esfera pública. Desde esa perspectiva pueden pensarse los temores en torno a la masculinización de la mujer y la discusión sobre los roles que podría desempeñar sin trastocar su esencia femenina.

MODELOS FEMENINOS EN BASE A LA SOCIABILIDAD Y EL AFECTO: STELLA, MECHA ITURBE Y LA CARTA A ELISA FUNES DE JUÁREZ CELMAN

Stella y *Mecha Iturbe*, como mencionamos, se publicaron cuando las discusiones del incipiente movimiento feminista estaban en pleno apogeo. De modo que no resulta extraño que De la Barra tomara contacto con la variedad de sus reflexiones y propuestas, aún más teniendo en cuenta que Cecilia Grierson, figura destacada del feminismo universitario de la

época, formaba parte del grupo de sus amistades. Desde esa perspectiva, consideramos que esas ficciones, en especial a través de la construcción de sus personajes femeninos, pueden leerse como un modo de intervenir y posicionarse en ese debate.

Stella, novela de costumbres argentinas cuenta la historia de dos hermanas, Alejandra y Stella, hijas de un científico noruego y de una joven perteneciente a la elite porteña. Alejandra, a quien la narradora de la historia suele referirse por su sobrenombre abreviado, Alex, es la mayor; Stella, la menor, no puede caminar. Al quedar huérfanas, las hermanas viajan a Buenos Aires para convivir con su familia materna, los Maura. A pesar del entusiasmo inicial de la familia, las tensiones no tardan en aparecer. Alex despierta en ellos sensaciones encontradas de admiración, envidia y desconfianza, en especial en sus integrantes femeninas. El nudo sentimental de la novela gira en torno a la relación entre Máximo, un pariente de los Maura, acaudalado y escéptico, y Alejandra. Se trata de un romance poco apasionado, atravesado por los intercambios intelectuales y las conversaciones sobre el futuro nacional. Como ha señalado Mónica Szurmuk (2007), la historia de amor entre ambos se consuma cuando Máximo asume las responsabilidades cívicas que le corresponden como miembro de la élite argentina.

La principal contribución de la novela a la literatura argentina, de acuerdo con la lectura de Szurmuk, es haber introducido a una mujer independiente, educada y enérgica como protagonista, dado que, a través del conflicto amoroso entre Alex y Máximo, De la Barra se ocuparía, además, del debate sobre la viabilidad de la modernización del país. En efecto, la novela dialoga con las preocupaciones de la época sobre el papel que las mujeres debían ocupar en ese proceso modernizador y, en consonancia, también puede leerse a la luz de los debates del incipiente feminismo de principios de siglo veinte. En especial, a través de la construcción que se hace del personaje de Alex, el cual resulta atípico, dentro y fuera de la novela.

Hija del ilustre científico noruego Gustavo Fussler, su padre la educó tempranamente en áreas del saber poco frecuentes para las mujeres de la época — matemáticas, geografía, historia, filosofía—, formación que luego fue complementada por su contacto con las amistades ilustres del científico y por los viajes que realizaron juntos.

También políglota, de ella se nos dice que “obtuvo títulos y títulos en la Escuela Superior de Mujeres de Cristianía” (De la Barra, 1909: 42) y que, gracias al ascendiente de su padre, se destacó en las cortes europeas. Cuando mueren sus padres, queda al cuidado de su hermana menor. Una vez en la Argentina, Alejandra debe encontrar una forma de insertarse en una sociedad que se le muestra desconfiada y hostil. Ante esa circunstancia, se convierte en la institutriz de los niños de su familia materna e intenta resolver los problemas de finanzas de su tío. Por ello, es notorio el contraste entre la figura de Alejandra y otros personajes femeninos que la novela introduce. Frente a su madre o sus primas porteñas (criollas pertenecientes a una buena familia cuya única preocupación evidente es divertirse en las fiestas, gastar dinero y conseguir un marido), Alex es una mujer instruida, laboriosa y frugal. Por eso, el personaje difiere también de la representación predominante, en la tradición de los textos masculinos de la época, de las mujeres de clase acomodada (Masiello, 1997).

En ese sentido, la pregunta que postula la novela es cómo deben comportarse las mujeres, en especial las de la élite, en vista a los cambios sociales que introducen los procesos de modernización. Ante esa cuestión, el personaje de Alejandra se erige como un modelo femenino a seguir, que se construye en consonancia con las reflexiones del feminismo inicial de la primera década del siglo veinte. Extranjera e instruida, Alex percibe y cuestiona la falla existente en la educación femenina en la Argentina, que solo forma a las mujeres para convertirse en esposas derrochadoras y banales. De ese modo, De la Barra pone de relieve la necesidad de que las capacidades femeninas sean reconocidas y alentadas. Y estas adquieren valor, en el nuevo contexto de entresiglos, por el aporte que pueden realizar al bienestar del hogar y de las futuras generaciones, lo que redundará, en su perspectiva, en el progreso de la nación.

Esta concepción, además, forma parte de las negociaciones y reformulaciones que el incipiente feminismo entablaba con las ideas de feminidad y de los roles sociales atribuidos a las mujeres. Aunque independiente y formada, Alejandra no percibe, por ejemplo, una remuneración por su trabajo de institutriz. Cuando la situación en la familia se torna insostenible, no elige salir al mundo del trabajo, debido a que debe hacerse cargo, abnegadamente, de su hermanita inválida. Su rol como maestra de los niños, por su parte,

pareciera reemplazar un rol materno que la protagonista desea, pero que no logra consumir en la novela. Es decir, sus actividades productivas se encuentran ligadas al cuidado de los otros. No obstante, cuando muere su hermanita y ya nada la ata a la Argentina, Alejandra regresa a Noruega y toma varios cargos docentes en la Escuela de Mujeres de Cristianía. Es decir, la novela mostraría, en ese sentido, que la Argentina de entresiglos todavía no es el lugar adecuado para que una mujer formada como Alex pueda resolver una situación adversa apelando plenamente a sus capacidades. Asimismo, en ese modelo femenino que representa Alex, cada paso que da una mujer hacia la esfera pública debe estar justificado o compensado por su asociación a una tarea de cuidado o por un beneficio al ámbito del hogar.

Por su parte, *Mecha Iturbe* no nos presenta una heroína que valora el conocimiento, sino una protagonista de quien se afirma en numerosas ocasiones que ni su inteligencia ni sus valores morales están hechos para cosas elevadas ni complejas. El argumento de la novela gira en torno de los avatares sentimentales de su protagonista, Mecha, una joven viuda porteña, educada en Europa, quien hereda de su marido título y fortuna. El conflicto principal de la trama se centra en la relación sentimental entre Mecha y Marco; este último, un acaudalado médico de altos valores morales. A su regreso de Europa, la joven viuda pronto se enamora del médico, quien se ve seducido por la belleza y el carisma de Mecha, pero le reprocha su falta de disciplina y de objetivos en la vida. El nudo del conflicto sentimental se encuentra, entonces, en la desarmonía entre ambos personajes. Si Alex valora el desarrollo intelectual y las actividades productivas, Mecha, por el contrario, no ve la necesidad de desarrollar su inteligencia ni de abocarse a algún proyecto o actividad. A su vez, mientras que Alex utiliza los saberes adquiridos de su padre para ganarse una posición en la familia materna, en Mecha Iturbe el problema económico de la protagonista (también provocado por su orfandad) no se resuelve mediante su propio esfuerzo, sino por un matrimonio conveniente. Sin necesidad de trabajar ni de procurarse una profesión, Mecha se ajusta, más bien, a la descripción crítica que De la Barra hace de las mujeres de la élite porteña. Aún más, Mecha no toma parte activa en los debates que la novela introduce sobre el progreso de la nación. La única intervención que realiza al respecto tiene claros sesgos

conservadores: “Me estremezco por mis hermanas, las futuras mujeres, condenadas a una vida científica, con método, tareas, estudios y presupuesto” (De la Barra, 1906a: 92).

No obstante, hay en la novela una figura femenina cuyas características dialogan con las figuraciones de las feministas liberales de principios de siglo. Se trata de Hellen Buhlerc, la alumna brillante de Marco, quien es enfermera y estudia medicina para convertirse en cirujana. En continuidad con las tareas femeninas que se consideraban “naturales” en la época, además del magisterio, las mujeres se volcaron a los estudios superiores relacionados con la enfermería, la farmacia y la obstetricia. Por eso, la primera graduada universitaria en la Argentina provino de la Facultad de Medicina (Fernández Cordero, 2011). En ese sentido, Hellen es un fiel exponente de ese recorrido posible para las mujeres que se decidían por los estudios universitarios. Existen, además, varias similitudes entre los personajes de Hellen y Alejandra. Ambas mujeres son extranjeras en la sociedad argentina —Alex es noruega; Hellen es hija de un sabio finlandés, educada en Inglaterra y nieta de artistas italianos¹⁰— y tuvieron una excelente formación intelectual. Ambas, también huérfanas, deben procurarse, a través de su trabajo, una posición económica y social.

A diferencia de *Stella*, la segunda novela de De la Barra muestra el desenlace sentimental favorable de Hellen, quien termina casándose con Pablo Herrera, ingeniero y político notable. Es decir, ciertos conflictos que se le plantean a Alex son retomados y resueltos en este personaje. En efecto, Hellen es capaz de progresar en el ámbito profesional (de un trabajo ligado al cuidado de los otros, como la enfermería, se convierte en médica y cirujana) y su apuesta por desarrollar sus capacidades intelectuales no implica el sacrificio de su feminidad, como le sucedía a Alex. Tampoco su formación representa un obstáculo para insertarse exitosamente en los ámbitos de sociabilidad que frecuenta, sino que su trayectoria profesional es alabada de manera constante. Ahora bien, cabe advertir que se trata de un personaje secundario, de menor importancia en la trama de la novela. Por un lado, podemos pensar que la potencialidad que mostraba el personaje de Alejandra, en *Mecha Iturbe* queda

¹⁰ Asunción Levrin se ha preguntado por la incidencia de la extranjería en la conformación del feminismo de principios de siglo veinte. La autora señala que una particularidad del movimiento feminista argentino radicó en la gran presencia de mujeres extranjeras, en especial dentro del feminismo universitario (Levrin, 2005). Aquí no puede dejar de señalarse la similitud entre el personaje de Hellen y la médica Cecilia Grierson.

relegada a un segundo plano. Aunque, por otro, también es importante señalar que la protagonista de la novela, representante de una feminidad más bien tradicional, no resulta, al final, recompensada: su interés amoroso se frustra, precisamente, a causa de su frivolidad y termina muriendo de manera absurda. Es decir, Mecha, a diferencia de Hellen, podría pensarse como una suerte de contramodelo femenino que muestra lo que ya no deben ser las mujeres argentinas.

Sobre *Mecha Iturbe*, también es importante detenernos en los paratextos de la obra. La novela, publicada a solo un año de la aparición del *best seller* y por la prestigiosa Casa Maucci, llevó la siguiente dedicatoria: “A la memoria de mi madre. A la memoria de Clara Funes de Roca. A Elisa Funes de Juárez Celman este libro de amor, de lealtad y de fe” (Mizraje, 1999). Aquí es importante recordar que, antes de su salto a la fama literaria, De la Barra había incursionado en actividades sociales propias de los entramados de sociabilidad de las mujeres de la notabilidad porteña de principios de siglo, como mencionamos anteriormente. Además, el vínculo con la familia Funes iba más allá de la amistad o de compartir actividades sociales: según una necrológica del 6 de abril de 1947, la madre de De la Barra era Emilia González Funes, perteneciente a la rama santafesina de la familia Funes, por lo que Emma y Elisa eran, también, parientes (*La Nación*, 1947; Sosa de Newton, 1993).

El 23 de septiembre de 1906 se publicó en *La Nación* una extensa carta de De la Barra a Elisa Funes, la cual comienza así:

Mi querida Elisa: Con una gran emoción y un gran cariño he escrito su nombre en la primera página de mi nueva obra; y el placer que siento enviándole ese ejemplar recién nacido, húmedo todavía por la tinta de las máquinas, es igual, ciertamente, al que sentirá usted al recibirlo. Semejante el mío también, vislumbro su enternecimiento viéndose unida, ahí [...] a dos memorias tan queridas, la de mi madre y la de su hermana (De la Barra, 1906b).

Se trata de la misiva que De la Barra le envió a su amiga junto con un ejemplar de su nueva novela y que luego se publicó en *La Nación*. La carta retoma y enfatiza la dedicatoria de la obra a las hermanas Funes y a su madre. El tono, desde el vamos, es íntimo, afectuoso y ubica a su receptora en la constelación de mujeres queridas de la autora, dos de ellas ya fallecidas al momento de la escritura del texto. La carta está firmada por “Emma de la Barra de Llanos” y lleva como título, en su publicación en la prensa periódica, “De César Duayén”.

Si ese paratexto fue indicación de la autora o una elección del diario, no lo sabemos; pero sí es claro que, aunque la carta lleva la firma de De la Barra, el título del texto, al salir de la intimidad de la correspondencia y pasar al espacio público de la prensa, privilegia el seudónimo de la escritora. En esta nueva ubicación, parte del atractivo del texto reside, precisamente, en que se trata de una carta “de César Duayén”, un seudónimo que, a modo de *trade mark*, podría evocar el éxito de *Stella* y suscitar así interés en los lectores.

La carta y la dedicatoria (en la cual aparecen dos primeras damas) ponen de manifiesto las redes de sociabilidad de la autora y le suman, al atractivo del seudónimo ligado al éxito, que se destaca en el título, el de revelar ciertos aspectos de su biografía, como la intimidad de sus amistades notables e incluso de sus vínculos familiares. En esa línea, en la carta aparece un modo de escritura, vinculado con la intimidad, que De la Barra repetirá posteriormente. Allí, por ejemplo, la escritora describe a Clara Funes desde la cercanía, posicionándose dentro del acotado grupo de gente que la conoció “tal cual era”. Es decir: la autora no estaba en contacto con Clara Funes solo por frecuentar ciertos círculos sociales, sino que fue su amiga íntima, capaz de descifrar —y luego dar cuenta a través de la escritura— el verdadero valor de su personalidad.

Más adelante, De la Barra continúa: “[Clara] era toda una mujer: enérgica, resistente, templada como el acero, de alma vibradora y altiva. Debemos, pues, reivindicar para ella lo que fue de ella” (De la Barra, 1906b). Este afán reivindicativo resulta llamativo: además de destacar sus virtudes y cualidades, De la Barra se detiene a recordar cómo fueron sus momentos finales y cuál fue el temple de Clara ante la muerte. Casi como si fuera una elegía a destiempo, De la Barra no solo recupera la memoria de su amiga dieciséis años después de su fallecimiento, sino que también esboza un modelo femenino deseable a través de su descripción, y que será luego retomado en la carta. Pero esa operación funciona, también, como una estrategia que promociona la aparición de su segunda novela, dado que en la carta se entrelaza la descripción que De la Barra hace de Clara Funes de Roca y de su madre, Emilia, con algunos aspectos de los personajes de la obra. En efecto, en el comienzo de la carta —dedicado a evocar la memoria de las mujeres “ausentes” de la dedicatoria de *Mecha*

Iturbe— la autora afirma, sobre el personaje de Emilia: “No solo lleva su nombre, sino también su conformación moral e intelectual” (De la Barra, 1906b).

En efecto, la carta se organiza a partir de tres ejes temáticos: la descripción de las mujeres “ausentes” de la dedicatoria de *Mecha Iturbe* —Clara y su madre—, dirigida a la única que queda viva, Elisa; la descripción de cómo fue el proceso de escritura de *Stella y Mecha* — con extensas explicaciones de la composición de los personajes y de la trama— y, finalmente, su opinión respecto del feminismo. De este modo, tanto en la dedicatoria como en la carta se despliega una constelación de mujeres articulada a partir del afecto y la sociabilidad. Pero, también, podemos ver en ellas (incluso en su madre) algo más que las une: mujeres vinculadas por el matrimonio a hombres de la política y de las letras (el padre de la autora fue Federico De la Barra, diputado nacional y periodista).

No se trata de un detalle menor, ya que la autora opina allí de manera explícita, en el contexto público de la prensa, sobre el movimiento feminista y la condición de la mujer en la sociedad. Al respecto, sostiene:

Alejandra, Hellen son para mí un ideal de mujer, tal como concibo la Eva futura, cuyo molde no es el de la emancipada, luchadora, soñando con los derechos del sufragio, ó predicando en la tribuna: ni el de la intelectual excéntrica, emancipada del hogar, sino la mujer de hogar preparada para defenderlo; la mujer tal como es la nuestra, pero amplificada por las conquistas del saber [...].

[...] Un país en el que la mujer llevara su esfuerzo á la obra común, duplicaría su capacidad para el bienestar y el progreso. Darle por única misión el casarse es un error. Puede no hacerlo, enviudar, tener por mil accidentes la responsabilidad de su suerte y la de los suyos, y para eso debe hallarse preparada. Además, el vacío moral y mental de una mujer hace su propia desgracia.

El esparcimiento de la obra y las virtudes eficaces femeninas empiezan a llegar recién ahora hasta nosotros, y muy pocos la conocen en toda su amplitud. Llegan antes los desbordes extralimitados y utópicos de los feministas en sus teorías bizarras, poniendo tintes risueños al pensamiento serio y justo de colocar á la mujer de manera que se utilicen sus cualidades y virtudes y se estime la altura inquietante á que puede llegar su talento. Y tarda el momento en que la mujer se convenza de que es la compañera, la colaboradora, no la rival del hombre; en que levante su nivel de simple adorno, de entretenimiento o de objeto de pasión, colocando su situación más altamente en la obra común.

El movimiento feminista, lleno de excesos, es benéfico como toda agitación. Después que éste pase, aparecerá la cordura, quedarán las cosas en su nivel, y habrá sido útil contribuyendo

a desvanecer prejuicios y a impulsar el progreso humano incorporándole nuevas fuerzas y grandes estímulos. Errores desvanecidos valen verdades adquiridas.

El ideal femenino que postula De la Barra dialoga con las preocupaciones de aquellas primeras reflexiones en torno a la cuestión femenina, incluso dentro del propio movimiento feminista. Como mencionamos, en sus inicios, no hubo un consenso unificado acerca de cómo posicionarse con respecto al sufragio. Dentro del feminismo liberal, se apuntó a la igualdad legal de la mujer en el ámbito de la familia y se buscó obtener algunos derechos civiles, especialmente la caída de la tutela masculina en la mujer casada. No será hasta la década del veinte que el feminismo argentino se encolumne detrás de la lucha por el derecho al sufragio femenino. Por eso, no resulta extraño que De la Barra afirme que Alejandra y Hellen son sus modelos femeninos ideales: educadas e intelectualmente activas, esas mujeres utilizan su formación (especialmente Alex) en pos del bienestar del hogar. Aún más: De la Barra postula abiertamente que la mujer debe formar parte, también, de actividades productivas que contribuyan al progreso de la nación, por lo que su único lugar de acción no puede ser esfera privada.

Es decir, la Eva futura que imagina De la Barra no será una emancipada ni una sufragista, sino una mujer laboriosa que use su educación para abrirse paso en la vida, especialmente luego de una situación adversa. Justamente, las primeras activistas feministas hicieron hincapié en la cuestión del desarrollo profesional y de la independencia económica femenina. Que la mujer debía poder salir al mundo del trabajo y valerse por sus propios medios, sin depender del varón, fue uno de los primeros esclarecimientos del feminismo de principios del veinte. Además, la Eva futura no es, en esta perspectiva, una rival del hombre, sino su colaboradora¹¹, así como también lo fueron su madre, Clara y Elisa Funes. En las

¹¹ Esta idea de la colaboración, que De la Barra mantendrá a lo largo de sus intervenciones sobre el tema, se relaciona con su proyecto de escritura, en el cual Julio Llanos tuvo una intervención activa. El escritor, con mayor experiencia en la publicación y en el ámbito periodístico, ayudó a De la Barra con los trámites de la edición de *Stella*. Además, en conjunto con Joaquín Castellano, De la Barra y Llanos elaboraron la estrategia publicitaria que contribuiría con el éxito de la novela. Entre 1914 y 1916, la escritora y su esposo se asentaron en París cuando al periodista le tocó hacer la cobertura de la Primera Guerra Mundial para *La Nación*. Si bien las colaboraciones fueron escritas por Llanos, el sujeto de la enunciación es un nosotros mayestático que, leído junto con la dedicatoria de la novela, incluye a la escritora en sus observaciones y recorridos por la ciudad de París. Más adelante en su trayectoria, De la Barra y Llanos se volcaron a la narrativa breve y heterogénea de los episodios y las anécdotas, que ambos escribían para *Caras y Caretas* y firmaban con un seudónimo —César

palabras de la escritora resuena la postura de Elvira López en su tesis doctoral, quien, a diferencia de De la Barra, sí fue una activista declarada del feminismo universitario: “Como colaboradora inteligente y benéfica su pretensión es justa y no puede ser desestimada; pero cuando desea lanzarse a la arena ardiente de las luchas políticas y escalar los puestos que las debilidades de su sexo y su misión maternal le vedarán para siempre nos parece ridícula” (López, 1901).

Resulta importante mencionar, además, la distinción que postula la autora entre las “virtudes femeninas eficaces” y los “desbordes extralimitados y utópicos de los feministas”. De acuerdo con la lectura de Lavrin, el feminismo en el cono sur encontró un desafío en la noción de feminidad vigente en la época, la cual se entendía como el conjunto de cualidades que constituían la esencia de ser mujer y eran definidas socialmente, aunque estaban enlazadas férreamente con las funciones biológicas del cuerpo femenino. Es decir, quienes reflexionaron sobre la condición de la mujer y los nuevos roles que podía ocupar, también discutieron si la feminidad podía resistir el desafío que la reflexión feminista imponía, y viceversa.

La opinión de la escritora sobre el feminismo refleja esas tensiones. Las virtudes femeninas eficaces serían, para De la Barra, aquellas que postula en sus ficciones y que tienen que ver con la abnegación, la discreción y la laboriosidad, incrementadas por la acción de la educación. Los desbordes feministas, por el contrario, tendrían que ver con la lucha sufragista y la búsqueda de derechos políticos, acciones que redundarían en la masculinización de la mujer. Sin embargo, De la Barra le atribuye una valoración positiva al movimiento feminista, a pesar de no reconocerse dentro de él y de señalar sus excesos: gracias a sus acciones se

Duayén en el caso de De la Barra y Facundo Rosales en el de Llanos—. Celia Pierini (1942), en una conversación con la autora, asevera que fue Llanos quien hizo las tratativas para la publicación de *Eleonora* en *El Hogar* y quien se encargaba de negociar los términos de sus publicaciones. Esta colaboración matrimonial se termina en 1932, cuando fallece Llanos. Sin embargo, en un texto de 1939 de la escritora, en la cual retoma sus recuerdos de una cena en Europa en la casa de Enrique Ferri, de la cual participó Máximo Gorki, De la Barra utiliza la misma descripción que Llanos, en un breve artículo de 1909, hizo de las manos del escritor. Si ella había escrito el texto de 1909 que él firmó con su nombre o si ella usó una descripción que él había elaborado muchos años antes para su texto, no podemos saberlo. Sí es seguro que la pareja intercambiaba pareceres y observaciones que luego se traducían en la escritura, ya sea compartida o propia.

desvanecen los prejuicios y se impulsa el progreso humano, dado que permite incorporar a la mujer a la vida nacional.

CON NOMBRE PROPIO: LAS COLABORACIONES EN *PLUS ULTRA*

Teniendo en cuenta esos posicionamientos de De la Barra entre 1905 y 1906, me interesa abordar ahora dos colaboraciones breves que la escritora hizo para las “Páginas femeninas” de *Plus Ultra*, las únicas de toda su carrera literaria que la autora firmó con su nombre propio y en las cuales no se hace ningún tipo de alusión a su seudónimo masculino. Estas colaboraciones se inauguraron con una carta que la escritora le envió a su directora, Belén Tizianos de Olivier (quien también firmaba sus producciones con un seudónimo, “La dama duende”), la cual se publicó en el número 8 del 22 de diciembre de 1916. El texto ocupa media página y lleva como título “De Emma de la Barra de Llanos”. Tezanos de Olivier afirma, en un paratexto que introduce la publicación:

La dirección de esta “página femenina” ha recibido una carta de la distinguida literata argentina doña Emma de la Barra de Llanos que, al regresar a la patria trayendo la visión de la guerra actual, se ocupa de la mujer en una forma que nos ennoblece. La sección femenina honra sus columnas con tan inteligente colaboración (De la Barra, 1916).

Sobre los paratextos de la carta podemos inferir algunas cuestiones. En primer lugar, la escritora la firma con su nombre propio, elección que se destaca ya desde el título de la publicación. A su vez, la directora de las Páginas hace hincapié en que se trata de una colaboración de “Emma de la Barra de Llanos” e incluye, por supuesto, la variación civil de su nombre, ya que la sección organizaba la lista de sus colaboradoras en mujeres solteras y casadas. Como es de esperarse en un suplemento de temática femenina, el seudónimo masculino aparece borrado y toda la carga semántica que en él se vinculaba con la celebridad de la escritura se traslada al nombre propio de la autora, a quien se describe como una distinguida literata que honra con su colaboración las páginas de la columna.

En segundo lugar, el paratexto permite contextualizar el marco de enunciación de la carta: De la Barra afirma que se decidió a escribir al suplemento tras haber encontrado

algunos ejemplares de las Páginas femeninas en su viaje de regreso a Argentina, a bordo del transatlántico Reina Victoria Eugenia, luego de haber presenciado “los horrores de la guerra actual”. De la Barra pasó aproximadamente dos años en París junto a Julio Llanos, quien se desempeñaba allí como corresponsal de guerra para *La Nación*. Llanos escribió notas y cartas sobre el conflicto bélico entre 1914 y 1916, que luego fueron recopiladas y publicadas bajo el título de *Diarios de París*. El periodista le dedica el libro a su esposa: “Emma; Para ti este libro. Lo hemos vivido” (Llanos, 1916).

Precisamente, ese “lo hemos vivido” que no tiene como correlato, como en el caso de Llanos, un texto periodístico de la experiencia de la guerra, se pone de manifiesto en la carta enviada por De la Barra a las Páginas femeninas de *Plus Ultra*. Son numerosos los elementos que, en la carta, organizan un marco de enunciación que le otorgan al texto la marca de la inmediatez: la escena del viaje en barco donde, casualmente, De la Barra encuentra los ejemplares que la motivan a escribir (es decir, donde recibe las novedades de lo que se discute en la prensa del país de origen), el regreso a la patria luego de haber sido testigo preferencial de los hechos de violencia y muerte de la Gran Guerra, la carta escrita al poco tiempo de haber regresado a Argentina. Además, la epístola se escribe para intervenir en un debate que la sección había iniciado en un número anterior: el problema femenino o la cuestión de la “intervención femenina en las tareas que estuvieron reservadas al hombre” (De la Barra, 1916).

Al respecto, como ya había hecho en la década anterior, De la Barra se manifiesta a favor de la participación de la mujer en el mundo del trabajo y en la esfera pública, y ofrece como mayor argumento lo que ha visto en Europa a causa de la guerra:

Naturalmente, lógicamente, la mujer deberá sufrir e intervenir en estas trascendentes transformaciones. Y ya la estamos viendo – ¡vengo de verla tan de cerca! – fuera de sus viejísimos hábitos, tomar puesto en las agitaciones y esfuerzos de la existencia que mueven actividades más allá de los muros del hogar [...] El rol de la mujer como entidad militante en las actividades era muy discutido pero he aquí que estalla la guerra, y en todos los países que ella abarca demanda el esfuerzo máximo de las energías nacionales (De la Barra, 1916).

Para la escritora, el conflicto bélico habilitó lugares novedosos para la participación femenina y la mujer demostró desempeñarse eficazmente en esas nuevas tareas. Y la autora

lo sabe porque ha visto de cerca su participación en esferas antes impensadas: aquellas en las que las mujeres han reemplazado a los hombres (enviados al frente de batalla) y que, luego de dos años de guerra, ya han adquirido carácter permanente. Sin embargo, la escritora también modula esta opinión afirmando que:

es justamente hoy, cuando la mujer ha callado la voz de sus reivindicaciones, olvidando toda teorización para darse en cuerpo y alma a sus nuevos deberes, que surgen espontáneos distintas iniciativas [...] tendientes a asegurar definitivamente su posición (De la Barra, 1916).

Es decir, para De la Barra, ni la teorización al respecto de la cuestión femenina (o los debates iniciados por el feminismo sufragista de la época) ni la expresión de sus reivindicaciones (pausadas, circunstancialmente, por la guerra) han demostrado ser efectivas en Europa para que la mujer acceda a nuevos espacios. Por ello, reivindica el sacrificio y la abnegación con que las mujeres han desempeñado los nuevos trabajos y roles que habilita el conflicto bélico.

Sobre la escritura de viaje, Mónica Szurmuk y Claudia Torre (2016) sostienen que las autoras del período hicieron visible un mundo cada vez más complejo en lo que se refiere a las relaciones de poder mundial y sus desplazamientos. A su vez, en esta narrativa, las escritoras negociaban y redefinían sus identidades. Creo que la carta que De la Barra envía a las Páginas femeninas podría leerse desde esta perspectiva. Marcado por la inmediatez, el texto se construye en torno a una experiencia de viaje que le permite a la autora expresar una postura frente a un tema acuciante de la actualidad del momento: la gran guerra y la cuestión femenina. Aquí, la figura autoral de De la Barra se perfila como la de una “escritora testigo” que está en el momento y el lugar justos para presenciar un suceso relevante (la guerra, en este caso) y luego escribirlo.

Me interesa, por ello, volver al libro *Días de París* y a las distintas escrituras que posibilita u obtura ese “lo hemos vivido” que menciona Llanos en su dedicatoria. Por un lado, que la autora acompañe a su marido a París como corresponsal de guerra no se traduce de manera inmediata en una “escritura de la guerra”. En efecto, De la Barra no escribe un

diario de viaje ni tampoco colabora con *La Nación* al momento del conflicto¹². Pero, por otro, ese “lo hemos vivido” se traduce en un itinerario de escritura diferente, más bien tangencial. En lugar de la columna de viaje o la colaboración periodística en el gran diario o, incluso, en lugar del libro, De la Barra prefiere utilizar esa experiencia para intervenir en el debate específico del lugar de la mujer en la sociedad, no ya *in situ* sino al volver a la Argentina, en un suplemento mensual, en una columna de temática femenina y opta por usar su nombre propio para firmar esa intervención.

Aún más: elige hacerlo a través de una carta, género intimista que, como en el caso de la carta a Elisa Funes que había aparecido en *La Nación* en 1906, se publica en la esfera pública de la prensa. Entonces, aquel “lo hemos vivido” queda en suspenso y reaparece de manera diferida, y constituye el argumento fundamental de la intervención de De la Barra en *Plus Ultra*. Asimismo, en la carta se condensan los sentidos que se articulan en la figura autoral de la escritora: la distinguida literata que, por sus vínculos afectivos y sociales, viaja acompañando a su marido y es testigo preferencial de los hechos de la guerra, de los que puede dar cuenta en su escritura.

Por su parte, “Una gran mujer”, texto dedicado a la memoria de Carmen Nóbrega de Avellaneda, se publicó en *Plus Ultra* en 1925. Se trata, de nuevo, de la esposa de otro expresidente argentino, Nicolás Avellaneda. Sobre el texto, De la Barra dice: “No podría pretender yo, pues, escribir su biografía, sino simplemente fijar impresiones recogidas en un trato largo y frecuente, gracias a una recíproca simpatía espiritual” (De la Barra, 1925). En otras palabras: se trata de la semblanza biográfica de una amistad cercana de la autora (otra vez se pone de manifiesto la importancia de las redes de sociabilidad como condición de posibilidad de sus textos), de quien De la Barra dirá que no pretende escribir su biografía sino, más bien, dar cuenta de sus impresiones producto de la cercanía afectiva. De nuevo, De la Barra esboza una imagen de sí que se perfila como un “testigo” privilegiado, cuya

¹² Otras escritoras coetáneas a De la Barra sí lo hicieron, como Elvira Aldao de Díaz y sus *Horas de paz y horas de guerra* de 1925. Colaborar con *La Nación* mientras sucedía el conflicto era también una posibilidad verosímil si tenemos en cuenta que, algunos años antes, había aparecido en ese mismo medio una columna a cargo de la autora titulada, precisamente, “El diario de mis viajes”, la cual recogía sus impresiones de su viaje a Italia, también en compañía de Llanos, en 1908.

cercanía le permite escribir; esta vez, sobre la vida de una amiga que, también, estuvo casada con un presidente de la Nación e incluso participó de los avatares políticos de la carrera de su esposo.

Desde esta perspectiva, más que una biografía, De la Barra elabora una suerte de esbozo de las virtudes morales y la personalidad afable de Carmen de Avellaneda: características que solo alguien que haya estado en estrecho contacto con ella (incluso, que la haya “amado”, como dice la autora) puede conocer y describir. Más bien, se detiene en la capacidad de Carmen (por su simpatía, su humildad, su vocación cristiana) de granjearse amistades que, a la postre, terminaron beneficiando a su marido en el ejercicio de la presidencia. En este punto, el texto alude al conflicto político de Avellaneda con el entonces gobernador de Buenos Aires, Carlos Tejedor, cuando se debatía el proyecto de ley de federalización de la ciudad. De la Barra hace hincapié en el papel de Carmen en ese delicado momento:

Tenía multitud de amigos conquistados uno a uno para su marido, merced a un don de gentes, una amabilidad, una discreción a toda prueba [...]. Aquella legión de fieles rodeó al ilustre hombre público resultando uno de sus puntos de apoyo. Dejaron ellos sus hogares, la ciudad, para ir a instalarse en Belgrano, cuartel general de una campaña de proyecciones y resultados incalculables (De la Barra, 1925).

A través de esa constelación de mujeres queridas que se inicia con su madre, Clara y Elisa Funes en 1906 y luego concluye en 1925 con la figura de Carmen Nóbrega de Avellaneda, De la Barra propone un modelo femenino para las mujeres de la élite. En definitiva, De la Barra destaca aquí, tal como lo hiciera en la carta a Elisa Funes, el papel que la mujer puede desempeñar como “compañera” del hombre: no su rival (tampoco su igual en cuanto a visibilidad o participación política), sino su colaboradora, cuya importancia radica en ayudar a la “causa” (de su marido o de su patria) utilizando “métodos femeninos”: la simpatía, la afabilidad, la sencillez y la generosidad.

CONCLUSIONES

Casi veinte años después de su primera intervención a propósito del feminismo, De la Barra continúa prefiriendo, como modo de participación en la esfera pública, la eficacia de las virtudes femeninas “bien aplicadas” antes que los desbordes feministas. Aunque, como vimos, esa visión de la intervención femenina también fue compartida por algunas de las primeras representantes del movimiento feminista, como Elvira López. A principios de siglo veinte, el feminismo se preguntó, en líneas generales, de qué modo alentar la participación de las mujeres en ámbitos que habían sido tradicionalmente masculinos, sin descuidar aquellas tareas que, como la maternidad, eran pensadas como componente fundamental de la feminidad de la época.

La respuesta de De la Barra a la cuestión incluyó tanto sus intervenciones públicas en la prensa, en las que se pusieron de relieve sus redes de sociabilidad con mujeres de la notabilidad porteña, como la construcción de los personajes femeninos de sus ficciones. La propuesta de la escritora, entonces, se orientó a elaborar un modelo de feminidad deseable para las mujeres de la élite argentina, de la cual ella también formó parte. En este sentido, esgrimió una constelación de mujeres queridas, unidas por la sociabilidad y el afecto, que la escritora perfiló como el ideal femenino moderno: mujeres que, gracias a sus cualidades femeninas y sus virtudes morales, se convirtieron en colaboradoras de sus esposos notables del mundo político y de las letras, lo cual no podría sino redundar en beneficio de la nación.

Sin embargo, el caso particular de De la Barra es especial: una situación adversa — como les sucedía a los personajes de sus novelas y como le podía pasar a cualquier mujer, tal como postulaba el feminismo— la colocó en una situación económica desventajosa, de la cual pudo salir gracias a la escritura. Una mujer de la élite que se volcó al mundo del trabajo y que, con la colaboración de su marido escritor, logró triunfar en la escena literaria de principios de siglo veinte. Su trayectoria biográfica y profesional también podría ser, desde la perspectiva que se infiere de sus ficciones, un modelo femenino posible para la época, en sintonía con las propuestas feministas: ante las adversidades, la mujer debe poder usar sus capacidades intelectuales para lograr su independencia económica. A pesar de esa coincidencia, la posición de la escritora se mantiene inalterable hasta 1925, momento en que

el movimiento feminista ya se había posicionado, de manera bastante uniforme, a favor del sufragio y de la participación política.

BIBLIOGRAFÍA

- Auza, N. (1988). *Periodismo y feminismo en la Argentina (1830-1930)*. Buenos Aires: Emecé.
- Álvarez, A. y María Silvia Di Licia (2020). Entre pujas y facciones: la Cruz Roja Argentina (1864-1914). *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, nro. 52, enero-junio, pp. 65-88.
- Altamirano, C. (director) (2008). Introducción general. *Historia de los intelectuales en América Latina*. Volumen I. Buenos Aires: Katz.
- Barrancos, D. (2007). *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*. 2da edición. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2020). *Historia mínima. Los feminismos en América Latina*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Batticuore, G. (2005). *La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritores y en la Argentina: 1830-1870*. (1era ed.). Buenos Aires: Edhasa.
- (2007). Lectura y consumo en la cultura argentina de entresiglos. *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales*, 15(29), 123-142.
- (2017). *Lectoras del siglo XIX. Imaginarios y prácticas en la Argentina*. Buenos Aires: Ampersand.
- Castellanos, J. (1905, 30 de septiembre). La misteriosa autora de Stella. *Caras y Caretas*, nro. 365.
- De la Barra, E. (1909 [1905]). *Stella. Novela de costumbres argentinas*. Barcelona: Maucci.
- (1906a). *Mecha Iturbe. Novela argentina*. Buenos Aires: Maucci.
- (1906b). De César Duayén. *La Nación*, 23 de septiembre.
- (1916, 22 de diciembre). De Emma de la Barra de Llanos. *Plus Ultra*, nro. 8.
- (1925, mayo). Una gran mujer. *Plus Ultra*.
- Dellepiane, A. (1923). *Dos Patricias Ilustres*. Buenos Aires: Coni.
- Fernández Cordero, L. (2011). Versiones del feminismo en el entresiglos argentino (1897-1901). Dossier “Una cuestión palpitante”. *Políticas de la memoria*, nro. 10/11/12, pp. 67-95.
- La Nación* (1947, 6 de abril). Emma de la Barra de Llanos (César Duayen).

- Lavrin, A. (2005). *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay (1890-1940)*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- López, E. (2009 [1901]). *El movimiento feminista: primeros trazos del feminismo en Argentina*. Prólogo de Verónica Gago. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Masiello, F. (1997). *Entre civilización y barbarie. Mujeres, nación y cultura literaria en la Argentina moderna*. Martha Eguía (trad.). Rosario: Beatriz Viterbo.
- Pierini, C. B. (1942). *César Duayén, novelista*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Premat, J. (2006). El autor: Orientación teórica y bibliográfica. *Cuadernos LIRICO. Revista de la red interuniversitaria de estudios sobre las literaturas rioplatenses contemporáneas en Francia*, 1, 311-322. <https://doi.org/10.4000/lirico.824>
- Quesada, E. (2011 [1898]). La cuestión femenina. En Dossier “Una cuestión palpitante”. *Políticas de la memoria*, nro. 10/11/12, pp. 67-95.
- Sosa de Newton, Lily (1992). *Stella*, César Duayén, un best-seller de 1905. *El Grillo*, año 2, n° 6, agosto-septiembre.
- (1993, junio). César Duayén. Una mujer que se adelantó a su tiempo. *Todo es historia*, 311, 46-48.
- Szurmuk, M. (2007). *Miradas cruzadas: narrativas de viajes de mujeres en Argentina, 1850-1930*. México: Instituto Mora.
- Szurmuk, Mónica y Claudia Torre (2016). New Genres, New Explorations of Womanhood: Travel Writers, Journalists, and Working Women. *The Cambridge History of Latin American Women's Literature*, Ileana Rodríguez y Mónica Szurmuk (Eds.). Nueva York: Cambridge University Press.
- Vicens, M. (2020). *Escritoras de entresiglos: un mapa trasatlántico. Autoría y redes literarias en la prensa argentina (1870-1910)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
del **CEL**



LÉLIA GONZALEZ Y EL MITO DE LA DEMOCRACIA RACIAL

Silvia Ornelas

Silvia Ornelas es traductora, licenciada en Psicología por la Universidad Salvador (UNIFACS) y maestranda en Literaturas de América Latina por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). El presente artículo fue redactado inicialmente como trabajo final del seminario «Sociedad y política en América Latina. Una aproximación desde la historia y la sociología de los intelectuales», dictado por el Dr. Mariano Zarowsky y por el Dr. José Casco en el segundo semestre de 2019.

INTRODUCCIÓN

Lélia Gonzalez (1935-1994) fue una intelectual brasileña que tuvo un rol protagónico en la formación del feminismo negro. Comprometida con cuestiones sociales, fue una de las responsables por el resurgimiento, la consolidación y la divulgación del movimiento negro que se desarrolló en el Brasil a fines de la década de 1970, durante el régimen militar.

Varios de los temas abordados por Gonzalez a lo largo de su obra retornan con fuerza en las discusiones contemporáneas: el mito de la democracia racial, el mito del racismo inverso, la apropiación cultural, la dicotomía entre racismo explícito y racismo velado. En este texto, me focalizaré especialmente en la mirada feminista que ella imprime al mito de la democracia racial, la cual le sirve para reinterpretar la identidad nacional y cuestionar el propio feminismo.

INTELECTUAL COMPROMETIDA

Mujer, negra y nacida en una familia pobre, Lélia Gonzalez contradujo las características dispuestas por el campo intelectual brasileño del siglo 20, conformado principalmente por hombres blancos de la clase alta.

Lélia Gonzalez fue, efectivamente, una intelectual pública. Apenas comenzó a dar clases en las Facultades Integradas Estácio de Sá (FINES) en 1970, su nombre ya figuraba en los anuncios de la institución publicados en el *Jornal do Brasil*, editado en Río de Janeiro. Cuando la temática a tratar era la cultura negra, los medios de comunicación con frecuencia procuraban la palabra de Gonzalez y, así, sus ideas comenzaban a llegar a un público más amplio; vale como ejemplo la nota *Os blacks no embalo do soul*, publicada por la revista *Manchete*, de circulación nacional, en 1976. El Curso de Cultura Negra, que dictó a partir de 1976 en la Escuela de Artes Visuales del Parque Lage, en Río de Janeiro, fue anunciado en la edición del 19 de febrero de 1978 del mismo diario, en una nota dedicada a las actividades de esta institución. En las palabras de Ríos y Lima: “*Con preguntas complejas, referencias diversas y con la mirada puesta en las transformaciones mundiales — aunque muy preocupada también con los acontecimientos*

nacionales —, sin duda podemos afirmar que es una intelectual ‘comprometida’, en el sentido fuerte del término” (14).

La trayectoria académica de Lélia Gonzalez fue excepcional por diversos motivos. Hija de un ferroviario y de una empleada doméstica, Gonzalez solo pudo ir a la escuela porque los patrones de su madre costearon su educación. Con un desempeño brillante, concluyó en 1959 la licenciatura en Historia y Geografía en la Universidad del Estado de la Guanabara (UEG), actual Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ). En 1963, obtuvo la licenciatura en Filosofía en la misma universidad. Para esta época, ya había comenzado a dar clases en distintos colegios. Usaba pelucas lisas y ropas recatadas de colores fríos, tal como dictaban los patrones de comportamiento de la época.

Su relativo ascenso social le cerró los ojos al racismo de la sociedad brasileña. El casamiento con Luiz Carlos Gonzalez, que había sido compañero de universidad, de algún modo signó su “*proceso de internalización del discurso de ‘democracia racial’*”, según dijo en una entrevista a Heloísa Buarque de Hollanda y Carlos Alberto M. Pereira (289). De origen español, Luiz Carlos era un hombre blanco que tuvo que enfrentar a su familia para poder casarse con Gonzalez. El interés de su marido por los asuntos políticos despertó en ella cuestionamientos respecto a su propia identidad y su comprensión de la realidad. Según los biógrafos Ratts y Rios, la adopción del apellido de su marido, Gonzalez, no solo fue una transformación personal, sino también de su figura pública.

Tras el fallecimiento de su marido y de su madre, Gonzalez se insertó en diferentes circuitos sociales y políticos. A fines de la década de 1960, se casó con Vicente Marota, un negro que, paradójicamente, rechazaba su negritud, algo intolerable para Gonzalez, que se abocaba a reconstruir su identidad como mujer negra. Acabaron separándose después de cinco años, lo que, según su testimonio en entrevista a la revista *O Pasquim* (322), la condujo al diván del psicoanalista.

Tanto el psicoanálisis como el candomblé, religión de matriz afrobrasileña, contribuyeron a su toma de conciencia racial y de género, al descubrimiento de su negritud. Ratts y Rios señalan que el acercamiento a los psicoanalistas M. D. Magno y Betty Milan,

discípulos y analizantes de Jacques Lacan, la llevó a formular la idea de una América africana, “Amefricana” (neologismo por ella creado), considerando que la participación africana en la formación sociocultural de nuestro continente es mucho más grande que la reiterada evocación de la latinidad. Los biógrafos destacan el papel del candomblé como referencia poética e imagética en sus ensayos, incluso en los que poseen un carácter más político.

EL MOVIMIENTO NEGRO

La construcción de su identidad negra coincidió con un periodo en que se reconstruían en Brasil una poética y una estética afros. En plena dictadura militar, surgieron manifestaciones culturales marcadamente negras, como el bloco afro Ilê Aiyê, en Bahía, en 1974, lo que originó reacciones adversas en buena parte de la sociedad. Los que enaltecían la cultura negra fueron acusados de fomentar el sectarismo, de incitar una especie de “racismo al revés”. Según Gonzalez, esta concepción presupone que el “racismo al derecho” sí tiene consenso. Las manifestaciones de afirmación etnoracial representaban una amenaza al discurso histórico que hacía una defensa del mestizaje racial como el gran valor democrático del Brasil.

Vale notar que, según Munanga, el mestizaje racial no es solo “*un fenómeno estrictamente biológico, un flujo de genes entre poblaciones originariamente distintas*”, sino que, además, “*su contenido es de hecho afectado por las ideas creadas acerca de los individuos que componen esas poblaciones y por los comportamientos que, se supone, adoptaron en función de esas ideas*” (18). Munanga reitera que la noción de mestizaje está saturada de ideología.

El 7 de julio de 1978, Gonzalez participó del acto público para la lectura del manifiesto del Movimiento Negro Unificado Contra la Discriminación Racial (MNUCDR) frente al Teatro Municipal de San Pablo. Ese mismo año, asumió el puesto de directora ejecutiva del Movimiento Negro Unificado (MNU) y se dedicó a la formación política de los activistas. A partir de la lectura del manifiesto, “*las calles de las grandes capitales del país se transformaron paulatinamente en espacios de marchas, manifestaciones, caminatas y actos públicos contra el*

racismo en una nación que había construido su autoimagen negando la existencia del prejuicio racial” (Ratts y Rios, 85).

Gonzalez, de algún modo, se reinventaba. Invitada a escribir y hablar públicamente, inventó sus propios términos para expresarse. Considerando que la población brasileña es mayoritariamente negra, rechazaba la idea de que los negros fueran una “minoría” y afirmaba que, en el Brasil, no se habla portugués, sino “pretugués” (fusión de las palabras “*preto*”, que significa “negro”, y “portugués”). Su escritura revela su intención, sin duda política, de expresar la erudición de un modo popular, elaborando conceptos en un lenguaje muy cercano al de la calle. Recurrir al lenguaje coloquial le permitió romper reglas tradicionales de la academia, explicitando una decolonización del saber y de la producción de conocimiento, y, a la vez, llegar a un público más amplio, ya sea a través de entrevistas o artículos publicados en diarios y revistas.

Lélia utilizaba palabras del lenguaje local y regional que hoy se considerarían políticamente incorrectas, como *crioulo*, *criouléu* y *crioulada*. Además de cierta intención de llamar la atención del lector o del público, es posible afirmar que con esos y otros términos — como *neguinbo*, *negada*, *negadinha* — ella pretendía desplazar el sentido de las palabras (Ratts y Rios, 75).

Su transformación también pasó por el cuerpo: Gonzalez asumió su pelo natural de características afro, al cual tiñó de rojo, y pasó a vestir ropas de colores más vivos y llamativos.

Su crecimiento personal ocurrió a través de la formación intelectual y por la afirmación de una conciencia en relación a la raza y al género. En ese momento, es posible afirmar que Lélia pasó por un proceso de corporeización de la conciencia negra. Su cuerpo demarcaba una nueva persona pública (Ratts y Rios, 69).

A partir de su análisis del feminismo latinoamericano, Gonzalez intentó contribuir a sanar una de sus contradicciones internas: la exclusión de negras e indígenas en el movimiento de mujeres.

En un texto publicado originalmente 1988, en ocasión del centenario de la ley de abolición de la esclavitud en el Brasil, Gonzalez afirma que la ley fue simplemente un acto de formalidad jurídica y explica que el olvido de la cuestión racial en las discusiones feministas se debe al “*racismo por omisión*”, basado en “*una visión de mundo eurocéntrica y neocolonialista*” (141).

EL MITO DE LA DEMOCRACIA RACIAL

Presente desde antaño en el imaginario brasileño, la idea de democracia racial continúa vigente en la actualidad. En el Brasil no hubo leyes que prohibieran explícitamente que las personas negras frecuentaran lugares como bares, restaurantes, transporte público, cines y teatros, contrariamente a lo que sucedió, por ejemplo, en los EUA o en África de Sur, donde las leyes decretaban el racismo. No obstante, por razones económicas, la gran mayoría de la población negra no tenía acceso ni siquiera a la escolaridad, lo que evidenciaba su alto grado de marginación.

En la primera mitad del siglo XX, intelectuales como Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior y Sérgio Buarque de Holanda reflexionaron, desde distintas perspectivas, sobre la formación social, cultural y racial del Brasil, y continúan siendo reconocidos por la academia como “*intérpretes del Brasil*” (Reis, 2019).

En 1933, con la publicación de *Casa Grande & Senzala*, Gilberto Freyre defiende que la formación cultural brasileña se dio a través de un proceso de equilibrio de antagonismos entre las culturas portuguesas, africanas e indígenas y que ese mestizaje no fue perjudicial, sino ventajoso, para la creación de un régimen democrático y flexible:

Híbrida desde el comienzo, la sociedad brasileña es, de todas las de América, la que se constituyó más armoniosamente en cuanto a las relaciones de raza: en un ambiente de casi reciprocidad cultural que resultó en el máximo aprovechamiento de los valores y experiencias de los pueblos atrasados por el adelantado; en el máximo de contemporización de la cultura adventicia con la nativa, de la del conquistador con la del conquistado (91).

Afirmaciones como esta demuestran que la discriminación racial brasileña siempre ha sido más velada, disimulada, y, con el epíteto “país del mestizaje”, se instauró en el imaginario nacional el mito de la democracia racial, como si, por ser mestiza, toda la población viviera armoniosamente en igualdad de condiciones y oportunidades, como si el Brasil fuera el país de la alegría en el que todos gozan de igualdad (aunque, en la práctica, unos sean más iguales que otros).

Gilberto Freyre llega a citar textualmente a Paulo Prado, que, en *Retrato do Brasil*, publicado en 1928, afirma que las mujeres indígenas preferían a los blancos porque eran bien dotados; en sus palabras, “*por consideraciones priápicas*” (92). Por más retrógrado que suene hoy día, en su momento el pensamiento de Freyre representó un avance por ver beneficios en el mestizaje. Antes de él, la visión dominante era que negros e indígenas eran inferiores, como defendía Raimundo Nina Rodrigues, profesor en la Facultad de Medicina de Bahía y patrono de la antropología racista en Brasil.

Recién en 1964, en *A integração do negro na sociedade de classes*, Florestan Fernandes muestra que la abolición de la esclavitud no fue más que una mera formalidad, ya que no hubo empeño por parte del Estado ni de las élites dirigentes en modificar las condiciones materiales de vida de las personas liberadas. A pesar de su nueva condición jurídico-política, la población negra continuó ejerciendo trabajos similares a los anteriores, sin acceder a más oportunidades que antes de la abolición. Los discursos de igualdad de condiciones y democracia racial no tenían evidencias en la realidad y, por lo tanto, eran mitos. “*¿Qué igualdad podría existir entre el ‘señor’, el ‘esclavo’ y el ‘liberado’?*”, se pregunta Fernandes (309).

Como bien señala Reis, “*forjar un ideal de nación a través de la escritura es un privilegio conferido a determinados grupos sociales y, de este modo, las interpretaciones del Brasil timbradas como válidas parten de una visión de mundo masculina y blanca*” (94). Aquí es importante resaltar que la crítica no apunta a desdeñar los méritos intelectuales de eruditos de la clase dominante, sino a señalar que la naturalización del racismo lleva a creer que solo es válido el pensamiento producido por personas con este perfil.

La creación de esta narrativa “oficial”, con pretensión de universalidad, deja de lado muchas cuestiones históricas simplemente porque estas no forman parte de la experiencia de los que cuentan la historia. Lélia Gonzalez propone interpretar el Brasil desde una perspectiva negra. Según Barreto, en eso consiste la radicalidad de su pensamiento: sacar a los sujetos negros de los márgenes y posicionarlos en el centro de la nación, que es negra, aunque se crea blanca. Para Gonzalez, el principal efecto del mito de la democracia racial en el Brasil es la creencia de que, gracias al mestizaje, el racismo no existe.

Barreto señala que, en la década de 1970, la democracia racial era la ideología oficial del Estado, adoptada incluso por las izquierdas brasileñas, que consideraban que luchar por el fin del racismo representaría una fisura en la lucha de clases.

Buscando evidenciar el lugar protagónico que la mujer negra e indígena tuvo en la formación del Brasil, Gonzalez enfrenta esta problemática desde una perspectiva feminista. Para ella, el mestizaje brasileño fue fruto de violaciones a las mujeres esclavizadas. Al contrario de la docilidad percibida por Freyre, que habla de *“la esclava o ama que nos acunó. Que nos amamantó. (...) La vieja negra que nos contó las primeras historias sobre animales y apariciones. De la mulata (...) que nos inició en el amor físico y nos transmitió, al crujiir del catre, la primera sensación completa de hombre?”* (283), Gonzalez hace una lectura subversiva de la *mãe preta*, la negra forzada a cuidar de los hijos de sus señores: fue ella quien mantuvo viva la llama de los valores culturales afrobrasileños, transmitidos no solo a sus propios hijos, sino también a los niños de las familias blancas que pasaron por sus brazos y tomaron de su leche. Donde Freyre ve una aceptación de la condición de esclavizada, Gonzalez ve una forma de resistencia pasiva. Fue esa negra, que vivía en el seno de las familias blancas, quien enseñó al brasileño a hablar “pretugués” (el portugués africanizado), a pesar de todo el racismo vigente, y es por ella que los símbolos de la cultura y del carácter nacional fueron, en realidad, producidos por el negro: el samba, la *feijoada*, el candomblé, la actitud descontracturada.

Gonzalez también se refiere a la creación de la “profesión de mulata” para que las jóvenes negras continúen siendo explotadas como “producto de exportación”. Precisamente porque son negras, no pueden participar de una categoría laboral preexistente, como bailarinas. Según Gonzalez, *“la mulata es la otra cara de la mucama: el objeto sexual”* (202).

Reis afirma que la narrativa oficial omite, por desconocimiento, aspectos históricos referentes a las mujeres negras, sujetos marcados por la opresión de raza, clase y género, pero no es raro que las narrativas las aborden desde la cosificación de sus cuerpos y de la romanización de las violencias que sufren. Gran parte del trabajo de Gonzalez se dedica a cuestionar las representaciones sobre las mujeres negras en la sociedad brasileña, a analizar sus experiencias sin naturalizarlas.

INTÉRPRETE NEGRA DEL BRASIL

A partir de una formación eclética, Lélia Gonzalez abordó la “neurosis de nuestra cultura” para interpretar el Brasil desde la perspectiva de mujer, negra e intelectual, resignificando dinámicas sociales naturalizadas en la cultura. En el sentido psicoanalítico, Gonzalez afirma que los negros deben ser sujetos de su propio discurso, asumir su propia voz, para que los blancos dejen de hablar por ellos. Pero no solo los negros, ya que, con la categoría epistémica “amefricanidade”, Gonzalez abogaba por un modo de pensar y producir conocimientos a partir de la experiencia de los marginalizados.

Aunque el pensamiento de Gonzalez no se resume a la condición de la mujer negra, es innegable su protagonismo en la fundación del llamado feminismo negro y la influencia de su pensamiento tanto en los feminismos actuales como en la lucha antirracista. Dentro y fuera del Brasil, es posible ver diálogos entre sus ideas y las de intelectuales como Abdias do Nascimento, Milton Santos, Maria Beatriz Nascimento, Muniz Sodré, Kabengele Munanga, Sueli Carneiro, Angela Davis, Patricia Hill Collins, Aníbal Quijano, María Lugones, Djamila Ribeiro, Adilson Moreira, Silvio Almeida, Carla Akotirene.

Vale hoy retomar su ideario poscolonial, caracterizado por su acérrima crítica al sesgo eurocéntrico de las ciencias sociales y del feminismo occidental, un ideario con una perspectiva interseccional, que conjuga la lucha feminista con la lucha antirracista. En el accionar y en los textos de Gonzalez hay un guía para derribar mitos dañinos a fin de dar lugar a relaciones verdaderamente igualitarias y democráticas.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRETO, Raquel, “Introdução: Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil”, en: GONZALEZ, Lélia, *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...*, Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, 12-27.
- BATISTA, Tarlis, “Os Blacks no embalo do soul”, *Manchete*, 11 de setembro de 1976.
- CARDOSO, Cláudia Pons, “Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez”, *Estudos Feministas*, vol. 22, n. 3 (2014) 965-986.
- FERNANDES, Florestan, “Heteronomia racial na sociedade de classes”, en: *A integração do negro na sociedade de classes: (o legado da “raça branca”)*, volume 1, 5ª ed., San Pablo, Globo, 2008, 299-401.

- FREYRE, Gilberto, “O indígena na formação da família brasileira”, en: *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 19ª ed. Río de Janeiro, José Olympio, 1978, 88-161.
- GONZALEZ, Lélia, *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos*, Organizado por Flavia Rios y Márcia Lima, Río de Janeiro, Zahar, 2020.
- MUNANGA, Kabengele, “Conceito e história da mestiçagem”, en: *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*, Petrópolis, Vozes, 1999, 17-49.
- RATTS, Alex-Flavia RIOS, *Lélia Gonzalez*, San Pablo, Selo Negro, 2010.
- REIS, Marina de Oliveira, “O pacto narcísico da casa-grande: A representação das mulheres negras a partir de Lélia Gonzalez e Gilberto Freyre”, *Humanidades em diálogo*, vol. 9, n.º 1 (2019) 93-101.



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
de
CEL



LA CARTOGRAFÍA TERCERMUNDISTA DE SALVADOR ALLENDE

Martina Altalef

Martina Altalef es Licenciada en Letras (Universidad de Buenos Aires) y maestranda en Literaturas de América Latina (Universidad Nacional de San Martín). Investiga las literaturas contemporáneas de lengua portuguesa desde una perspectiva comparatista, con especial énfasis en las escrituras de Brasil, Angola y Mozambique. Coordina el Núcleo de Estudios sobre África y sus Literaturas (NEAL/UNSAM). Trabaja como traductora y docente. El presente trabajo fue presentado como monografía final del seminario «La vía chilena al socialismo como fenómeno transnacional: intelectuales, cultura impresa y cinematografía. Circulaciones entre el mercado, la cultura y la política (1970-1973)», dictado por el profesor Mariano Zarowsky en 2020 en el marco de la Maestría en Estudios Latinoamericanos (UNSAM)

INTRODUCCIÓN

Salvador Allende Gossens vivió una larga trayectoria política hasta su funesto final en 1973. Perteneció a una familia de figuras políticas, dedicó sus años de estudiante a la militancia, fundó el Partido Socialista de Chile, fue Diputado, Ministro de Salud, Senador y Presidente del Senado de su país. Durante casi dos décadas jugó en la política electoral como candidato a la Presidencia, que finalmente asumió por mandato popular en 1970. Durante ese extenso trayecto, Allende construyó en sus discursos y en su praxis una cartografía transnacional y ubicó a Chile y el proyecto socialista de la Unión Popular dentro de ese mapa. Los estudios de la vía chilena al socialismo, en sintonía, exhiben el interés internacional que despertaron su proyecto político y su ejercicio del marxismo y suelen concentrarse en los diálogos que –junto a la Revolución Cubana– produjo entre Latinoamérica y Europa.

En el planisferio trazado por Allende, no obstante, las líneas que conectan Chile con naciones de Asia y África brillan con especial nitidez. Este trabajo busca recorrer y resaltar el tendido de esos trazos para poner de manifiesto que Allende edificó de manera constante una cartografía tercermundista. El Tercer Mundo aquí será concebido junto a Eugenia Palieraki, como “concepto performativo” propio del período analizado y no como entidad abstracta (Palieraki, 2020). Para hacerlo, se situará el encuentro que Allende protagonizó junto a Houari Boumediene en Argelia en 1972, se leerán una serie de discursos emitidos durante los sesenta y los setenta y se reflexionará sobre la difusión de la entrevista que sostuvo con Regis Debray poco tiempo después de haber asumido la presidencia, como tres operaciones que construyen su cartografía. Tal como afirma Frida Modak en la introducción al libro en que compila pensamiento y acción de Allende con motivo de los cien años de su natalicio, se trataba de un *“hombre que con visión de futuro buscó cambiar el esquema en que se pretendía mantener encajonado no sólo a su pueblo sino a todos los pueblos así llamados en desarrollo o subdesarrollados.”* (Modak, 2008: 13).

LA VISITA

Los estudios sobre la inserción de Chile en el plano internacional y el impacto transnacional de su vía al socialismo suelen enfocarse en las relaciones dentro de las Américas o en las relaciones con Europa, es decir que este internacionalismo suele leerse en clave occidental. Sin embargo, Allende trazó persistentemente desde los años sesenta un mapa mundial fundado en el Tercer Mundo, cartografía a la que dio un vasto uso durante su

presidencia y que es, tal vez, una de las construcciones que más peligro representaron para el imperialismo que lo golpeó. Las múltiples menciones a Asia y África presentes en sus discursos —que se analizan más adelante— no son meros gestos retóricos de un tercermundismo que se erigía como bastión de la lucha antiimperialista en esas décadas. Su actuación en distintos ámbitos de la política internacional y sus viajes a diversos países periféricos en plena ebullición lo demuestran. Es por ello que la visita a la Argelia de Houari Boumediene de 1972, que puede parecer anecdótica, revela, por el contrario, fundamentales trazos de su visión global.

Esta visita se produjo los días 5 y 6 de diciembre de 1972 entre su histórica participación en la Asamblea General de la Naciones Unidas y un pasaje por la URSS, dentro de una gira que también lo llevó a Perú, México, Cuba y Venezuela. Allende fue recibido en el aeropuerto de Argel por Boumediene y todo su gabinete acompañados por una guardia de honor del Ejército Argelino. Por su parte, el pueblo argelino demostró entusiasmo y afecto al recibir al primer y único presidente chileno que ha visitado ese país hasta el momento. Luego de esa recibida, ambos presidentes asistieron juntos a una proyección del film *La Batalla de Argel* del cineasta Gillo Pontecorvo (Silva Cuadra, 2020). Las características de esta recepción se explican a partir de los vínculos que las militancias progresistas y de izquierda de ambos territorios trenzaron entre sí en el contexto de la Guerra Fría (Palieraki, 2020). Poco tiempo después, el pueblo argelino condenaría radicalmente el golpe de 1973 y daría asilo a miles de exiliados chilenos. Para cerrar el encuentro de 1972, ambos mandatarios emitieron un mensaje conjunto que sella la unión de sus países y por extensión la de sus bloques regionales dentro de un mapa con eje en el Tercer Mundo.

Las relaciones entre estos países tienen sus orígenes en la diáspora árabe en Chile, una de las mayores de la región, integrada principalmente por personas provenientes de Palestina, Siria y Líbano. Además de organizaciones sociales y políticas, estos migrantes crearon la revista semanal *Mundo Árabe* que se distribuía en todo el continente desde 1930 y que más tarde sería el gran difusor local de información sobre la guerra de Argelia. Estas organizaciones se radicalizaron durante la década de los cincuenta a modo de respuesta a movimientos como la revolución desatada en Egipto en 1952, la guerra por el Canal de Suez, el surgimiento del Panarabismo y los inicios de la Guerra de Argelia en 1954. (Palieraki, 2020: 278-279). Miembros de estas agrupaciones, sobre todo jóvenes, participaron activamente, también, de la política partidaria chilena, en particular desde organizaciones socialistas y comunistas (Palieraki, 2020: 278-279). Es posible suponer que el contundente y temprano

apoyo del Senador Allende a Gamal Abdel Nasser se alojara en estas militancias de la diáspora en Chile tan vinculadas al Partido Socialista (Silva Cuadra, 2020).

Allende defendió la autodeterminación y los movimientos de liberación de los países árabes desde por lo menos mediados de los cincuenta (Silva Cuadra, 2020) y es posible que este apoyo encontrara sostén en las profundas conexiones entre la Unión Nacional Árabe de Chile, el Comité Chileno por la Autodeterminación de Argelia (creado en 1956) y el Partido Socialista de Chile. Tal como recuerda el militante y periodista Esteban Silva Cuadra, junto a figuras como Clodomiro Almeyda y Raúl Ampuero, Allende manifestó de manera temprana su solidaridad con la lucha armada en Argelia y llevó el apoyo a su Independencia al plano continental como demanda profesada en la tercera Reunión del Comité Consultivo de Partidos Socialistas de América Latina de abril de 1956. Otro episodio crucial de esta relación bilateral enfatizada por el socialismo tercermundista tuvo lugar en 1961 en Santiago de Chile cuando se organizó un homenaje a los caídos en la lucha armada argelina que se desarrollaba desde 1954. Allende participó del acto e intervino con un discurso. Luego recibió en el Senado a representantes centrales del GPRA (*Gouvernement Provisionel de la République Algérienne*) que procuraban construir y fortalecer puentes entre la lucha independentista de su país y el continente latinoamericano al tiempo que buscaban expandir nexos hacia el África Subsahariana (Palieraki, 2020). La comitiva chilena que recibió al GPRA también contó con representantes sindicales y estudiantiles.

Esta solidaridad continuó consumándose en políticas concretas durante la Presidencia de Allende. En primer lugar, a partir del nombramiento de Eduardo Salum, socialista chileno de origen sirio, hermano de quien fuera Presidente del Comité Chileno por la Autodeterminación de Argelia, como embajador en ese país. Esta representación diplomática resaltó la conexión entre ambos países mediante una impronta socialista. Luego, en septiembre de 1971 Chile ingresó al Movimiento de Países No Alineados como miembro pleno y Allende anunció este ingreso en la Asamblea General de las Naciones Unidas. Antes de la dictadura, comitivas chilenas participaron de dos conferencias del MNOAL: la de Georgetown (Guyana) y la Argel. Allende envió a esta última al canciller Clodomiro Almeyda quien viajó en su representación, ya que, a pesar de su interés en participar personalmente, el encuentro tuvo lugar durante los primeros días de septiembre de 1973 y la conmoción previa al golpe en Chile lo imposibilitaron. De hecho, Almeyda y su comitiva volvieron al país horas antes de que se ejecutara el derrocamiento a su gobierno (Amorós, 2008: 96).

Tanto Chile como Argelia resplandecieron en el mapa mundi en permanente conformación terminada la Segunda Guerra Mundial. La extensa Guerra de Liberación del país africano y la consolidación de su Independencia lo colocaron en el planisferio como referencia ineludible de la lucha anticolonial. A partir de la experiencia revolucionaria, Argelia sacudió concepciones de la geografía, el pensamiento y la lengua enclaustradas en definiciones coloniales francesas. Llamó poderosamente la atención de los intelectuales más célebres e influyentes de Francia en aquel período e hizo posibles y visibles trabajos como los de Fanon o Derrida. En los años sesenta, convocó y conectó a intelectuales y activistas de todo el mundo. En una dimensión interestatal, Argelia fue uno de los primeros países árabes en establecer relaciones sólidas a largo plazo con la izquierda latinoamericana y Chile jugó un rol central en esa constelación: es uno de los primeros países latinoamericanos que reconocieron al estado argelino tras la Independencia de 1962 (Silva Cuadra, 2021). Un año más tarde, una comitiva chilena en la que se encontraba Raúl Ampuero visitó Argelia por invitación del presidente Ahmed Ben Bella. El Front de Libération Nationale (FLN) argelino y la Unidad Popular (UP) chilena guardaban fuertes semejanzas e impactaron al mundo de modos similares: los principios de autodeterminación y soberanía económica fueron nucleares para los proyectos políticos de ambas organizaciones. A este respecto, Palieraki pone en diálogo dos hechos: por un lado, el apoyo chileno a la lucha argelina sostuvo la construcción de un frente supranacional para defender los derechos de las naciones periféricas o subdesarrolladas, por el otro los argelinos contemplaron las experiencias latinoamericanas como espacios de formación dado que más de un siglo después de sus independencias políticas, países como Chile, se encontraban todavía militando por las independencias económicas, sociales y culturales (Palieraki, 2020: 282). América se configuraba, así, como espejo en el cual los países africanos podían reflejar la necesidad de dar continuidad a sus procesos de descolonización para alcanzar soberanía cultural y económica después de haber sentado bases para la independencia política.

LOS DISCURSOS

Las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX conforman un período de transnacionalización sin precedentes de escenarios políticos entre los cuales el entonces llamado Tercer Mundo se consolidó como territorio crucial y como comunidad transnacional (Palieraki, 2020: 282). Salvador Allende extendió y dio solidez a su cartografía tercermundista en los discursos más relevantes de sus años como presidente, tanto en los dirigidos hacia el

pueblo chileno y sus representantes como –y sobre todo– en los producidos en espacios de diálogo internacional. Las palabras que pronunció en el Estadio Nacional al asumir la presidencia ubican al pueblo chileno entre “*todos los pueblos del Tercer Mundo*”(Modak, 2008: 30) denuncian la explotación económica, la desigualdad social y la opresión política e incluyen a Chile en el mapa mundial con el uso de la primera persona del plural: “Ya es tiempo de decir que *nosotros, los pueblos subdesarrollados*, fracasamos en la historia” (Modak, 2008: 31).¹ En ese recordadísimo discurso, aseguró que su gobierno sostendría una política de autodeterminación y no intervención al tiempo que expresó su deseo de “*volcar nuestra solidaridad fraternal*” (Modak, 2008: 41) hacia las naciones dependientes del mundo. Además, prometió establecer vínculos diplomáticos con países no reconocidos por la política exterior que lo antecedía, promesa que comenzaría a cumplir de inmediato al establecer relaciones con la República Popular China pocos meses después, en el inicio de 1971.

Su segundo mensaje como presidente hacia el Congreso Pleno, del día 21 de marzo de 1972, inicia con una lectura de la economía internacional organizada a partir de la relación desigual entre países desarrollados y países subdesarrollados para declarar la inoperancia de la sociedad de consumo. Allí asegura “*Nuestro país está abocado a resolver los problemas que confronta el Tercer Mundo*” (Modak, 2008: 93). En el tercer mensaje al Congreso Pleno, fechado el 21 de mayo de 1973, sostenía “Ante los países del Tercer Mundo que comparten nuestra situación *demostramos* que nuestro pueblo es capaz de asumir la dirección económica de Chile” (Modak, 2008: 243).² Lejos de afirmar que las preocupaciones de Allende eran ajenas al proletariado transnacional occidental, es sustancial destacar que él mismo orientaba su demostración de lucha directamente hacia los países subdesarrollados y contra la “imagen distorsionada” que producen los agentes del imperialismo.

Entre los discursos pronunciados por Allende como presidente en foros internacionales, interesa recuperar tres: el dirigido a la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1972, los emitidos en la tercera reunión de la UNCTAD organizada en Santiago el mismo año y el ofrecido en la inauguración del Congreso Sindical Mundial, también desarrollado en la capital chilena el 10 de abril de 1973.

La destacada exposición del presidente chileno en el XXVII período de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York, pronunciada el 4 de diciembre de 1972, comienza con una descripción de su país para el mundo. En ella resalta valores

¹ El destacado es mío.

² El destacado es mío.

democráticos, obreros, populares y culturales de esta nación conosureña para luego profundizar en aspectos económicos. Entonces, afirma que al igual que todos los países del Tercer Mundo, Chile estaba condenado a excluir a millones de personas del bienestar, el progreso y la libertad para convertir sus vidas en subhumanas. Además de exhibir sus sólidos logros económicos, denuncia permanentes intentos golpistas contra su gobierno y los contextualiza en el marco de un imperialismo que hiere América Latina. Trae la Revolución Cubana y la nacionalización del petróleo de Perú a la discusión, denuncia la producción sistémica de deuda externa y acusa de modo explícito la intervención golpista de la *International Telegraph & Telephone Company* y la *Kennecott Copper Corporation* en los asuntos chilenos. De inmediato, ofrece datos concretos respecto de las ganancias anuales que empresas transnacionales como esas obtienen al retirar utilidades de su continente, el latinoamericano, pero también de África, el Lejano Oriente y Medio Oriente y explica cómo estas acciones “*están trastocando las prácticas tradicionales del comercio entre los Estados, de transferencia tecnológica, de transmisión de recursos entre las naciones y las relaciones laborales*” (Modak, 2008: 140). Es preciso en este punto repasar por extenso un fragmento de este discurso en el que queda plasmada, sin lugar a dudas, la cartografía tercermundista de Allende:

“Con intensidad variable y con peculiaridades singulares, todos los países periféricos están expuestos a algo semejante. El sentido de solidaridad humana que impera en los países desarrollados debe sentir repugnancia porque un grupo de empresas llegue a poder interferir impunemente en el engranaje más vital de la vida de una nación, hasta perturbarlo totalmente. El portavoz del Grupo Africano, al anunciar en la Junta de Comercio y Desarrollo, hace algunas semanas, la posición de estos países frente a la denuncia que hizo Chile por la agresión de la Kennecott Copper, declaró que su grupo se solidarizaba plenamente con Chile, porque no se trataba de una cuestión que afectara sólo a una nación, sino que afecta potencialmente a todo el mundo en desarrollo. Esas palabras tienen un gran valor, porque significan el reconocimiento de todo un continente de que a través del caso chileno está planteada una nueva etapa de la batalla entre el imperialismo y los países débiles del Tercer Mundo. La batalla por la defensa de los recursos naturales es parte de la que libran los países del Tercer Mundo para vencer el subdesarrollo. La agresión que nosotros padecemos hace aparecer como ilusorio el cumplimiento de las promesas hechas en los últimos años en cuanto a una acción de envergadura para superar el estado de atraso y necesidad de las naciones de África, Asia y América Latina. Hace dos años, esta Asamblea General, con ocasión del vigésimo quinto aniversario de la creación de las Naciones Unidas, proclamó en forma solemne la Estrategia para el Segundo Decenio del Desarrollo. Por ella, todos los Estados miembros de la organización se comprometieron a no omitir esfuerzos para transformar, a través de medidas concretas, la actual injusta división internacional del trabajo y para colmar la enorme brecha económica y tecnológica que separa a los países opulentos de los países en vías de desarrollo.” (Modak, 2008: 141-142)

Entre los agradecimientos por haberlo apoyado reconoce, junto al mencionado continente africano, a América Latina y a países socialistas de Europa y Asia. En este mismo pronunciamiento defiende la unión de los cuatro grandes productores de cobre (Perú, Zaire, Zambia y Chile) en el Consejo Intergubernamental de Países Exportadores de Cobre (CIPEC) fundado por iniciativa chilena en 1967 y expresa que ve en este tipo de organizaciones internacionales *“el germen de lo que debiera ser una organización de todos los países del Tercer Mundo, para proteger y defender la totalidad de sus productos básicos, tanto los mineros e hidrocarburos, como los agrícolas”* (Modak, 2008: 146). Para cerrar este discurso denuncia conflictos en Medio Oriente, el bloqueo a Cuba, el apartheid de Sudáfrica y conflictos bélicos en Indochina y Vietnam, al tiempo que reivindica a los trabajadores de todo el mundo como actores sociales mencionando explícitamente a obreros y campesinos de países como Ghana, Kenia, Egipto, Guatemala y Colombia.

En ocasión de la tercera reunión de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD, por sus siglas en inglés) que tuvo lugar en Santiago en 1972, Allende articuló dos discursos especialmente significativos. En estas participaciones, declaró el valor que él mismo adjudicaba a esta conferencia: se trataba, desde su punto de vista, del único instrumento internacional en que los países del Tercer Mundo podían pronunciarse en igualdad de condiciones contra la organización imperialista neocolonial de la economía mundial. En ellas puso énfasis en lo que podríamos denominar colonización de las mentes u obstrucción superestructural de la revolución:

“No menos importante ha sido la alienación de la conciencia nacional. Ésta ha absorbido una visión del mundo elaborada en los grandes centros de dominación y presentada con pretensión científica como explicación de nuestro atraso. Atribuyen a supuestos factores naturales como el clima, la raza o la mezcla de razas, o el arraigo de tradiciones culturales autóctonas la razón de un inevitable estancamiento de los continentes en desarrollo. Pero no se ocuparon de los verdaderos causantes del retardo, como la explotación colonial y neocolonial foránea.” (Modak, 2008: 195)

De inmediato adjudica parte de la responsabilidad al hecho de que la unión profesada entre países tercermundistas no fuera lo suficientemente sólida y desde allí compromete a Chile en la lucha antiimperialista. En este mismo discurso denuncia que el imperialismo proyecta penetrar con publicidad e información funcional a sus intereses en pueblos como el chileno, lo cual vaticina aumentará la dependencia y destruirá la cultura nacional. En su segundo discurso, una breve intervención en la misma línea, analiza la fuga de cerebros como proceso característico del Tercer Mundo y no solo de América Latina y asegura que “miles

de científicos y profesionales abandonan sus patrias para servir en los países opulentos; exportamos ideas y personas capacitadas; importamos tecnología y dependencia” (MOdak, 2008: 205). Entonces, clama por una producción de conocimientos y un desarrollo tecnológico situados, acordes a las necesidades locales contra la aceptada transferencia de ciencia y tecnología foráneas para la industrialización restringida de los países subdesarrollados.³

En la inauguración del Congreso Sindical Mundial llevado a cabo en Santiago en abril de 1973, Allende habló para representantes sindicales de alrededor de 400 millones de trabajadores de diversas regiones del mundo (Allende, 2016). En aquella oportunidad las palabras del presidente chileno expresaron una concepción de proletariado internacional, al que se dirigía, pero no perdió ocasión para resaltar las desigualdades entre países ricos y subdesarrollados, la acción específica de las grandes empresas en estos últimos y las condiciones particulares de los países productores de materias primas. También subrayó los pronunciamientos antiimperialistas que ya había hecho en la III UNCTAD, en la OEA y en las Naciones Unidas. Una vez más, ubicó a Chile en el mapa como país del Tercer Mundo para describir su realidad económica desde su plataforma socialista.

Es preciso recordar que este mapeo no se limita a su labor presidencial. Ya en 1959 defendía la nacionalización del Canal de Suez procurada por Nasser (Silva Cuadra, 2020). Tres intervenciones producidas durante la década de los sesenta remarcan su cartografía: las palabras que emitió como miembro de la comitiva chilena en la Primera Tricontinental de La Habana de 1966, su pronunciamiento respecto de la operación UNITAS VII en Chile del 6 de octubre del mismo año y su discurso “Vietnam lucha por todos” dirigido al Senado chileno el 6 de febrero de 1968.

La Conferencia Tricontinental de 1966 reunió en La Habana a figuras como Amílcar Cabral, Luis Augusto Turcios Lima, Cheddy Jagan, Pedro Medina Silva, Nguyen Van Tien y Rodney Arismendi junto a representantes de Ho Chi Minh, Kim Il Sung, Chou En Lai, Alexis Kosiguin, Gamal Abdel Nasser, Houari Boumediene, Julius Nyerere y más de quinientos delegados de ochenta y dos países de Asia, África y América (Bozza, 2018). Entre ellos, Salvador Allende protagonizó la comitiva chilena y emitió un discurso de singular potencia. En él reconoce la dificultad de luchar contra el imperialismo de manera aislada y exhorta la

³ Mariano Zarowsky, editor de este trabajo, ha señalado que este planteo de Allende invierte una idea habitual en torno a la dependencia y las relaciones centro-periferia, según la cual los países subdesarrollados exportan materias primas e importan ideas/cultura.

solidaridad internacional mientras afirma que siente cada lucha como la propia. Refiere de inmediato a la segunda Declaración de La Habana para resaltar la condición común de pueblos de Asia, África y Oceanía junto a América Latina y el Caribe y afirma:

“Estamos con los pueblos de Asia y África y el mundo árabe, que combaten con las armas en el Congo, en las colonias portuguesas, en el Yemen, en Laos, especialmente en el Vietnam, en contra del enemigo común [...] Estimamos que sus luchas son valiosas ayudas para los pueblos latinoamericanos que, a su manera y en cada uno de los frentes, se oponen al imperialismo. Estamos con los combatientes de Guatemala, Colombia, Venezuela, Perú, y en especial con el valeroso pueblo dominicano, con cuya heroica batalla por conquistar su libertad y expulsar a los invasores yanquis nos solidarizamos. Estamos también con los que bregan por derrotar al imperialismo. Hemos estado, estamos y estaremos con Cuba, que construye valerosamente el socialismo.” (Modak, 2008: 290-291)

En estas declaraciones no solo construye su trazado internacionalista con énfasis en el Tercer Mundo, sino que también declara el apoyo a una serie de luchas armadas que se desplegaron y continuarían desplegándose durante su presidencia, luchas armadas que convivieron dentro de su cartografía con la vía electoral que condujo en Chile. Cerrará este discurso firmando el compromiso de la comitiva chilena con la unidad tricontinental contra el hambre, la enfermedad y la miseria y por una sociedad sin eje en la oposición explotadores/explotados.

En el mismo sentido pronunció sus palabras de rechazo al desembarco de la operación UNITAS VII de la Marina estadounidense en Chile. En esa oportunidad aseveró:

“Lo que pasa en Vietnam debe interesar a los chilenos del mismo modo que debe interesarnos lo ocurrido ayer en Santo Domingo frente a la tremenda cobardía colectiva, lo acontecido en Argentina cuando derrocaron al presidente Illia, lo sucedido en Brasil cuando destituyeron a Goulart, lo acaecido en Guatemala cuando derrocaron a Arbenz, y lo que ha pasado y seguirá pasando mientras el imperialismo defiende sus intereses y en nuestras patrias haya gobernantes que olviden los intereses nacionales para defender pequeños intereses foráneos.”(Modak, 2008: 306)

En el transnacionalismo tercermundista de Allende, Vietnam ocupa un lugar absolutamente vertebral. La defensa de la Revolución Cubana y el apoyo a la lucha del pueblo vietnamita son igualmente permanentes y contundentes en sus discursos (Amorós, 2008: 91). En “Vietnam lucha por todos” subraya su propia insistencia al interior del Senado en referir a los conflictos de Indochina y particularmente al desatado por los vietnamitas, a quienes

profesa admiración por su ejemplo de liberación antiimperialista y por su modelo económico. Sostiene que la de

“ese pueblo, centenaria o milenariamente agredido, no es sólo la batalla de quienes pelean en su propio suelo por su independencia económica, sino la expresión del combate frontal contra el imperialismo, que debe repercutir en nuestros países; hemos señalado que, si bien aparentemente tenemos libertad política, estamos sometidos a la tiranía y a una brutal presión económica, y que dicha libertad política —reiteradamente así se ha manifestado— es una gran farsa. Por tal motivo, no puede haber fronteras para los países en vías de desarrollo en esta lucha común. El heroísmo del pueblo vietnamita es un ejemplo de ello. Los patriotas vietnamitas luchan por ellos mismos, y también por la libertad de todos los países oprimidos en los distintos continentes.” (Modak, 2008: 307)

Este trabajo corre el riesgo de pecar por repetitivo al insistir en el citado textual de palabras de Salvador Allende para exhibir el trazado de su cartografía tercermundista. De todos modos, parece preciso el remarcado ante la ausencia de este énfasis en el estudio de la dimensión transnacional de la vía chilena al socialismo. Como queda evidenciado, Allende — mediante un entretrejo de conceptos tercermundistas con lógicas de la teoría de la dependencia y un uso intermitente de léxico marxista— construye un mapa mundial en el que Chile y el proyecto de la Unidad Popular solo pueden dimensionarse a partir de su pertenencia al continente latinoamericano y este a su vez, como uno de los tres grandes bloques del Tercer Mundo.

LA ENTREVISTA

Régis Debray entrevistó a Salvador Allende a lo largo de dos jornadas durante los primeros días de enero de 1971. Conversación con Allende, libro que resultó de esa entrevista, se publicó de modo prácticamente inmediato y simultáneo en una serie de ciudades americanas y europeas y pocos años más tarde en otras menos centrales para Occidente. Este fenómeno de la industria del libro contribuyó significativamente en la difusión de la vía chilena al socialismo en el plano internacional y estuvo caracterizado por la traducción a múltiples lenguas y la impresión de un amplio abanico de matices para su interpretación en las distintas ediciones (Zarowsky, 2020). El libro de Debray, entonces, puede pensarse como parte de “una red editorial y periodística de dimensiones transnacionales” (Zarowsky, 2020: 68). Una red que conecta Chile con el mundo también puede leerse al interior de la conversación, fundamentalmente en las respuestas del presidente que retoman

sin cesar la cartografía que él mismo construyó desde por lo menos su labor parlamentaria como senador y hasta el final de su vida.

Conversación con Allende incluye extensos textos introductorios de Debray. Allí, el periodista no solo propone un recorrido por el contexto chileno y una lectura del marxismo, sino que también siembra pautas de lectura para la conversación: *“cómo corresponde el aparato político-administrativo a los impulsos o a los estímulos del Presidente y de los dirigentes que lo rodean, es una pregunta que queda abierta, que no estamos en condiciones de contestar, pero que los lectores de la conversación que sigue deben tener bien presente”* (Debray, 1971: 47). Recorrer la entrevista a partir de esta clave es el interés principal de Debray, quien constantemente insiste con desafiar, desde un marxismo teórico, los modos de la revolución que conduce Allende. De esta manera se adjudica si no la autoría plena de este dispositivo cultural que toma la forma de libro, al menos parte sustancial de la voluntad política desde la cual se publica. De hecho, la entrevista estuvo plagada de tensiones entre los interlocutores y, tal como destaca Carolina Amaral de Aguiar, no se trató únicamente de aquellas que podemos percibir en las distintas reproducciones del diálogo. Como contrapunto, es preciso recordar que las condiciones de posibilidad de este intercambio están fuertemente signadas por la prolongada estancia de Debray en Chile habilitada por Fidel Castro y el propio Allende, y materializadas por la propuesta de Inge Feltrinelli de que el francés oficiara como entrevistador y caja de resonancia del caso chileno (Zarowsky, 2021). A lo largo de toda la entrevista Allende recuerda sin cesar que la política socialista debe hacerse anclada al territorio, es decir, considerando las riquezas, los bienes naturales y también la configuración histórica de los estados-nación. Desde las primeras respuestas, el compañero presidente ancla su visión, su propuesta, su discurso y su praxis política a la “realidad chilena” sin desconocer al proletariado como cuerpo internacional: *“Cada dirigente debe proceder al análisis concreto de una situación concreta, ésa es la esencia del marxismo. Por eso cada país frente a su realidad traza su propia táctica”* (Debray, 1971: 73). La fundación misma del Partido Socialista de Chile, advierte, se conecta con la necesidad de una aplicación contextualizada del marxismo.

La entrevista se pensó desde el primer momento con el objeto de su publicación impresa y en simultáneo se produjo un registro audiovisual con la dirección de Miguel Littin que tomó la forma del film *Compañero Presidente* (1971). Pocos años más tarde, tras el golpe de Estado de 1973, el cineasta chileno autorizó a Chris Marker la realización un cortometraje que resume la entrevista, con base en las películas originales. *On vous parle du Chili: ce que disait Allende* (1973) se realizó desde Francia con el propósito de difundir apoyo al pueblo chileno

a través de su televisación en Europa (Amaral de Aguiar, 2013). Este film es una suerte de palimpsesto sonoro que convoca una renovada presencia de Debray, quien imprime su traducción al francés sobre el discurso de Allende. La voz del francés se impone, pero el español del chileno no deja de escucharse. Es posible afirmar, entonces, que en los objetos culturales que difunden y hacen viajar la entrevista entre Debray y Allende los interlocutores son mucho más que dos. El libro y los dos films son artefactos culturales que viajaron por – al menos– América y Europa difundiendo la vía chilena al socialismo a través de la reproducción de la voz del propio Salvador Allende. La voz del “compañero presidente” se propagó, no obstante, de manera mediada; mediada por las voces y perspectivas de Debray, Littin y Marker, mediada por las lenguas y lenguajes de los cuales se valieron para producir sus diferentes ecos, mediada por último por sus diferentes contextos de realización y difusión. En esa mediación, los films de Littin y Marker desdibujan el trazado de la cartografía tercermundista de Allende.

La selección y el recorte efectuados en estas producciones filmicas dejan por fuera una serie extensa de menciones, reivindicaciones y reflexiones de Allende en torno a diversos puntos de su mapa del Tercer Mundo, concebido tanto desde una perspectiva de la geografía física cuanto desde el entramado histórico-político. Así, se pierde la reivindicación de Sandino como figura fundamental de la lucha social latinoamericana, conectada a Bolívar como precursor del espíritu antiimperialista. Se pierde el recuerdo de las visitas que Allende hizo a Asia, invitado por Corea y Vietnam a fines de los sesenta, experiencia que “robusteció” su percepción política, que le permitió observar la economía coreana y le mostró un lazo crucial para su trazado tercermundista: *“abí sí que se reafirmó mi convicción, la que yo había sentido y palpado en Cuba: un pueblo unido, un pueblo con conciencia política, un pueblo cuyos dirigentes tienen la fortaleza moral, el prestigio y el ascendiente de Ho Chi Minh, es un pueblo invencible”* (Debray, 1971: 74). Se pierden menciones a Frondizi y Quadros al respecto de su encuentro con Ernesto Guevara en reuniones organizadas en Uruguay. También se desdibujan reflexiones en torno a la República Popular China, Mao Tse Tung y su revolución cultural, así como la explicitación del establecimiento de las relaciones diplomáticas de Chile con este país, que sería anunciado el mismo día en que se produce la entrevista. Según Allende, este nexo diplomático no es menor, por el contrario,

“Tiene gran significación, primero, porque Chile ejercita el derecho como nación soberana de tener relaciones con todos los países del mundo; en seguida, indiscutiblemente, desde el punto de vista de lo que representan sus relaciones con un país como China, en lo cultural, en lo político y en lo comercial, representa un horizonte amplísimo para nosotros.” (Debray, 1971: 75).

Por su parte, el detenido perfil de Ho Chi Minh que puede leerse en las palabras de Allende en el formato libro se ve altamente resumido en las ediciones audiovisuales, aunque es cierto que el documental de Littin coloca en posición evidenciada el retrato del líder vietnamita en la oficina del presidente. En los films, se pierden, se borran o se desdibujan abundantes menciones similares a las que señalamos en sus discursos a los países subdesarrollados como conjunto.⁴

Una instancia de la entrevista que brilla por su ausencia en las películas es el diálogo respecto de la Tricontinental y la construcción de la OLAS que tiene lugar en las últimas páginas del libro. Este borramiento es especialmente significativo. La reflexión en torno a la propuesta tercermundista de Allende de crear una Organización Latinoamericana de Solidaridad que funcionara como “organización regional que fuera el otro pie de un trípode: la asiática, la africana, la latinoamericana” (Debray, 1971: 121) proviene directamente de preguntas de Debray acerca de la Tricontinental y su continuidad y conduce directamente a las líneas finales acerca de la acción imperialista de los Estados Unidos de Nixon, líneas finales que forman parte vertebral del guion de ambos films. Es dentro de este marco tercermundista convocado por el entrevistador, erigido por el entrevistado, pero borrado en los films que Allende afirma

“La lucha revolucionaria puede ser el foco guerrillero, puede ser la lucha insurreccional urbana, puede ser la guerra del pueblo, la insurgencia, como el cauce electoral; depende del contenido que se le dé. Entonces, frente a algunos países no hay otra posibilidad que la lucha armada: donde no hay partidos, donde no hay sindicatos, ¿quién va a creer en la posibilidad electoral? No hay ahí ninguna perspectiva electoral. Y esa gente, esos revolucionarios, tienen que llegar hasta el final.” (Debray, 1971: 124-125)

Si el marco tercermundista está borrado, por el contrario, esta aseveración contundente aparece resaltada en el film francés: es una de las primeras y pocas escenas recuperadas para esta síntesis y se exhibe un extenso fragmento del parlamento de Allende a este respecto. Del mismo modo, ocupa un lugar prioritario en la obra de Littin, en el centro del mensaje final. Es cierto que el encuadre continental latinoamericano es el eje en la última instancia de este intercambio entre Debray y Allende. Es cierto, también, que la Revolución Cubana tiene especial protagonismo en esta sección de la entrevista, pero solo a partir del

⁴ Aunque examinarlos es ajeno a este trabajo, otros borramientos llaman la atención: la preocupación de Allende por los niños y la desnutrición infantil, el reconocimiento de trabajos realizados específicamente por mujeres, y la lucha por la tierra de comunidades indígenas con explícita mención al pueblo mapuche se ausentan de los guiones de sendos films.

recorte que borra el mapa más completo restringimos la referencia a “esos revolucionarios” exclusivamente a los del continente americano.

Podríamos reclamar que una aclaración similar a la que muestra en sus inicios el film francés (*“Nous avons groupé ici des passages de cette conversation qui peuvent aider à comprendre le projet politique d’Allende, ainsi que les forces auxquelles il s’est heurté”*) debería prologar Compañero Presidente, pues en ambos casos el material textual es presentado en fragmentos que proceden a seleccionar elementos de la entrevista publicada en formato libro para explicar la vía chilena a un público internacional definido en términos occidentales. Las operaciones de recorte y montaje mantienen muchos aspectos de la impronta impresa en el formato libro. La pregunta que inquietaba a Debray respecto de las vías democrática o armada como caminos hacia la revolución se sostiene como cuestión central en ambos films (Amaral de Aguiar, 2013: 109). Ambos, a su vez, recuperan la discusión respecto de la participación de obreros en la dirección de las empresas. Este tópico en el libro no tiene más centralidad que otros, sin embargo, los registros audiovisuales parecen subrayarlo. Amaral explica ese subrayado: se trataba de un tema en ebullición en la propia Francia de comienzos de los setenta (Debray, 1971: 155). El objetivo del cortometraje es presentar una caracterización positiva de Allende al público francés tras su derrocamiento. Aunque desde otras coordenadas, el libro de Debray y el largometraje de Littin se fundaban también en el propósito de difundir la vía chilena al socialismo en el plano internacional. Los procedimientos que intervienen la textualidad en los films de Littin y Marker, producen un recorte que desde miradas europeas o eurocentradas desdibuja el mapa de Allende con eje en el Tercer Mundo y, con ello, resalta un transnacionalismo occidental. Esta operación habilita un pasaje muy revelador: el gran sujeto en el discurso de Allende plasmado en estos registros es “el proletariado” en singular y no “los pueblos subdesarrollados” en plural que protagonizaban sus discursos como Senador y como Presidente.

PERMANENCIAS DE LA CARTOGRAFÍA ALLENDISTA

Salvador Allende manifestó una visión clara respecto de las prácticas culturales en torno a la comunicación, la literatura y las artes como productoras y difusoras de pensamiento más o menos cercano (o rotundamente contrario) a los procesos revolucionarios. En ese sentido, promulgó el desarrollo de culturas descolonizadas para Chile y para todos los

pueblos del Tercer Mundo. A su vez, extendió en esa línea su análisis sobre la fuga de cerebros y su reclamo por la producción de ciencia y tecnología nacionales. En el intercambio que sostuvo con Debray, igualmente, detentó una clara consciencia de que la cartografía tercermundista también se gestaba a partir de la circulación de artefactos culturales: allí señalaba fotografías, revistas, periódicos y libros que encarnan sus relaciones con luchas y referentes revolucionarios como Fidel Castro y Ernesto Guevara. Estos objetos son concebidos por el propio Allende y por los ecos escritos y audiovisuales de la entrevista como valiosos soportes para la circulación de ideas, para el diálogo político y para la materialización de vínculos y compromisos transnacionales.

Esa entrevista entre Allende y Debray se desdobló en una multiplicidad de manifestaciones culturales que expresaron y gestaron en sí mismas y hacia el mundo una circulación de objetos, ideas y diálogos (Zarowsky, 2021). Es imposible sostener que una circulación de semejantes dimensiones a las que conectaron Chile con Cuba y Chile con Francia haya tenido lugar entre Chile y países de Asia y África. Pero es preciso registrar dos gestos en esa dirección atendiendo a la paradoja poscolonial que dicta que la revolución se produce con las armas del opresor y que las lenguas –el español, el francés– son elementos especialmente poderosos de esa artillería. En primer lugar, la traducción como dispositivo político y cultural habilitó –incluso con matices y borramientos– la circulación internacional de la cartografía tercermundista de Allende que buscaba anular esas fronteras y la omnipresencia mediadora de las potencias imperialistas. Así, sus discursos y prácticas internacionales como conjunto forman parte de lo que Eugenia Palieraki identifica como red de mecanismos, materialidades y agencias que dieron forma al Tercer Mundo como espacio político significativo y coherente (Palieraki, 2020: 275). Aunque no podamos establecer en este trabajo cuál fue la circulación de objetos culturales como estos libros o películas en países africanos o asiáticos, sí podemos asegurar que los viajes y la amplia difusión de discursos, perfiles, políticas y diálogos de Allende exportaron consigo la cartografía tercermundista trazada por él. En segundo lugar, es posible imaginar que la tempranísima traducción de la entrevista a la lengua francesa, las marcas del francés en el español de Debray en el film de Littin y la superposición de voces en español y voces en francés que edificaron la réplica

pensada para el público de Francia también habilitaran su circulación entre intelectuales de la nueva izquierda más estrechamente vinculados a, entre otras, la lucha de Argelia. Todavía más –y solo para aventurar una conjetura– la televisación de *On vous parle du Chili* puede haber alcanzado a públicos de la francofonía fuera de Francia.

Durante su vasta y prolongada experiencia política, Salvador Allende construyó una cartografía transnacional en la que ubicó a Chile y al proyecto socialista de la Unión Popular. Sus viajes, sus discursos y los artefactos culturales que produjo, de los que se valió y replicó pueden leerse como operaciones de esa construcción transnacional que no deja de producir resonancias. Si bien suele ponerse el énfasis en las conexiones entre Europa y América Latina al examinar ese transnacionalismo socialista, hemos destacado la solidez de los puentes hacia Asia y África que Allende insistía en erigir, fortalecer y recorrer. Una multiplicidad de discursos pronunciados desde sus funciones como senador y como presidente y visitas internacionales tales como la que realizó a Argelia en 1972 son evidencia de ese esfuerzo. Este trazado, también fácilmente rastreable en el formato libro de su entrevista con Régis Debray, es sin embargo pasado por alto, borrado o desdibujado en los films que Littin y Marker producen a partir de su registro audiovisual. Esta operación sin dudas ha contribuido con la ausencia del énfasis tercermundista en las reflexiones en torno al internacionalismo de la cartografía de Allende que, por el contrario, tienden a resaltar un transnacionalismo en clave occidental. Queda abierta la pregunta sobre la interacción de ese mapa con otras definiciones del Tercer Mundo. De cualquier manera, la cartografía de Allende permite identificar, en paralelo a la “circulación a contrario” (Compagnion, 2009) y sin contraponerlas entre sí, un incansable trabajo de Allende por construir una circulación horizontal. Un efecto de la acción imperialista que él mismo denunció es la obstrucción de las conexiones entre África, Asia y América, incluso en tiempos cuando proliferaron los diálogos entre estos continentes y Europa. Retomar su mapeo y observar ambas dinámicas entrelazadas en el diseño de una cartografía mundial, permite profundizar el abandono del eurocentrismo como eje de nuestras perspectivas.

BIBLIOGRAFÍA

- Allende, Salvador. *Textos de 1973*. Santiago: Partido Socialista de Chile, Biblioteca Clodomiro Almeyda, 2016.
- Amaral de Aguiar, Carolina. *O Chile na obra de Chris Marker: um olhar para a Unidade Popular desde França*, Tesis presentada en el Programa de Posgraduación en Historia Social de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Pablo, para la obtención del título de doctora en Historia, 2013.
- Amorós, Mario. “Salvador Allende ante el mundo” en Marco A. Gandásegui, h., *Debate sobre la ampliación del Canal de Panamá*, Panamá: CELA y Cultural Portobelo, 2008.
- Bozza, Juan. “Tricontinental: Perspectivas y debates en la nueva izquierda latinoamericana e internacional”. X Jornadas de Sociología de la UNLP, 5 al 7 de diciembre de 2018, Ensenada, Argentina. EN: [Actas]. Ensenada: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología. En Memoria Académica, 2018.
- Compagnion, Olivier. “L’Euro-Amérique en question. Comment penser les échanges culturels entre l’Europe et l’Amérique latine” en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2009.
- Debray, Régis. *Conversación con Allende. ¿Logrará Chile implantar el socialismo?* México: Siglo XXI, 1971.
- Ferrero, Mariano. “Salvador Allende: su mundo, su época. La política internacional del siglo XX y sus encrucijadas en la Guerra Fría”, en: David Vázquez (ed.) *Salvador Allende. Vida política y parlamentaria (1908-1973)*. Santiago: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2008.
- Modak, Frida (coord.) *Salvador Allende. Pensamiento y acción*. Buenos Aires: Lumen/FLACSO Brasil/CLACSO, 2008.
- Palieraki, Eugenia. “Chile, Algeria and the Third World in the 1960s and 1970s. Revolutions Entangled”, en: Thomas Field Jr (et altri), *Latin America and the Global Cold War*. The University of North Carolina Press, 2020, pp. 274-300.
- Silva Cuadra, Esteban. “Salvador Allende y Argelia: Autodeterminación y soberanía económica”. *Diario de la Universidad de Chile*, Santiago, 31 de agosto de 2020.
- “Chile y Argelia: una historia de mutua solidaridad que resistió el paso del tiempo”. *Fundación Constituyente XXI*. Santiago, 5 de enero de 2021.
- Zarowsky, Mariano. “Salvador Allende-Régis Debray: prensa y edición entre la diplomacia y el mercado,” *Meridional Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos* n° 15, octubre 2020-marzo 2021, pp. 67-98, ISSN (en línea): 0719-4862.

Films

- On vous parle du Chili: ce que disait Allende* (1973). Realización, guion y montaje de Chris Marker a partir del film *Compañero Presidente*, de Miguel Littin. Producción: SLON-ISKRA. 15 min.
- Compañero presidente* (1971). Miguel Littin. Chile. Producción: Chile Films. 70 min.

BUENOS AIRES DESDE EL SUBSUELO

Itinerarios y sociabilidades punks en fanzines de los '80

Milagros Dolabani

Milagros Dolabani es Lic. en sociología (Universidad Nacional de Mar del Plata, UNMdP), forma parte del grupo de investigación “Movimientos Sociales y Sistemas Políticos en la Argentina Moderna” (GMSSPAM) en la Facultad de Humanidades, del Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (INHUS) y del Centro de Estudios Históricos (CEHis) en esa misma casa de estudios. Becaria doctoral de CONICET, cursa el Doctorado en Historia en la UNMdP. El presente trabajo fue presentado originalmente como monografía final para el seminario «Ciudad, política y cultura en América Latina. Lecturas, temas y problemas para el abordaje de las culturas urbanas latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XX» en el marco de la Maestría en Estudios Latinoamericanos (UNSAM) dictado en 2020 por la Dra. Ana Sánchez Trolliet.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo busca reponer los modos en que la ciudad de Buenos Aires era representada en las ediciones que jóvenes punks producían de manera amateur y autogestiva a partir del último retorno democrático, denominadas comúnmente como fanzines. Puntualmente nos centraremos en los discursos emergidos a partir de los itinerarios y espacios de sociabilidad por donde transitaban sus jóvenes editorxs, relatos generalmente disruptivos con respecto a los sentidos hegemónicos atribuidos al espacio urbano (Ozslak, 1983). Una primera lectura de estas fuentes condujo a preguntarnos por la reiteración de artículos que mencionaran la presencia policial en ámbitos tan diversos como manifestaciones y concentraciones de signo político, espacios de uso comunitario (plazas, parques, paradas de colectivo), así como en las inmediaciones y dentro de los bares, pubs, teatros y discotecas que conformaban el denominado *underground* porteño de los '80 (López, 2015).

Resistencia, *La furia II* y *Quién sirve a la causa del kaos?* son las publicaciones con las que trabajaremos, editadas entre 1984 y 1987 por miembros de la escena punk emergente en Buenos Aires. En páginas repletas de información, estas ediciones tendían conexiones entre personas, espacios, eventos y proyectos artísticos, permitiendo indagar en las representaciones desplegadas en torno al espacio urbano, en tanto formas de disputar los sentidos dominantes del patrimonio cultural intangible de la ciudad en un momento histórico específico (García Canclini, 1999). En particular, nos centraremos en aquellos artículos que directa o indirectamente muestren a la Buenos Aires de los '80 a partir de los ámbitos de sociabilidad donde participaban sus escribas, como en los espacios públicos transitados luego de años de confinamiento y represión dictatorial. Dichas lecturas serán complementadas con trabajos académicos que repongan el contexto en que estas ediciones se inscribían, signado por la pervivencia de mecanismos represivos desplegados tanto en la ciudad como en la provincia por las agencias policiales correspondientes (Olivera y Tiscornia, 1990; Tiscornia, 2004). Asimismo, triangularemos nuestras fuentes con la revista *Cerdos & Peces* cuyos números coincidan con el periodo temporal seleccionando y que remitan a eventos

específicos mencionados en los fanzines, considerando la pertenencia conjunta de estas ediciones a los márgenes de la cultura oficial.

EDICIÓN DE FANZINES Y UNDERGROUND PORTEÑO EN LA DÉCADA DE LOS '80

Los años '80 constituyen una década compleja, signada por el derrumbe del régimen militar, la guerra de Malvinas y el posterior retorno democrático, un periodo que, con matices en términos de apertura y participación, presencié la emergencia de iniciativas artísticas y culturales por entonces novedosas que incluían teatro, música, artes plásticas y prensa. En espacios como bares, discotecas y teatros recientemente abiertos o reacondicionados, independientes de la industria del entretenimiento *mainstream* y de instituciones de carácter público o privado destinadas a su fomento (López, 2015), estas iniciativas dieron forma a un circuito alternativo conocido como *underground*, una metáfora espacial que remitía a "...un modo de producción improvisado, motorizado por la escasez de recursos y por criterios experimentales, localizado en los márgenes del campo cultural" (López, 2015: 3). En ese entramado ubicado en los bordes de los circuitos artísticos tradicionales, emergerán los primeros grupos de música punk componiendo una escena que, a diferencia de lo que sucedía con las artes plásticas o el teatro experimental de esos años (Lucena, 2013), no siempre resultaba un ambiente amigable para la sociabilidad juvenil, en especial para las mujeres.

Junto al circuito *under*, el punk también se vinculó desde sus inicios con el mundo de la edición especializada, mencionando a la revista *Expreso Imaginario* como la primera que en nuestro país dedicó un artículo completo a la difusión de ese género musical. Fechada en junio de 1978¹, su edición número 23 detallaba en varias páginas los principales grupos que componían la escena londinense y neoyorkina -epicentros en la emergencia del punk-, acompañada por fotos de músicos y sus respectivas producciones discográficas. La relevancia que cobró el artículo *a posteriori* es señalada por lxs protagonistas del punk vernáculo no sólo

¹ *Expreso Imaginario*, año 2, número 23, junio de 1978. Específicamente la sección "Mordisco" bajo el título "La nota punk", 27-35.

por difundir un movimiento por entonces desconocido, sino también por habilitar en su correo de lectores la publicación de misivas que apuntaban contra el estilo y los valores del rock canónico, y que asimismo permitió el encuentro de jóvenes que se sentían interpelados por los nuevos sonidos y su actitud rebelde.² Como lo mencionaba Patricia “Pat” Pietrafesa, editora y música punk en el documental “Desacato a la autoridad. Relatos de punks en Argentina 1983-1988 (Capítulo I)”: “...yo me acuerdo haber conocido a punks a través del correo de lectores de la revista Pelo y de la Expreso. Ahí escribían (...) criticando a la música nacional, a Charly García, a Serú Girán...”³

Punk, la muerte joven constituyó en el mismo sentido un libro seminal pues acercó a muchxs jóvenes argentinxs lo que sucedía al otro lado del mundo, mediante los registros realizados por el periodista Juan Carlos Kreimer durante su exilio en Londres a fines de los ‘70, momento en que irrumpían en escena grupos emblemáticos como *Sex Pistols* o *The Clash*. Ambas ediciones son señaladas por distintos testimonios como el puntapié para la formación de un movimiento que en nuestro país adquiriría su sello propio, mediante el desarrollo de iniciativas autogestivas y con independencia de propósitos comerciales: formación de grupos por lxs mismxs músicxs, confección e intervención de la ropa e indumentaria utilizada, y por supuesto, edición de su propios medios de prensa, los fanzines. El principio de DIY o “hazlo tu mismx”, guía de las distintas iniciativas emergidas dentro de ese movimiento, así, desembarcaría hacia 1980 en las costas del Río de la Plata, y de la mano de miembros del grupo *Los violadores* daría forma al primer fanzine punk, *Vaselina* (Cosso, 2015).

Esta experiencia inicial inspirará a una segunda generación de editoxs amateurs, especialmente durante la segunda mitad de la década, pero con 1984 como año bisagra: *Resistencia* aparecerá entonces y se convertirá en puente entre ambas generaciones de zines, preámbulo de su posterior explosión a partir de 1986 (Schmied, 2018). A cargo de Patricia

² Nos referimos a los testimonios vertidos en el documental “Desacato a la autoridad. Relatos de punks en Argentina 1983-1988 (capítulo I)”, donde miembros de grupos punks y antiguos editorxs de fanzines como Patricia Pietrafesa, Javier Huevos, “Lingux”, Marcelo Pocavida, entre otrxs, señalan el rol desempeñado por el artículo publicado en la *Expreso*.

³ Testimonio de Patricia “Pat” Pietrafesa en el documental “Desacato a la autoridad. Relatos de punks en Argentina 1983-1988 (capítulo I)”.

“Pat” Pietrafesa, su editora también participaba de la emergente escena punk local como bajista y guitarrista de los grupos *Cadáveres de niños* y posteriormente *Sentimiento Incontrolable*, además de difundir y colaborar en la producción de zines coetáneos. En ese último sentido, las ediciones seleccionadas para este trabajo coinciden en la participación de Pat como colaboradora o co-editora: en *Quién sirve a la causa del Kaos?* editó dos números entre 1985-1987 junto al cantante del grupo *Todos tus muertos*, Fidel Nadal, mientras que en *La furia II* aparece en los agradecimientos de su editor “Lingux”, ambos miembros de *Sentimiento incontrolable*. En ellas intentaremos reponer las representaciones trazadas sobre los itinerarios recorridos por la ciudad de Buenos Aires y alrededores, incluyendo los espacios públicos por los que sus editorxs transitaban, junto a los bares, teatros y demás locales donde se desarrollaba su sociabilidad musical específica y por donde circulaban los fanzines en tanto “...formas de ocupar el espacio público...” (Schmied, 2018: 18).

LA DIMENSIÓN URBANA EN EL IMAGINARIO PUNK: COINCIDENCIAS Y DIVERGENCIAS CON TRADICIONES CONTRACULTURALES PRECEDENTES

Parte de las especificidades que adquirió el punk en nuestro país remitieron a los intentos por diferenciarse de las tradiciones musicales previas, rechazando al rock sinfónico y progresivo no solo por cuestiones estilísticas, sino también por los valores que tradicionalmente se le adjudicó al movimiento hippie, en especial su vínculo ambivalente con el medio urbano. En ese sentido, aunque distintos estudios abocados a la emergencia del rock en sus variantes nacionales han relativizado la dimensión urbana en su constitución, un análisis más pormenorizado muestra para Argentina la relevancia que Buenos Aires adquirió en su desarrollo. El rock pionero pretendía en efecto autenticidad con respecto a esa ciudad cosmopolita que el tango había retratado en las décadas previas, pero que ya no interpelaba a parte de una juventud conectada transnacionalmente con la metrópoli, particularmente con la contracultura neoyorquina (Sánchez Trolliet, 2018). Los matices que dicho movimiento adquirió desde mediados de la década del 60 hacia el periodo de radicalización política de los 70, serán englobados dentro de la categoría “hippie” por el punk autóctono que emergería

posteriormente y cuya idiosincrasia se construyó en oposición a aquel. De esta manera, la escena punk de principios y mediados de los ochentas no dudó en separarse de las tradiciones musicales precedentes, tomando al eje urbano/rural como una de las claves de diferenciación. Como lo graficaba el cantante del grupo fundacional *Los Violadores* en el por entonces suplemento *Cerdos & Peces*:

“...el hippie siempre atacó la ciudad y su modo de vida y propuso salir de ella. Irse al campo, a los caminos, fundar comunidades. El punk se queda en la ciudad y asume la locura, se reconoce a sí mismo como una hormiga o una cucaracha de ciudad.”⁴

No obstante, a pesar de los intentos por establecer diferencias con las tradiciones contraculturales norteamericana y argentina, éstas influenciarán a las generaciones que posteriormente llevarán adelante la edición de fanzines, incorporando discursos disruptivos alejados de la izquierda tradicional que habían circulado en publicaciones como *Expreso Imaginario*, *Eco contemporáneo*, y más tarde en *Cerdos & Peces*, así como la larga herencia de revistas subterráneas con presencia antes y durante la última dictadura militar (Schmied, 2018; Margiolakis, 2011). La edición de fanzines recogió así parte de esas tradiciones gráficas, pero imprimiéndoles su propia impronta en contenidos, técnicas de edición y estéticas particulares, donde el fotocopiado, la redacción en máquina de escribir y a mano alzada daban vida a páginas recargadas de fotos, textos y dibujos, recortes de diarios y revistas.

Considerando al punk como un estilo emergido directamente del medio urbano, los aportes de Néstor García Canclini (1999) permiten recuperar las representaciones que en los fanzines circularon sobre Buenos Aires y alrededores a partir de sus espacios de participación, entendiéndolas como parte del patrimonio cultural intangible que cada ciudad o Nación desarrolla a lo largo de su historia, y cuya definición es siempre objeto de disputas. En efecto, el contexto en el cual el punk emerge coincide con las transformaciones que las ciudades Latinoamericanas experimentaron hacia fines del siglo XX, atravesadas por múltiples lógicas no necesariamente circunscriptas en términos de modernidad/modernización (Canclini,

⁴ Suplemento *Cerdos & Peces*, revista *El Porteño* octubre de 1983, citado en Vanina LÓPEZ, “Subcultura y Contracultura: categorías para pensar el underground porteño de los ochenta”, sin fecha, página 4 [<https://docplayer.es/49555011-Subcultura-y-contracultura-categorias-para-pensar-el-underground-porteno-de-los-ochenta-vanina-soledad-lopez.html>] Consultado el 5 de julio de 2021.

1999), un proceso que según Adrián Gorelik (2003) las volvió altamente complejas con respecto a sus análogas decimonónicas. Las lógicas histórico-territorial, industrial y comunicacional confluyeron en el contexto finisecular y las convirtieron en ciudades multiculturales, con espacios heterogéneos transitados por sus habitantes de manera diferencial, al igual que las experiencias y representaciones tendidas sobre ellas. En ese sentido, los usos sociales y las prácticas que los habitantes despliegan en torno a la ciudad componen parte de su patrimonio cultural intangible, junto a las representaciones realizadas por la industria cultural en el cine y la música, en libros y revistas. Como espacio de disputa, en el patrimonio inmaterial de las ciudades se ponen en juego los sentidos diferencialmente otorgados por los distintos grupos sociales, clases y etnias allí convivientes, como vimos en las representaciones que punks construían en torno a su vínculo con la ciudad y que, según el testimonio citado, lxs diferenciaban del movimiento hippie.

Si la ciudad se representa de manera diferencial según la posición que ocupan sus habitantes, y en relación al momento histórico y a los medios en el que aquellas son transmitidas, nos preguntamos por los modos en que lxs jóvenes editorxs de fanzines punks conceptualizaban los espacios recorridos por la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores hacia mediados y fines de la década del '80, como parte de un patrimonio cultural intangible construido desde los márgenes y en ocasiones contrapuesto a los sentidos hegemónicos atribuidos a los espacios urbanos. Guiándonos por esa pregunta, las páginas subsiguientes rastrearán los imaginarios que desde los fanzines se desplegaron para pensar y situarse en la ciudad, buscando aquellas representaciones que remitan a los espacios de sociabilidad públicos y semipúblicos que daban forma a los itinerarios seguidos por sus jóvenes editorxs.

BUENOS AIRES EN LOS FANZINES PUNKS: “CIUDAD LIMPIA DE PUNXS, CIRUJAS, HEAVIES, PROSTITUTAS, GAYS, HIPIS Y DEMÁS GRUPOS MARGINALES...”⁵

Una primera lectura de nuestras fuentes arroja una imagen de los espacios públicos y semipúblicos de la ciudad como peligrosos para las juventudes, cuya libertad de transitar

⁵ *Resistencia*, año 1, número 1, julio de 1984, 8.

libremente se veía coartada por el constante acecho de las fuerzas policiales. Ser joven y punk por entonces implicaba la virtual posibilidad de ser detenedx sin causa ni motivo debidamente justificado y, aun para personas menores de edad, ser demoradx o encarceladx en la vía pública en cualquier horario. Como lo detallaba el fanzine *La furia II* en julio de 1986:

“Viernes 14/3 5 punks, 1 heavy, detenidos en com. [comisaría] Balneario de Vte. López por usar las amacas [sic] de la Pza. V. Vértiz.
Viernes 21/3 15 punks 6 heavy-metals (14 menores, com 51). Por estar ‘charlando’ en los lagos de Palermo, a las 5.
Sábado 22/3 4 chicas ‘punks’ son detenidas por personal de la com. 33 en Bcas. De Belgrano en la parada del 65. Son subidas al patrullero a los golpes. Son brutalmente golpeadas durante el viaje a la comisaria y allí dentro, a una de ellas le tienen que dar 4 puntos en la muñeca. No son detenidas ‘oficialmente’, no figuran en los libros de detenciones. No se les facilitó el aparato telefónico. Por 20 hs. estuvieron ‘desaparecidas’.
Miércoles 26/3 13 punks, 5 heavy metals (10 menores) Com. 10.
Sábado 29/3 1 chica punk y un chico punk son ‘demorados’ por la policía en Las Heras y Cnel. Díaz (1.30 hs.)
Viernes 4/4 5 punks (menores) com. de Bernal
Viernes 11/4 17 punks com. 2. En la puerta de un gig [recital] en S. Telmo.
Viernes 18/4 2 policías de civil ofrecen cocaína a 1 skinhead en av. Libertador al 14.000. Luego ‘demoran’ a dos menores punk.
Sábado 19/4 Procedimiento policial en ‘zona fantasma’ 40 detenidos com. 10.”⁶

“*Quedarse en la ciudad y asumir la locura*” así, significaba en muchos casos coexistir con mecanismos represivos que apuntaban a lxs jóvenes como virtuales sospechosxs del incumplimiento de la ley, y que continuamente eran denunciados en las fuentes consultadas, asociándolos a una democracia deficiente:

“El gobierno parece que no comprendió lo que es vivir en ‘democracia’, que en un sistema llamado democrático no tienen cabida la ‘averiguación de antecedentes’ ni los ‘edictos policiales’, ya que estas ridiculeces no están previstas en la constitución Nacional, que es la ley suprema de la Nación y que las leyes que en virtud de ella dicte el Congreso, no la pueden contradecir...”⁷

La cita muestra por un lado la asociación aludida entre la acción policial que tenía como destinatarixs a jóvenes “punks o heavy metals” y la crítica al por entonces gobierno radical por continuar con prácticas represivas que, a criterio de su autor, contradecían el

⁶ *La furia II*, año 1, número 2, julio de 1986, 4.

⁷ *La furia II*, año 1, número 2, julio de 1986, 4.

sistema democrático recientemente rehabilitado, al detenerlxs arbitrariamente esperando el colectivo o hamacándose en una plaza. Asimismo, el artículo revela el conocimiento que su autor, Lingux, poseía sobre las principales herramientas legales aplicadas para efectuar esas detenciones, la Averiguación de antecedentes y los Edictos Policiales, una constante en el resto de los fanzines consultados. Evitando tecnicismos, los Edictos policiales constituían faltas menores susceptibles de pena o multa que, sin constituir un delito, implicaban alguna alteración al orden público, tanto en la Ciudad de Buenos Aires como en el resto de las provincias (Pita, 2003). Herencia del siglo XIX, la aplicación de estas faltas habilitaba la formación de zonas grises donde las agencias policiales se desempeñaban con relativa autonomía con respecto al poder judicial y legislativo, en ausencia de marcos normativos que las puntualizaran, recayendo su tipificación y condena en la autoridad policial (Pita, 2003; Tiscornia, 2004).

La denuncia reiterada sobre la aplicación de edictos de manera arbitraria, muestra el asesoramiento y la experticia que lxs editorxs poseían, posiblemente adquirida a partir de la cotidianeidad con la que se enfrentaban a esas situaciones. Un extenso artículo titulado “Leyes policiales-su aplicación-ejemplos- tus mínimos derechos –teoría y práctica” en el zine *Quién sirve a la causa del kaos?*, repasaba de esa manera los motivos por los que una persona podía ser detenida, así como los recursos legales disponibles para apelar (*habeas corpus* o apelación propiamente dicha), advirtiendo que “... siempre que tus detenciones sean injustas o seas golpeado hacé la denuncia a organismos de derechos humanos, ante el juez competente: no dejes que la rutina de las comisarías sea parte de tu vida.”⁸ Así, sobre la Averiguación de antecedentes se detallaba su procedencia legal (ley orgánica de la policía, art. 5 inciso 1), explicando que ese tipo de detención no debe durar más de 24 horas, y que según el mencionado reglamento, puede solicitarse el teléfono para informar sobre la situación a algún familiar. Aunque el artículo 146 de esa ley establece la ausencia de documentos como insuficiente para efectuar un arresto, la autora menciona los argumentos entonces esgrimidos por el poder judicial para

⁸ *Quién sirve a la causa del kaos?*, año 1, número 2, febrero de 1987, 13.

avalar dicha práctica, anclada en “...la ‘ola de violencia’ que arrasada Buenos Aires” y frente a la cual “...el poder que tiene la policía sobre la ciudadanía es COMPLETO...”⁹.

La construcción de esa imagen de ciudad arrasada por la violencia es señalada por la antropóloga María Victoria Pita como uno de componentes del discurso erigido en torno a la “seguridad urbana” que centró las preocupaciones ciudadanas a partir del retorno democrático, y asimismo justificó la presencia policial y la intervención punitiva del estado (Pita, 2003). La producción de estereotipos-objeto de sospecha, así, se dio en torno a todo aquello que interfiriera en el paisaje urbano, y junto a las figuras clásicas de prostitución y mendicidad, se incluyó como blanco policial a jóvenes de clase media y popular que asistieran a conciertos de rock, que transitaran sin un destino claro en la vía pública, que bebieran cerveza en una esquina, entre otros (Olivera y Tiscornia, 1990). En este marco, “*el poder de la policía sobre la ciudadanía*” es amparado en la figura de Edictos policiales, caracterizados en el artículo de *Resistencia* como “...disposiciones legales que transforman hechos naturales en faltas; así controlan tus derechos de amar, beber, vestirte, hablar y moverte libremente...”¹⁰. Estas disposiciones constituían una “*violación del artículo 19 de la ‘constitución nacional’*”, es decir, de la libertad en las acciones privadas que no afecten el orden y la moral pública ni que perjudiquen a terceros.¹¹ Seguidamente se señalaba que, como la sentencia por contravenciones es estipulada por el policía a cargo de su jurisdicción, el artículo 18 de la Carta magna también se veía vulnerado, artículo que dictamina la necesidad de orden judicial como requisito excluyente antes de realizar una detención, junto a la intervención de un juez o jueza como la única autoridad capaz de establecer la pena correspondiente,¹² aspectos también cercenados en la detención por Averiguación de antecedentes.

⁹ *Quién sirve a la causa del kaos?*, año 1, número 2, febrero de 1987, 13.

¹⁰ *Quién sirve a la causa del kaos?*, año 1, número 2, febrero de 1987, 13.

¹¹ Constitución Nacional Argentina, Primera Parte, Capítulo Primero, Artículo 19 “Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están sólo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados. Ningún habitante de la Nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe.”

[<https://www.congreso.gob.ar/constitucionParte1Cap1.php>] Consultado el 11 de febrero de 2021.

¹² Constitución Nacional Argentina, Primera Parte, Capítulo Primero, Artículo 18: “Ningún habitante de la Nación puede ser penado sin juicio previo fundado en ley anterior al hecho del proceso, ni juzgado por comisiones especiales, o sacado de los jueces designados por la ley antes del hecho de la causa. Nadie puede ser obligado a declarar contra sí mismo; ni arrestado sino en virtud de orden escrita de autoridad competente. Es

El conocimiento exhaustivo de los derechos constitucionales presente en las fuentes analizadas puede nuevamente asociarse a la experiencia adquirida por lxs editorxs con respecto a los procedimientos citados, pero también a la reciente recuperación de garantías constitucionales y al rol destacado que los distintos organismos de Derechos Humanos desempeñaron en ese contexto, difundidos en los fanzines como espacios a los que acudir en caso de detenciones arbitrarias.¹³ La cercanía temporal de la dictadura militar constituye en ese sentido un factor no menor de las representaciones hasta aquí mencionadas, asociando la peligrosidad aludida con la continuidad de los procedimientos represivos empleados durante el último gobierno de facto. Una extensa crónica publicada en el primer número de *Resistencia* a mediados de 1984 titulada “El proceso represivo continúa” se dedicaba a pormenorizar las experiencias de catorce jóvenes detenidxs durante cinco días por “*bailar cinco minutos de pogo*” en una fiesta estudiantil. Las contravenciones bajo las cuales la policía bonaerense lxs retuvo al sur del conurbano se resumían en “*violación de propiedad privada, desorden en vía pública, desacato a la autoridad y ebriedad*” otorgando sentencias de entre veinticinco y treinta días de arresto más 5000 australes de multa, finalmente reducidas a cinco días mediante la intervención de abogadxs contratadxs por las familias de lxs jóvenes detenidxs. La experiencia relata por Pat, editora del fanzine, finalizaba del siguiente modo:

“Para todos aquellos que creen en la democracia y los gobiernos de cualquier tipo: tengan bien en cuenta lo que pasó. El oficial L... no ingresó en la policía el 10/12/83, está allí desde bastante antes, como la mayoría del personal policial (...) no hay que olvidar que sujetos como L... o el policía de la esquina [sic] gozaron de la impunidad que les proporcionó el proceso y pueden ser tan responsables como cualquier otra fuerza paramilitar de torturas y desapariciones...”¹⁴

inviolable la defensa en juicio de la persona y de los derechos. El domicilio es inviolable, como también la correspondencia epistolar y los papeles privados; y una ley determinará en qué casos y con qué justificativos podrá procederse a su allanamiento y ocupación. Quedan abolidos para siempre la pena de muerte por causas políticas, toda especie de tormento y los azotes...”.

[<https://www.congreso.gob.ar/constitucionParte1Cap1.php>] Consultado el 11 de febrero de 2021.

¹³ Acompañados con sus respectivas direcciones y teléfonos, Abuelas y Madres de Plaza de mayo, Familiares de desaparecidos, Liga por los Derechos Humanos, MEDH (Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos), SERPAJ (Servicio de Paz y Justicia), APDH (Asamblea permanente por los Derechos humanos), se difundían al final del artículo “Leyes policiales-su aplicación-ejemplos- tus mínimos derechos –teoría y práctica” del citado *Quién sirve a la causa del kaos?* número 2.

¹⁴ *Resistencia*, año 1, número 1, julio de 1984, páginas 4-5.

La lectura trazada sobre la complicidad policial con la última dictadura se enlaza de esa manera con la pervivencia de mecanismos represivos una vez instaurada la democracia, lectura que por su parte comenzó a tomar cierta notoriedad pública a partir de la exposición de casos de “gatillo fácil” hacia mediados de los ‘80 y principios de los ‘90.¹⁵ Como sostienen Sofía Tiscornia y Alicia Olivera (1990) a pesar de las múltiples denuncias efectuadas por organismos de Derechos humanos y por la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) contra miembros de las policías bonaerense y federal, las condenas por delitos de lesa humanidad recayeron sobre algunos oficiales de rango de la primera, mientras que los responsables de la federal quedaron impunes (Olivera y Tiscornia, 1990). En contraste con la deslegitimidad pública adquirida por el poder militar tras el Juicio a las juntas, una policía fortalecida tras los años de plomo aparece en la cita de *Resistencia* como la responsable del despliegue de estrategias destinadas a “mantener limpia la ciudad”, aludiendo a la aplicación de averiguación de antecedentes “...si la más leve sospecha lo señala como peligroso para la sociedad, su forma de vestir, pensar y/o expresarse así lo indica (*punxs, cirujas, heavies, prostitutas, gays, hipís u demás grupos marginales...*)”¹⁶. “Limpiar la ciudad” aplicaba así a cualquier persona disidente con respecto a los valores tradicionales de una sociedad marcada por el horror latente de la dictadura, un régimen que desplegó políticas urbanas que implícita o explícitamente dedicaron sus esfuerzos a la erradicación de sectores populares de la ciudad, entendiéndola como “...ámbito físico que devuelve y reafirma valores de orden, equidad, bienestar, pulcritud, ausencia -al menos visible- de pobreza, marginalidad, deterioro y sus epifenómenos (*delincuencia, subversión, desborde popular*)...” (Oszlak, 1989: 6).

La exclusión de cualquier tipo de disidencia también incluía a los activismos políticos que agrupados bajo consignas de diversa urdimbre se manifestaban públicamente durante los años relevados, como lo graficaba el reporte de distintas manifestaciones desarrolladas

¹⁵ Tanto la masacre de Ingeniero Budge como la de Villa Albertina suelen mencionarse como antecedentes de la aplicación de “gatillo fácil” en democracia, ocurridos en 1987 y 1985 respectivamente, cuyas víctimas tenían entre 19 y 26 años de edad. Ambos casos expusieron públicamente la violencia policial, adquiriendo aun mayor notoriedad con el caso Walter Bulacio, arrestado en las inmediaciones de un recital de Patricio Rey y sus redonditos de ricota y posteriormente asesinado en una comisaría en el año 1991. María del Carmen VERDÚ, *Represión en democracia*, Buenos Aires, Herramienta, 2009.

¹⁶ *Resistencia*, año 1, número 1, julio de 1984, 8.

“contra el abuso policial” donde participaron editorxs y colaboradorxs de los fanzines indagados. Estos reportes muestran cómo la denuncia de las prácticas policiales aludidas no se restringía al plano discursivo, sino que incluía también movilizaciones como la informada por *La furia II* en mayo de 1986:

“...fueron alrededor de 150 personas. Se repartieron panfletos explicando que es la averiguación de antecedentes y los edictos policiales. Se cortó la av. Rivadavia por una hora, luego se fue por callao hasta corrientes. En Corrientes la policía detuvo 18 personas.”¹⁷

Algo similar ocurría con el repudio a la visita que realizó el por entonces papa Juan Pablo II en abril de 1987, en una manifestación organizada y difundida con varios meses de anticipación en *Quien sirve a la causa del Kaos?*¹⁸ y en la revista *Cerdos & Peces*. Ésta última publicaba un balance de lo acontecido desde el inicio de la convocatoria en el mes de enero hasta la manifestación propiamente dicha, donde se leía:

“El viernes 3, a las siete de la tarde, un importante grupo de ciudadanos se reunió en el obelisco y fueron sin ningún motivo duramente reprimidos por efectivos policiales (...) no es descabellado (...) suponer que fue la propia policía la que inició la provocación y que el misterioso automóvil que arrojó la bomba de humo formara parte de una puesta en escena preparada de antemano para permitir la tremenda represión en el acto...”¹⁹

La represión experimentada en la concentración aparece asimismo enlazada en *Cerdos & Peces* con el accionar arbitrario de la policía, no solo en los disturbios acontecidos en el Obelisco sino también y como agregaba luego “...en los recitales de rock, en las canchas de fútbol (...) se hace común la metodología represiva que tiende a un modelo estatal fundamentado en la barbarie...”²⁰ La presencia omnisciente de los cuerpos uniformados dentro de los ámbitos de esparcimiento se reportaba del mismo modo en aquellos espacios donde frecuentaban lxs editorxs de zines, por lo general *gigs* (recitales) o festivales de música punk en bares o locales destinados a la presentación de grupos musicales. Los procedimientos llevados adelante por la policía en eventos de carácter público que se realizaban en espacios privados como los

¹⁷ *La furia II*, año 1, número 2, julio de 1986, 2.

¹⁸ *Quien sirve a la causa del kaos?*, año 1, número 2, febrero de 1987, 19.

¹⁹ Enrique SYMMS, *Cerdos y Peces. Lo mejor*, Buenos Aires, El cuenco del plata 2011, 20-21.

²⁰ Enrique SYMMS, *Cerdos y Peces. Lo mejor*, Buenos Aires, El cuenco del plata, 2011, 21.

descritos, aparecen en muchos de los reportes destinados a difundir la escena punk porteña, algo habitual en las páginas de estas publicaciones. Así, la falta de concurrencia a una manifestación contra el abuso policial realizada el 13 de diciembre de 1986 (aniversario de la fundación de la policía bonaerense), se contrastaba en *Quien sirve a la causa del kaos?* con la convocatoria que una *gig* había tenido esa misma noche “...había más gente para ver a ttm [Todos tus muertos] y secuestro que esa tarde en plaza Italia.”²¹ Más adelante también se infería que dada la escasa convocatoria “...el asunto de la policía ha pasado a ser parte cotidiana en la vida de mucha gente que no se calienta siquiera en manifestar contra algo que le es directamente perjudicial”, graficando dicha reiteración del siguiente modo: “...en el festi [festival] de Quilmes hubo 54 detenidos y todos los varones violentamente golpeados, incluso menores: pero nadie hizo denuncia por apremios ilegales, ni en tribunales ni en derechos humanos.”²²

La crónica que detallaba en *Resistencia* la irrupción de la bonaerense en la fiesta estudiantil donde catorce jóvenes habían sido encarcelados “cinco días por cinco minutos de pogo” va en ese mismo sentido, y es descrita del siguiente modo:

“...unos ‘15 representantes de la ley’ que irrumpieron en el club atemorizando al público, además de atacarlos con machetes (...) En la sede del centro Lituanio de Lanús oeste (...) celebraban una reunión bailable los estudiantes y un grupo de docentes de la escuela técnica (...) Súbitamente ingresaron las fuerzas policíacas todos rapados y con chapas e insignias sobre sus ropas azules, además de empuñar machetes e itacas. Sin más trámite atacaron a los punks, el pánico se generalizó y los jóvenes intentaron huir en todas las direcciones (...) algunas punks se resistieron a acompañar a la policía por la forma salvaje en que habían sido detenidos. Una menor fue arrastrada de los pelos y otros chicos fueron sacados a machetazos. La policía (...) arresta a 37 chicos y chicas. Todos fueron conducidos a la subcomisaría de Villa Caraza...”²³

Los fragmentos precedentes ilustran los modos en que la presencia policial constituía un factor recurrente dentro de la vida cotidiana de lxs jóvenes editorxs punks, presencia que lxs alertaba tanto en la vía pública como en espacios que daban forma a la escena *underground* de la que los fanzines eran parte. El derecho a transitar libremente por la ciudad se veía de ese modo cercenado, mediante la aplicación de procedimientos que tomaban al aspecto

²¹ *Quien sirve a la causa del kaos?*, año 1, número 2, febrero de 1987, página 14.

²² *Quien sirve a la causa del kaos?*, año 1, número 2, febrero de 1987, página 14.

²³ *Resistencia*, año 1, número 1, julio de 1984, página 6.

físico o la actitud como parámetros para determinar el grado de sospecha de una persona, procedimientos continuamente difundidos y denunciados como inconstitucionales. En ese último sentido, las detenciones y demoras por Averiguación de antecedentes y por la aplicación de Edictos policiales aparecen como factores que erosionaban la legitimidad de un sistema democrático recientemente recuperado, donde el gobierno de Raúl Alfonsín y particularmente su Ministro del Interior, Antonio Tróccoli, eran señalados como los responsables directos de la continuación de prácticas represivas.

La denuncia de estos procedimientos, asimismo, puede enmarcarse dentro de nuevas demandas que en ese contexto intentaron redefinir los límites de la vida en democracia, y que en publicaciones pertenecientes a la escena contracultural como las analizadas o en la citada *Cerdos & Peces*

“...la redemocratización de Argentina era un nuevo fraude (...) el cambio de régimen no supuso el fin de la represión policial y denunciaron la continuidad de funcionarios -y métodos- heredados del pasado militar. Además, para la revista los sentidos de la democracia todavía no estaban delineados y por ello aspiraba a expandir las posibilidades de la democracia hacia los terrenos del deseo, la sexualidad libre, la despenalización del consumo de drogas y la legalización del aborto.”²⁴

La imagen de una ciudad peligrosa, así, se construía en torno al asecho constante de la violencia policial e institucional en los espacios transitados por quienes editaban fanzines, en representaciones que se contraponían y les disputaban a los discursos conservadores nucleados en torno a la “seguridad urbana” la definición de una ciudad concebida como segura (Pita, 2003). No obstante, la violencia también se presentaba como parte constitutiva de los recitales y festivales a lxs que acudían lxs jóvenes punks, no sólo por el riesgo de ser detenidxs puertas adentro, sino también, y como veremos en lo subsiguiente, por el clima de hostilidad que lxs propixs asistentes generaban

²⁴ Ana SÁNCHEZ TROLLIET, “Cultura rock, política y derechos humanos en la transición argentina”, *Contemporánea. Historia y problemas del siglo XX* Vol. 10, Año 10 (2019), 169.

LA VIOLENCIA COMO “PRINCIPAL PROTAGONISTA DE LAS GIGS...”²⁵

Aunque la presencia de las fuerzas policiales es señalada con frecuencia como la causante de los disturbios generados en los espacios de esparcimiento y sociabilidad, la violencia presente en aquellos no provenía únicamente de las fuerzas del estado, sino que también era señalada como constitutiva de las *gigs* o festivales punks. En efecto, en un artículo titulado “Vida sónica-Gigz” firmado por “Gamexane” (Horacio Villafañe, guitarrista del grupo Todos tus muertos) se detallaban todos los recitales realizados en diferentes espacios *underground* a lo largo de diciembre de 1986 del siguiente modo: “...18/12: *Antibéroes-La forma en el ‘parakultural’ recital con violencia (...)* 20/12: T.T.M [*todos tus muertos*] en el Viejo Monserrat, *mas peleas en un buen gig (...)* 21/12: *Massakre palestina-morgue judicial en el parakultural. Más y más peleas...*”²⁶.

La presencia de riñas en los lugares a los que acudían como público y como músicos, permite complejizar las características que desde parte de la bibliografía especializada se les adjudica a espacios como el teatro Parakultural, el Viejo Monserrat, la discoteca Freedom, el Teatro Bambalinas o La kermese, mencionados tanto en el artículo de Gamexane como en la reposición que Vanina López (2015) realizó sobre el “*underground* porteño de los ‘80’”. En efecto, la autora señala que durante esa década la territorialidad dejó de ser una metáfora de los movimientos culturales alternativos que durante la dictadura se situaban bajo la superficie, para designar espacios puntuales de sociabilidad y experimentación artística efímera que emergieron una vez recuperada la democracia.²⁷ En esa misma línea, Daniela Lucena describe a esos espacios como auspiciosos para la construcción de lazos de cooperación y para el

²⁵ *Quién sirve a la causa del kaos?*, año 1, número 2, febrero de 1987, 12.

²⁶ *Quién sirve a la causa del kaos?*, año 1, número 2, febrero de 1987, 4.

²⁷ El activismo político y cultural ubicado por debajo de la producción comercial y oficial adoptó en las décadas del ‘60 y ‘70 el epitome de “subte”, incluyendo a las publicaciones desarrolladas en su seno. Durante la dictadura estas expresiones conformaron pequeños agrupamientos y continuaron sus reuniones en las denominadas “caticumbas culturales”, otra metáfora espacial que refería al escabullimiento de la censura y persecución militar. Vanina Soledad LÓPEZ, “Del azar a la práctica. Una cartografía del *underground* porteño de los 80”, *Revista Afuera, estudios de crítica cultural* n° 15 (2015), 1-13 [<https://revistaafuera.blogspot.com/2016/03/>] Consultado el 5 de julio de 2021.

despliegue de “estrategias de la alegría” resistentes y opuestas a las formas de sociabilidad impuestas durante tiempos dictatoriales (Lucena, 2013).

Coincidiendo parcialmente con esas caracterizaciones, la formación de vínculos de cooperación que permitieron el desarrollo de iniciativas autogestivas como la organización de festivales y *gigs* bajo la denominada “cooperativa independiente”,²⁸ coexistió en esos espacios con atmósferas hostiles y en ocasiones poco amigables hacia sus concurrentes. En efecto, en la misma edición donde se describían las fechas mencionadas, otro artículo destacaba que “...el 86 fue el año más activo en cuanto a recitales, edición de fanzines, y otras acciones más directas como la cooperativa, varias manifestaciones, encuentros...”, añadiendo luego que también había sido un año agitado “...debido al clima de violencia que rodeó los recitales. Siempre hubo gente haciendo desmanes, montando espectáculos pobres o rompiendo cosas, lo que a veces fue motivo para que no se pueda volver a lugares...”.²⁹ La violencia presente en esos ámbitos cargaba específicamente contra las mujeres, en una escena mayoritariamente masculina que compartía con la “fraternidad de hombres pelilargos” de las décadas previas, el poco espacio brindado a la intervención femenina dentro del rock (Manzano, 2017). Las mujeres punks eran blanco de violencia especialmente si adquirían visibilidad al subirse a un escenario y empuñar un instrumento, como ocurría en un festival realizado en la localidad de Quilmes, cuando

“...tuvieron que esquivar todo tipo de objetos y soportar la mierda machista (...) hay gente que arroja cosas desde la oscuridad al escenario, amenazando con ‘te vamos a coger, te vamos a cortar el pelo’, es decir, actuando como verdaderos policías...”³⁰

Parangonar el accionar de quienes realizaban desmanes y amedrentaban a las mujeres en los conciertos con la policía, muestra cómo los espacios destinados al esparcimiento se percibían “contaminados” por lógicas externas que lograban inmiscuirse, donde “...se ve gente con todo el aspecto de rebelde muy contestatario, funcionando como el sistema que nos enseñaron sin indicios

²⁸ Durante 1986 y parte de 1987 funcionó la denominada “cooperativa independiente” conformada por miembros de distintos grupos de la escena punk con el propósito de organizar recitales y festivales al margen de los espacios (y personas) que perseguían propósitos netamente comerciales. Martín LOCARINI y Máximo TUJA, “Medios y contracultura: el caso de los fanzines punk”, en P. COSSO-P. GIORI (comps.) *Sociabilidades punks y otros marginales. Memorias e identidades (1997-2010)*, Buenos Aires, Tren en movimiento, 2015, 143-187.

²⁹ *Quién sirve a la causa del kaos?*, año 1, número 2, febrero de 1987, 11.

³⁰ *Quién sirve a la causa del kaos?*, año 1, número 2, febrero de 1987, 11.

de desaprender esa mierda...”.³¹ El reporte de una fecha realizada en el teatro parakultural también va en ese sentido, describiéndose como “...una vergüenza (...) Un chico fue herido de bala y bien podría ser un muerto más. Hubo equipos averiados, piñas y varios intentos evidentes de cagar el recital. La violencia está siendo el principal protagonista de las gigs...”³²

Como amenaza constante, la violencia resulta así un componente plausible de expresarse tanto en espacios públicos como privados o semipúblicos, sea en manos de la policía o de quienes replicaban en las *gigs* y festivales las actitudes traídas del exterior que no lograban “desaprenderse”. Las representaciones de los espacios transitados en el marco de una ciudad concebida como peligrosa se enlazan de esa manera no sólo con la posibilidad de detención o demora injustificada por parte de las fuerzas policiales, sino también con el riesgo de ser agredidx física o verbalmente por lxs propixs asistentes a los ámbitos “contaminados” de sociabilidad punk. Dicha contaminación, empero, debe entenderse como continuación de los mecanismos represivos asimismo denunciados, mecanismos que horadaban la democracia recientemente recuperada y que debían erradicarse a fuerza de activismos y demandas nucleadas en torno a un ideal de ciudad contrapuesto al esgrimido por los discursos de “seguridad urbana” que comenzaban a circular y que hemos citado a lo largo de este trabajo.

CONCLUSIONES

En este trabajo intentamos reponer las representaciones que en fanzines punks de mediados de los ‘80 se desplegaron a partir de los itinerarios que conectaban espacios de sociabilidad públicos y semipúblicos en Buenos Aires, y que eran reportados como peligrosos y problemáticos. En principio, vimos como la libertad de transitar por calles y espacios públicos de la ciudad y sus alrededores se veía cercenada por la aplicación de mecanismos legales que otorgaban a las fuerzas policiales la facultad de demorar o detener a personas que consideraran sospechosas. Tanto la Averiguación de antecedentes como los Edictos

³¹ *Quién sirve a la causa del kaos?*, año 1, número 2, febrero de 1987, 11.

³² *Quién sirve a la causa del kaos?*, año 1, número 2, febrero de 1987, 12.

policiales son retratados como medidas anticonstitucionales que privaban a las personas de sus derechos de “amar, beber, vestirse, hablar y moverte libremente...”, y que asimismo restaban legitimidad al gobierno democrático, al permitir la pervivencia de mecanismos asociados con la dictadura. En ese mismo sentido, la presencia policial es denunciada en el registro de manifestaciones donde se ponía el cuerpo a dichos reclamos, “en contra del abuso policial” o en repudio a la visita realizada por el papa Juan Pablo II, ambas finalizadas con disturbios y detenciones a sus asistentes.

Asimismo, vimos como los recitales realizados en bares, discotecas y teatros pertenecientes al circuito *underground* de entonces, eran objeto de “operativos” destinados a encarcelar a jóvenes punks sin importar su mayoría o minoría de edad, presentándolos como espacios también peligrosos para su sociabilidad. Aunque permitieron la formación de vínculos de cooperación que se desplegarían para organizar sus propios eventos (“festipunks” o gigs autogestivas), la violencia es reportada como un componente habitual, percibida como una réplica de los mecanismos traídos desde el exterior que servían para escindir una escena aun en formación.

Buenos Aires hacia la segunda mitad de los años ‘80 es de ese modo retratada como una ciudad peligrosa y violenta hacia las juventudes disidentes, tanto en sus espacios públicos como semipúblicos, asociando dicha peligrosidad con la continuidad represiva encarnada en el accionar de las fuerzas policiales. La impunidad de éstas ante crímenes de lesa humanidad cometidos a escasos años de distancia, junto a las armas legales con las que contaban para “limpiar la ciudad”, formaban parte de los discursos que circulaban en los fanzines y que se contraponían a aquellos que justificaban la presencia policial bajo el reclamo de seguridad urbana. Las disputas por el derecho a la diversidad en sus formas de situarse y desplazarse por los espacios por donde comúnmente se reunían, así, se ligó a las discusiones socialmente entabladas con respecto a las maneras lícitas de vivir en democracia, donde las posiciones adoptadas por los organismos de Derechos humanos oficiaron en muchos casos como una guía para lxs jóvenes punks. De esta manera, la visibilización de las prácticas represivas que en primera persona reportaban los fanzines indagados, formaban parte de una toma de posición que impugnaba los sentidos dominantes asociados al espacio urbano y que, desde

las perspectivas analizadas, no tenían lugar dentro del régimen democrático recientemente recuperado: la imposibilidad de reunirse, divertirse, vestirse, expresarse y transitar libremente a lo largo y ancho de la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

- COSSO, Pablo, “El movimiento punk en Buenos Aires entre la dictadura y la ‘postdictadura’”, en COSSO, P.-GIORI, P. (comps.) *Sociabilidades punks y otros marginales. Memorias e identidades (1997-2010)*, Buenos Aires, Tren en movimiento, 2015, 55-94.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, “¿Qué es una ciudad?”, en GARCÍA CANCLINI, N., *Imaginario urbano*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, 67-104.
- GORELIK, Adrián, “Ciudad, modernidad, modernización”, *Universitas Humanística* n° 56 (2003), 11-27.
- LOCARINI, Martín y TUJA, Máximo, “Medios y contracultura: el caso de los fanzines punk en Buenos Aires”, en COSSO P.-GIORI, P. (comps.) *Sociabilidades punks y otros marginales. Memorias e identidades (1997-2010)*, Buenos Aires, Tren en movimiento, 2015, 143-187.
- LÓPEZ, Vanina Soledad, (s/f), “Subcultura y Contracultura: categorías para pensar el *underground* porteño de los ochenta”. [<https://docplayer.es/49555011-Subcultura-y-contracultura-categorias-para-pensar-el-underground-porteno-de-los-ochenta-vanina-soledad-lopez.html>] Consultado el 5 de julio de 2021.
- LÓPEZ, Vanina Soledad, “Del azar a la práctica. Una cartografía del *underground* porteño de los 80”, *Revista Afuera, estudios de crítica cultural* n° 15 (2015), 1-13 [<https://revistaafuera.blogspot.com/2016/03/>] Consultado el 5 de julio de 2021.
- LUCENA, Daniela, “Guaridas *underground* para Dionisios: prácticas estético-políticas durante la última dictadura militar y los años 80 en Buenos Aires”, *ASRI Arte y Sociedad. Revista de Investigación* n° 4 (2013), 1-16.
- MANZANO, Valeria, “Una fraternidad de varones pelilargos. El rock y la cultura juvenil contestataria”, en MANZANO, V., *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2017, 195-246.
- MARGIOLAKIS, Evangelina, “Revistas subterráneas en la última dictadura militar argentina: la cultura en los márgenes”, *Revista Eletrônica da ANPHLAC* n° 10, 2011, 64-82.
- OLIVERA, Alicia y TISCORNIA, Sofía, “La construcción social de imágenes de guerra. Ejecuciones extralegales sobre sectores populares Buenos Aires: 1982/1989”, *Cuadernos del CELS Centro de Estudios Legales y Sociales*, Buenos Aires, 1990.
- OSZLAK, Oscar, “Los sectores populares y el derecho al espacio urbano”, *Punto de Vista* n°13, 1983, 1-7.

PITA, María Victoria, “Lo infinitamente pequeño del poder político. Policía y contravenciones en el ámbito de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires”, [Tesis de Maestría en Administración Pública, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires], 2003. [http://bibliotecadigital.econ.uba.ar/econ/collection/tpos/document/1502-0075_PitaMV] Consultado el 5 de julio de 2021.

ROSSO, Alfredo, “La nota punk”, *Expreso Imaginario* n° 23, junio de 1978, 27-35.

SÁNCHEZ TROLLIET, Ana, “Entre la Manzana Loca y el Greenwich Village. El surgimiento del rock contracultural en Buenos Aires”, *AISTHESIS* n° 63, 2018, 115-144 [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0718-71812018000100115&lng=es&nrm=iso] Consultado el 5 de julio de 2021.

SCHMIED, Alejandro (ed.), *Libro de fanzines*, Temperley, Tren en movimiento, 2018.

SYMMS, Enrique, *Cerdos y Peces. Lo mejor*, Buenos Aires, El cuenco del plata, 2011.

TISCORNIA, Sofía, “Entre el imperio del ‘Estado de policía’ y los límites del derecho. Seguridad ciudadana y policía en Argentina”, *Nueva sociedad* n° 191, 2004, 78-89. [<https://nuso.org/revista/191/seguridad-ciudadana-y-orden-publico-en-america-latina/>] Consultado el 5 de julio de 2021.

VERDÚ, María del Carmen, *Represión en democracia. De la ‘primavera alfonsinista’ al ‘gobierno de los derechos humanos’*, Buenos Aires, Herramienta, 2004.

Fuentes consultadas

Constitución de la Nación Argentina, Primera Parte, Capítulo Primero, Artículo 18, 15 de diciembre de 1994. [<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>] Consultado el 5 de julio de 2021.

Constitución de la Nación Argentina, Primera Parte, Capítulo Primero, Artículo 19, 15 de diciembre de 1994. [<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>] Consultado el 5 de julio de 2021.

Fuentes audiovisuales

Makaji, Tomás y Pietrafesa, Patricia (directores), *Desacato a la autoridad. Relatos de punks en Argentina 1983-1988*. (Parte I), 2014 [Documental]. Argentina [<https://www.youtube.com/watch?v=eqXpTu0jGhE>] Consultado el 8 de julio de 2021.

Fanzines

La furia II, año 1, número 2, julio de 1986.

Quien sirve a la causa del kaos?, año 1, número 2, febrero de 1987.

Resistencia, año 1, número 1, julio de 1984.



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
del **CEL**



RESÚMENES DE TESIS



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
de
CEL



LA MILITARIZACIÓN DE LA AYUDA EN CASOS DE DESASTRES NATURALES EN LA ESTRATEGIA DE ESTADOS UNIDOS HACIA AMÉRICA LATINA

El caso de Chile (2010-2018)

Mariano Del Pópolo

Mariano Del Pópolo es Licenciado en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires y se desempeña como becario doctoral del CONICET en el Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Además, integra como ayudante de primera la cátedra “Cultura para la Paz y Derechos Humanos” de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA dirigida por el Premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel. El presente texto es un resumen de la tesis presentada para obtener el título de Magíster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de San Martín, dirigida por la Dra. Sonia Winer y co-dirigida por la Dra. Lucrecia Molinari, defendida el 13 de abril de 2021.

En las últimas décadas, y fundamentalmente tras el fin de la Guerra Fría, la cuestión de los desastres naturales ha pasado a ocupar un rol cada vez más relevante en las agendas de seguridad internacional y regional. El fin de la guerra fría trajo una redefinición de la relación entre los países de América Latina y Estados Unidos, sobre todo en materia de seguridad regional, que se expresó en una nueva agenda de seguridad y como consecuencia de ello, en cambios en la política exterior de Estados Unidos hacia la región.

En ese marco, comenzaron a emerger nuevos debates sobre los asuntos de seguridad, centrados en debates y “soluciones” a problemáticas como el narcotráfico, el terrorismo, el crimen organizado y la delincuencia. En este proceso quedó claro que a diferencia de los planteos de las corrientes clásicas sobre los estudios de defensa o de las relaciones internacionales que sostienen una visión estática sobre la idea de “amenaza”, las definiciones sobre las amenazas y riesgos son más bien construcciones sociales históricas y situadas, mucho más producto de contextos con determinadas relaciones de poder que problemáticas “dadas” o intrínsecas a lógicas invariables de las relaciones internacionales. Esto se evidenció en la incorporación tanto al análisis de los asuntos de seguridad y defensa como en las agendas de seguridad de los Estados de temas que anteriormente no eran considerados como cuestiones de esta índole. Así, por ejemplo, ciertas cuestiones como las pandemias, la pobreza o los desastres naturales comenzaron a ser analizados como asuntos de seguridad bajo el rótulo de “nuevas amenazas”.

La cuestión de las llamadas nuevas amenazas viene ocupando un papel fundamental en los debates sobre los asuntos de defensa y seguridad desde hace, al menos, tres décadas. Mientras que existe abundante bibliografía sobre asuntos como el narcotráfico, el terrorismo o el crimen organizado, los estudios sobre la percepción de los desastres naturales como amenaza son mucho más escasos. Paradójicamente, la utilización de las Fuerzas Armadas en el combate al narcotráfico o al terrorismo en América Latina ha generado posturas enfrentadas en el ámbito académico y en el plano de la aplicación de políticas públicas; sin embargo, el debate sobre la utilización de las mismas para aliviar las consecuencias de los desastres naturales es un tema mucho menos discutido y ha sido más aceptado en el ámbito de las políticas de defensa.

Asimismo, en las últimas tres décadas Chile y Estados Unidos consolidaron una estrecha relación tanto comercial como de seguridad y defensa. Ambos países establecieron relaciones de cooperación en ámbitos y temáticas que Estados Unidos consideraba de importancia para la región, como la cuestión de la lucha contra el narcotráfico o el terrorismo. Así, y particularmente en un contexto de emergencia de gobiernos que buscaron aumentar sus márgenes de autonomía respecto a los postulados de la política exterior norteamericana, Chile se consolidó como uno de los principales aliados de Estados Unidos en América del Sur. Sin embargo, hasta el 2010 la cuestión de los desastres naturales no ocupó un lugar de relevancia en la agenda bilateral de seguridad o defensa. Sin embargo, el terremoto ocurrido en febrero de 2010 fungió como parteaguas en la relación bilateral en tanto incorporó la cuestión de los desastres naturales a la agenda bilateral como un asunto preponderante. Así, la tesis para obtener el grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, busca dar cuenta de las implicancias en la relación bilateral y en la seguridad regional de la creciente relevancia de la cuestión de los desastres naturales en las relaciones entre Estados Unidos y Chile. A partir de ello, nos planteamos como pregunta-problema de investigación cómo se desarrollaron las relaciones entre Estados Unidos y Chile en lo referido a los llamados desastres naturales a partir del terremoto ocurrido el 27 de febrero de 2010, entendiendo que se produjo un abordaje militarizado de la cuestión con implicancias tanto en la relación bilateral como a nivel regional en las instituciones y foros de seguridad hemisférica.

El trabajo se propuso como objetivo dar cuenta de las relaciones establecidas entre Estados Unidos y Chile en materia de desastres naturales entre los años 2010 y 2018, en el marco determinante de la estrategia de Estados Unidos para América latina. Como hipótesis planteamos que a partir del terremoto del 27 de febrero de 2010 se consolidó una relación bilateral en materia de ayuda en casos de desastres naturales en la cual primó un enfoque militarizado, en conformidad con los postulados hegemónicos sobre la seguridad internacional, a partir de la cual Estados Unidos promovió un rol de liderazgo regional de Chile como parte de su estrategia hacia América Latina.

Las conclusiones obtenidas en investigaciones anteriores permitieron construir el objeto de estudio y sirvieron como guía para dirigir la investigación, tanto en el proceso de

relevar datos y evidencias como en la producción de un cuerpo teórico. Este cuerpo teórico fue desarrollado a partir de múltiples evidencias: entre ellos aportes teóricos de otros autores con un enfoque similar a este trabajo, pero que no abordaron la cuestión de los desastres naturales, y de bibliografía elaborada por militares estadounidenses. El análisis documental de estas fuentes bibliográficas permitió dar sentido y comprender las relaciones que establecieron Chile y Estados Unidos en materia de desastres naturales, desarrolladas en el tercer y cuarto capítulo.

A partir de los conceptos planteados en la introducción y habiendo identificado vacancias teóricas respecto al objeto de estudio en el estado del arte, en el segundo capítulo la tesis desarrolla el contexto histórico y político necesario para comprender el objeto en su marco específico. En primer lugar, se caracterizó el orden mundial actual y sus transformaciones recientes a partir de bibliografía enmarcada en la teoría del imperialismo, para luego desarrollar la estrategia de Estados Unidos y sus objetivos en este contexto. Las siguientes secciones del capítulo abordaron la estrategia de Estados Unidos hacia América Latina, haciendo especial énfasis en las llamadas instituciones de seguridad hemisférica y en el Comando Sur, y la cuestión de los desastres naturales y la ayuda humanitaria brindada por Estados Unidos como parte de la mencionada estrategia. Estas secciones se abordan tanto a partir de bibliografía crítica enmarcada en los análisis sobre el imperialismo en América Latina como desde el análisis documental de material bibliográfico publicado por instituciones de las Fuerzas Armadas o el Departamento de Defensa de Estados Unidos.

En el tercer capítulo se analiza la relación entre Estados Unidos y Chile en lo referido a la cuestión de los desastres naturales, comenzando por cómo fue tratada la cuestión en las reuniones entre Presidentes y autoridades en materia de Defensa, para luego dar cuenta de los acuerdos y tratados firmados entre ambos Estados que habilitaron las relaciones en materia de ayuda y entrenamiento para hacer frente a los desastres naturales. En la sección referida a las reuniones se utilizaron fuentes primarias como artículos periodísticos obtenidos de diarios de Chile, fundamentalmente *La Tercera*, *El Mostrador* y *El Mercurio* e información oficial publicada por los gobiernos de ambos países y sus Ministerios o Secretarías de Defensa y asuntos exteriores; en la sección referida al marco normativo y

jurídico que habilita las relaciones entre Estados en materia de desastres se utilizaron como fuentes los acuerdos y tratados vigentes, que fueron publicados por ambos Estados, así como las publicaciones oficiales de ambos gobiernos y sus instituciones o agencias donde informaban la firma y entrada en vigor de esos acuerdos.

A continuación, en el capítulo describimos cómo estas relaciones se desarrollaron en el marco de las instituciones de seguridad interamericanas, también denominadas hemisféricas, planteando un análisis de esta relación en el plano regional. En esta sección, se utilizaron fuentes primarias como las resoluciones de las Conferencias de Ministros de Defensa de las Américas, o información oficial publicada por el Ministerio de Defensa Nacional de Chile; asimismo, se hizo una solicitud de transparencia al Ministerio de Defensa de Chile para acceder a los documentos presentados por Chile en las Conferencias de Ministros de Defensa de las Américas respecto a mecanismos de cooperación para desastres. La solicitud fue aceptada y se pudo acceder a estos documentos, logrando acceso a una fuente primaria que hasta el momento no se encontraba a disposición. A partir de allí, fue posible reconstruir el posicionamiento de Chile en los debates desarrollados en los años más recientes respecto a la creación de un mecanismo de coordinación militar para desastres naturales.

Finalmente, en el cuarto capítulo desarrollamos las relaciones entre las agencias e instituciones militares y civiles estadounidenses y las chilenas en materia de ayuda y entrenamiento ante desastres naturales, y sus implicancias tanto a nivel bilateral como regional. En la sección del capítulo referida a las relaciones entre instituciones militares utilizamos como fuentes primarias mayoritariamente los datos publicados por el Comando Sur y sus distintos componentes militares, así como información publicada en la revista oficial del Comando Sur denominada Diálogo Américas, complementando con los datos publicados por el Ministerio de Defensa Nacional de Chile y el Estado Mayor Conjunto de las Fuerzas Armadas de Chile. Finalmente, en la última sección del cuarto capítulo referida a las relaciones entre agencias estadounidenses como FEMA y USAID con Chile, utilizamos como fuentes tanto la información publicada por USAID sobre la asistencia brindada a terceros países como los datos publicados por la Oficina Nacional de Manejo de Emergencias

del Ministerio del Interior de Chile y otras instancias del gobierno chileno como sus municipios, el Ministerio de Relaciones Exteriores, complementando con noticias publicadas en periódicos chilenos que dieron cuenta de las actividades realizadas entre ambos gobiernos.

A partir del análisis de múltiples fuentes de evidencia, la tesis dio cuenta de las estrechas relaciones que sostuvieron Estados Unidos y Chile en materia de desastres naturales a lo largo del período estudiado como parte de la agenda de seguridad bilateral y regional. A lo largo de los 8 años analizados, se observó que tras el terremoto ocurrido en 2010 la cuestión de los desastres naturales comenzó a ocupar un lugar permanente y de creciente relevancia en la agenda bilateral, tanto durante el primer gobierno de Sebastián Piñera (2010-2014) como durante el segundo mandato de Michelle Bachelet (2014-2018). Como se mencionó, a partir del terremoto de 2010 la cuestión de los desastres naturales se incorporó como tema de agenda de la política exterior chilena. Las reuniones realizadas entre las autoridades de las carteras de Defensa de ambos países, asimismo, demostraron la importancia de las Conferencias de Ministros de Defensa de las Américas tanto para la relación bilateral como para la agenda de Estados Unidos hacia la región: previo al desarrollo de estas conferencias, los Secretarios de Defensa de Estados Unidos realizaban visitas a los distintos países de la región, particularmente a aquellos con los que se contaba con mayor afinidad política. De esta manera, las reuniones se consolidaron como espacios de negociación y acuerdo político entre ambos países, con una clara preponderancia de la cuestión de los desastres naturales.

A lo largo del trabajo se demostró que un eje clave de discusión y acuerdo en las reuniones bilaterales sobre las Conferencias de Ministros de Defensa de las Américas fue la cuestión de desarrollar un mecanismo de coordinación militar de carácter regional de respuesta a desastres naturales. En estas reuniones bilaterales empezó a delinarse un acuerdo entre ambos países sobre el rol regional de liderazgo que Chile debía ocupar en materia de seguridad regional, específicamente en lo referido a la necesidad de promover y coordinar la intervención de los militares en la ayuda y respuesta ante la ocurrencia de desastres. Por su parte, Estados Unidos justificaba este liderazgo a partir de la exitosa experiencia chilena en la respuesta al terremoto ocurrido en 2010.

Por otra parte, las reuniones bilaterales entre autoridades de defensa evidenciaron una coincidencia en materia de perspectiva de seguridad internacional y por lo tanto de agenda. Chile manifestó su adhesión a la perspectiva y agenda de seguridad regional promovida por Estados Unidos, centrada en las llamadas nuevas amenazas: los acuerdos manifestados en asuntos como la importancia del terrorismo, el narcotráfico, la misión de paz en Haití o como antes fue señalado, la cuestión de los desastres naturales, lo exponían claramente. Estos consensos compartidos en materia de perspectiva y agenda de seguridad se manifestaron también en las Conferencias de Ministros de Defensa de las Américas. Como pudimos analizar, estas instancias se configuraron como un ámbito privilegiado de acuerdo entre ambos países en materia de desastres naturales. Particularmente, Chile adoptó un rol de liderazgo regional promoviendo instancias de coordinación militar de respuesta posterior a desastres. Asimismo, es destacable el impulso brindado por Estados Unidos a la propuesta chilena de coordinación militar para respuesta ante desastres naturales a lo largo del período estudiado.

Así, por un lado, Chile aportó a reforzar la legitimidad de las instituciones hemisféricas de seguridad, a la vez que promovió la perspectiva de seguridad que denominamos como hegemónica. Otro de los hallazgos de este trabajo es que Chile operó como aliado regional de Estados Unidos buscando legitimar tanto las instituciones sostenidas por la potencia hegemónica como reforzando posiciones en materia de seguridad afines a este país, fundamentalmente una agenda centrada en las nuevas amenazas y una perspectiva de seguridad multidimensional, en la que los desastres naturales ocuparon un rol clave para la posición chilena. La posición asumida por Chile e impulsada por Estados Unidos, en definitiva, también significaba reproducir una distribución del poder expresada en instituciones y en una determinada perspectiva de la seguridad que planteaba la militarización de la agenda de las nuevas amenazas, a la vez que consolidaba liderazgos regionales afines a Estados Unidos. En este sentido, hallamos que las resistencias surgidas ante la propuesta chilena, a su vez, deben leerse en un contexto de fuerte disputa en torno a la legitimidad de estas instituciones y las relaciones de poder que éstas expresaban. A la par que se desarrollaban estos debates, emergieron discusiones a nivel regional sobre la vigencia y la

necesidad de reformular estas instituciones, a la vez que se crearon otras instancias de coordinación regional como la CELAC y la UNASUR que excluían a Estados Unidos. Así, países que buscaban construir espacios de autonomía respecto a la estrategia estadounidense en América Latina expresaron en reiteradas oportunidades sus diferencias con la propuesta chilena, a la vez que Estados Unidos destacaba que era la primera vez que las Conferencias de Ministros de Defensa de las Américas se encontraban a las puertas de aprobar una propuesta concreta y tangible.

Por otra parte, abordamos las relaciones que establecieron las instituciones militares y civiles de ambos países en materia de ayuda y entrenamiento para responder ante desastres naturales. En primer lugar, se observó que el Comando Sur ocupó un rol clave como parte de la política exterior y la estrategia estadounidense hacia América Latina en materia de desastres naturales. A partir de 2009, el Comando Sur promovió las Conferencias de Defensa Sudamericanas (SOUTHDEC) como un espacio de encuentro entre las autoridades militares de los países de Sudamérica con la participación del Comando Sur, como único actor extrarregional. Las reuniones SOUTHDEC comenzaron a realizarse el mismo año que comenzó a funcionar el Consejo de Defensa Sudamericano de la UNASUR, un espacio de encuentro de las autoridades civiles en materia de defensa (los Ministerios de Defensa) y que excluía a Estados Unidos. A diferencia del Consejo de Defensa de la UNASUR, las reuniones SOUTHDEC eran convocadas fundamentalmente por el Comando Sur, en su rol de potencia extrarregional y centradas en una agenda de militarización de las llamadas nuevas amenazas, buscando también fortalecer las relaciones “militar a militar”. A la vez que las Conferencias buscaban reforzar las relaciones de Estados Unidos con Sudamérica en materia militar, Chile participó activamente de las mismas durante el período estudiado. Particularmente, Chile planteó la necesidad de generar instancias de coordinación militar para responder ante desastres naturales, en sintonía con la agenda acordada con Estados Unidos en las Conferencias de Ministros de Defensa de las Américas. En este sentido, un hallazgo de esta tesis es que Chile ocupó un rol preponderante en los debates regionales sobre la cuestión de los desastres naturales, a partir de un enfoque en el que prevalecía el factor militar en la intervención. Las coincidencias entre la posición chilena y estadounidense en la

perspectiva sobre seguridad pueden leerse, asimismo, como un acuerdo sobre el rol hegemónico de Estados Unidos en tanto no sólo se respaldaban sus posiciones sino también las instituciones promovidas por la potencia. Como contracara de ello, cuando Estados Unidos promovía el rol preponderante de Chile en los debates sobre desastres naturales estaba legitimando también su propio rol hegemónico. En este sentido, es posible señalar que fortalecer las posiciones de los aliados regionales de Estados Unidos en tanto potencia puede ser entendido como una forma de reforzar su hegemonía.

Asimismo, el creciente papel que ocupó Chile a nivel regional en materia de desastres naturales se observó también en otras instancias de encuentro y coordinación militar organizadas tanto por Estados Unidos como por Chile. Además de las mencionadas conferencias, esto se evidenció en la organización de talleres de asistencia humanitaria entre el Comando Sur de Estados Unidos, el Ministerio de Defensa de Chile y el gobierno de Panamá en 2017 y 2018. Este tipo de instancias, demostró que la coordinación en este asunto no se limitó solamente al debate de propuestas en los foros y conferencias regionales. Por el contrario, encontramos que son hitos en los cuales no sólo se puso sobre la mesa un enfoque sobre los desastres naturales articulado a nivel bilateral y regional, sino que esas instancias son también en espacios de intercambio, formación y entrenamiento militar en los cuales Chile se ubicó como referente en la materia. En este sentido, hallamos que los desastres naturales constituyen el eje sobre el cual se organizan los entrenamientos militares estadounidenses dirigidos hacia Chile, en principio, y de ahí a América latina.

De esta manera, concluimos con que los ejercicios militares organizados por el Comando Sur en los que Chile participó activamente, buscaron reforzar el rol estadounidense como potencia hegemónica, al tiempo que promovía la militarización de la agenda centrada en las llamadas nuevas amenazas, en la que la cuestión de los desastres naturales tuvo un lugar de relevancia.

Otro de los hallazgos de este trabajo tiene que ver con el rol de las agencias civiles estadounidenses. En este sentido, analizamos que estas agencias civiles reprodujeron hacia Chile los mismos patrones de la estrategia de Estados Unidos hacia América Latina, planteando ciertos grados de militarización y de imbricación entre la ayuda humanitaria y la

ayuda militar y entre agencias civiles y militares. Entre 2011 y 2018, la asistencia externa de la USAID enviada a Chile no ocupó un lugar de importancia a nivel regional en comparación con otros países. Aun así, la USAID fue una de las agencias del gobierno estadounidense, junto con la FEMA y las Fuerzas Armadas, a través de las cuales se abordó de forma bilateral la cuestión de los desastres naturales. En particular, buena parte de la ayuda enviada por Estados Unidos a Chile en el año 2010 tras el terremoto del 27 de Febrero fue financiada por la USAID. Es destacable que, aunque financiada por la USAID, la ayuda enviada durante el 2010 tuvo un claro carácter militarizado por el rol protagónico que ocupó el Comando Sur, a la vez que se dio una importante articulación interagencial. En otros casos, como la ayuda enviada a través de Cáritas, debe comprenderse en el marco de lo planteado por Stavridis acerca de cómo a través de la relación no sólo con el gobierno, sino también con organizaciones de la sociedad civil se fortalece la posición de poder de Estados Unidos: el soft power como lógica para reforzar relaciones jerárquicas que consolidan un determinado orden regional y mundial a la vez que habilita y legitima la intervención estadounidense en el territorio.

En síntesis, a lo largo de esta tesis analizamos cómo tras el terremoto ocurrido en Chile en febrero de 2010 la cuestión de los desastres naturales se ubicó en el centro de la relación bilateral entre Estados Unidos y Chile, tanto en materia de asistencia y ayuda humanitaria, como en materia de entrenamiento, formación e intercambio militar. En esta relación bilateral, por un lado, se reproducen las lógicas de la estrategia estadounidense hacia América Latina pues se sostiene una tendencia hacia la militarización. Pero además, la relación bilateral habilitó a que Chile ocupe un rol de liderazgo regional en los debates e iniciativas sobre coordinación e intervención militar en materia de respuesta a desastres naturales con un claro apoyo por parte de Estados Unidos. Además, existió una clara continuidad entre los gobiernos de Sebastián Piñera (2010-2014) y Michelle Bachelet (2014-2018) respecto a esta relación con Estados Unidos y al rol regional en materia de desastres naturales. Es decir, ambos gobiernos coincidieron en las posiciones asumidas en materia de seguridad regional y en la adhesión de Chile a los postulados de seguridad hegemónicos sobre las llamadas nuevas amenazas y la militarización de los desastres naturales. A su vez

participaron activamente de las instituciones de seguridad promovidas por Estados Unidos. Así, a través de la participación en instancias tales como las Conferencias de Ministros de Defensa de las Américas, las reuniones SOUTHDEC o los ejercicios militares organizados por el Comando Sur, Chile coincidió con Estados Unidos en la necesidad de promover instancias de coordinación e intervención militar en materia de desastres naturales al tiempo que reforzó las instituciones y los postulados de seguridad que sostenían la hegemonía estadounidense y su correspondiente distribución del poder.



Papeles de trabajo

**LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN SU
“POLO ARGENTINO”.
APORTES PARA UNA INTERPRETACIÓN
HISTÓRICA Y FILOSÓFICA
DEL PERÍODO 1969-1975**

Sexta Parte

Martín Oporto. Luciano Maddonni. Christian Gauna. Marcelo González



PRESENTACIÓN

Marcelo González. Luciano Maddonni.

Marcelo González es docente e investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos (UNSAM). Es director de la revista *Cuadernos del CEL* y coordina el Seminario “Pensamiento Filosófico Latinoamericano” en la carrera de Filosofía (UNSAM).

Luciano Maddonni es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), profesor en filosofía por el Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires (CESBA) y doctorando en Filosofía (UNSAM). Se desempeña como docente en el área de Filosofía latinoamericana en Universidad Nacional de San Martín y en Filosofía de la Educación en la Universidad Nacional de Hurlingham (UNAHUR). Es miembro del equipo del Ciclo de Extensión Educación, Ética y Desarrollo de la Universidad del Salvador (USal) y de distintos grupos de investigación sobre filosofía latinoamericana y filosofía de la religión.

La sexta entrega de la sección «Papeles de Trabajo» de la Revista *Cuadernos del CEL* se inscribe en la secuencia de las precedentes¹, dedicadas a la publicación de los avances de investigación del proyecto sobre el “polo argentino” de la Filosofía de la Liberación (1969-1975). En esta ocasión, se abordan tres aspectos del mismo.

El primero es la continuación de los estudios sobre Enrique Dussel, con la publicación de la segunda parte de la contribución de Martín Oporto en torno a la relectura interpretativa que el filósofo mendocino propone de la noción heideggeriana de *Destruktion* en un pasaje clave de su trayectoria (1964-1970), signado por la búsqueda de un lugar en la historia mundial para América Latina y por la puesta a punto de una «Ética Ontológica».

El segundo aspecto es la ampliación de uno de los filones del proyecto de investigación: la construcción de fichas bio-bibliográficas de l@s protagonistas del “polo” argentino de la Filosofía de la Liberación elencados en las coordenadas del programa.² Luciano Maddonni presenta el itinerario de Julio De Zan y Christian Gauna da cuenta de la trayectoria de Conrado Eggers Lan.

El tercer aspecto, finalmente, consiste en el inicio de la indagación en las primeras producciones colectivas del “polo” argentino en torno a 1973/4. El trabajo de Marcelo González inaugura este cauce con un análisis de las convergencias proyectuales entre Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari y Agustín de la Riega.

¹ La Primera Parte fue publicada en *Cuadernos del CEL* vol. II nº 3 (2017) 60-162, la segunda en *Cuadernos del CEL* vol. III nº 6 (2018) 88-257, la tercera en *Cuadernos del CEL* vol. IV nº 7 (2019) 120-246 y la cuarta en *Cuadernos del CEL* vol. IV nº 8 (2020) 108-160 y la quinta en *Cuadernos del CEL* vol. IV nº 9 (2020) 121-222.

² 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.



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
de
CEL



LA «DESTRUCCIÓN» EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE ENRIQUE DUSSEL DURANTE EL PERÍODO 1964-1970

Una posibilidad para el
desocultamiento de América Latina.
Segunda Parte

Martín Oporto

Martín Oporto es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín, doctorando en filosofía por la Universidad Nacional de Lanús y docente de la cátedra “Historia social general B” en la Universidad Nacional de la Plata.

INTRODUCCIÓN

La primera parte de nuestro trabajo¹ en torno a la movilización de la noción heideggeriana de *de-strucción* por parte de Enrique Dussel en la coyuntura de la construcción de una Ética Ontológica, puso el acento en las alternativas de las nominaciones adoptadas y en el delineamiento de un panorama de las constelaciones y marcos de sus recurrencias. En este segundo momento, nuestra atención se dirige al despliegue del programa de-estructivo de la historia de la Ética, tal como Dussel lo plasma en *Para una de-strucción de la historia de la ética I* (1969/1970).² Para adentrarnos en su itinerario reflexivo, desarrollaremos tres apartados. En el primero, ubicamos la destrucción en el proyecto dusseliano global de la ética ontológica (1). En el segundo, desentrañamos la puesta en marcha de la *destrucción* de la historia de la ética, abordando los cinco filones elegidos por Dussel (2). Las conclusiones, por fin, buscan ofrecer una mirada en clave de decantación sintética y de agenda prospectiva.

DESTRUCCIÓN EN EL PROYECTO DE UNA ÉTICA ONTOLÓGICA

La caracterización global del texto que abordamos puede iniciarse con la “definición” nítida que años más tarde dará Dussel de esta obra: “*Era el punto de partida de la Ética ontológica.*”³. Por lo tanto, se la puede pensar como un escrito inaugural de una etapa reflexiva, en un juego entrecruzado de novedades y continuidades. Por nuestra parte, manejamos la hipótesis de que DHE es un texto en el que Dussel se dispone al cumplimiento de una agenda prefijada que tiene por objetivo la propuesta de una “ética universal” y, como paso metodológico para su realización, la destrucción de la historia de la ética:

“Quede claro que la de-strucción dejará aflorar una ética ontológica perdida bajo el ropaje de las éticas filosóficas dadas. Dichas éticas filosóficas fueron sólo un pensar meditativo

¹ Cfr. Martín OPORTO, “La «destrucción» en el pensamiento de Enrique Dussel durante el período 1964-1970. Una posibilidad para el desocultamiento de América Latina (I)”, *Cuadernos del CEL* vol. V n° 9 (2020) 123-141.

² Enrique DUSSEL, *Para una de-strucción de la historia de la ética I*, Mendoza, Ed. Ser y Tiempo, 1973 (en adelante DHE). Las alternativas de la redacción del texto y su contexto fueron tratadas sintéticamente en la primera parte de nuestro trabajo y en: Martín OPORTO, *Destru(k)cción. La recepción/ relectura de Enrique Dussel en el período 1964-1970 del camino de Martin Heidegger. Una posibilidad para el desocultamiento de América Latina*, Tesis de Licenciatura, Carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 2019.

³ Enrique DUSSEL, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Anthropos* «Enrique Dussel: Un proyecto ético político para América Latina», n° 180 (1998) 13-36, p. 32 (en adelante AI).

que superando las éticas vulgares dejaron aparecer explícita y temáticamente el *êthos* del filósofo y de su cultura. La tarea previa o preparatoria de una ética universal, *ethica perennis* o ética-ontológica fundamental, deberá ser una de-strucción que llegue hasta el hontanar de la esencia humana como ex-sistencia, superando los estrechos límites (que no por ello pueden ser dejados de lado porque el filosofar es siempre un pensar en el mundo) de una cultura dada (pero absolutizada como universal y única, al no haberse tenido claramente como punto de partida la finitud del mismo pensar filosófico).” (DHE, p. 11)

La recurrencia de la destrucción en este marco programático y metódico, por consiguiente, no busca ya abarcar o visibilizar sus horizontes conceptuales, sino la puesta en marcha de una operación de destrucción de las “éticas filosóficas dadas”; en orden a “descubrir” una ética ontológica. Se trata, pues, de enfrentar hitos filosóficos de la historia de la ética para “*enmarcar a las éticas dentro de sus êthos, es decir, el pensar metódico filosófico dentro de sus mundos (ya que el filosofar es un modo de estar en el mundo).*” (DHE, p. 10). Se busca destruir los ocultamientos de las grandes obras éticas de la filosofía para hacer emerger esta nueva impostación. Una referencia dada por Dussel en el proyecto de la trilogía precisa aún más su portada:

“Se trata de esbozar una des-trucción de la historia de la ética -paralela a la historia de la ontología- teniendo en cuenta las cuatro principales éticas del pensamiento occidental, para plantear al fin el horizonte interpretativo existencial de una ética ontológica.”⁴

Tal como se ve, el escrito fuero pensado como preparatorio para su propuesta de una Ética ontológica. El libro (al que Dussel considera un “mero bosquejo introductorio”) intenta destruir “(...) las cuatro principales éticas del pensamiento occidental”, para él: Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Husserl-Scheler.

Según García Ruiz, DHE es una búsqueda por “(...) *mostrar las éticas filosóficas situadas en sus êthos.*” De manera más abarcativa, aclara los objetivos trazados por Dussel:

⁴ La cita pertenece a un documento inédito consultado en “Fondo Dussel”, de la *Biblioteca y Centro de Documentación Mauricio López*, Institución perteneciente a la Asociación Ecueménica de Cuyo y miembro de la red SID – UNCuyo. Agradecemos a Luciano Maddonni su conocimiento y disponibilidad.

“a) Continuar la crítica de la subjetividad moderna trazada por Heidegger, b) enmarcar las éticas desde el horizonte de la ontología fundamental, y c) poner en evidencia la gestación de una ética ontológica de corte estrictamente heideggeriano.”⁵

Por nuestra parte, agregaríamos un cuarto punto al elenco mencionado: la analítica de la “estructura ontológica que el hombre es”. En efecto, no se trata solo del “descubrimiento de una ética ontológica” a través de una destrucción que enfrenta a la tradición ética, sino también de alcanzar una ética ontológica que sea, a la vez, “*estructura ontológica que el hombre es*”:

“La ética ontológica demuestra temática y metódicamente, filosóficamente, la estructura ontológica que el hombre es, y, por ello, y al mismo tiempo, dicha estructura ontológica es una estructura ética: las notas esenciales del hombre, no sólo en tanto emergen de dicha esencia sino en tanto se las apropia libremente como posibilidades, constituyen la moralidad ontológica. Dicha estructura de la cotidianidad es el tema de la ética-ontológica.” (DHE, p. 10 nota 9)

Este punto es, a nuestro juicio importante, dado que esta centralidad del hombre, de su “estructura de la cotidianidad” como temática fundante de la ética ontológica esbozada por Dussel, no parece estar en consonancia con los planteos de Heidegger. La ética misma presupone para el filósofo alemán una interpretación metafísica de la filosofía. Ella es una definición valorativa del ente que lo posiciona como objeto ante una subjetividad que lo interpela. Por eso, consideramos acertada la afirmación de García Ruiz respecto de que “sin embargo, Dussel no sigue a pie de puntillas las propuestas de Heidegger: *“no puede compartir su antibumanismo por que la ética se refiere finalmente al hombre.”* (FLED, 110).

La ética ontológica, en este texto, surgirá de la destrucción de su propia historia. La “moralidad ontológica” del hombre, es decir, su “cotidianidad”, es, para Dussel, el foco central desde donde tematizarla. Esta es una distinción a la que el autor asume con las posibilidades teóricas que le brinda *Ser y tiempo* (1927). Pero está vinculada también con su sensibilidad filosófica por el humanismo, al que Heidegger desacredita. Por todo ello, pensamos que en DHE es posible encontrar una reivindicación de la antropología y una

⁵ Pedro Enrique GARCÍA RUIZ, “Capítulo II, Primeros pasos hacia una Filosofía de la Liberación, §6. Heidegger y la destrucción de la historia de la ética.” En: *Filosofía de la liberación, un aproximamiento al pensamiento de Enrique Dussel, México DF, Driada, 2003, p.105* (en adelante FLED)

crítica al antihumanismo de Heidegger que posicionan las distinciones que Dussel asume como autor, a pesar de que todos los movimientos filosóficos los lleva adelante provisto de indicaciones y metodologías heideggerianas.

La destrucción juega un rol importante en estas dinámicas de continuidad/desmarque. Para Dussel, el hombre necesita comprenderse en su acontecer histórico. El descubrir lo originario supone entonces una “ex-sistencia auténtica” que comprenda el pasado en su originalidad. Es por eso que el mendocino piensa que la “historicidad inauténtica” reclama en su “comprender vulgar” una revisión, una destrucción, ya que ella “(...) *oculta la prolongación original del destino personal...*” (DHE, p. 7). La destrucción está directamente vinculada a la “ex sistencia auténtica”, por lo tanto, a un “ex-sistir” histórico en comprensión de su pasado, de su originalidad. El hombre necesita destruir las éticas, las culturas, los hábitos dados como “tradición” de manera acrítica: “*La historicidad auténtica es concomitante a la tarea de-estructiva, y sólo comienza cuando alguien des-cubre que su acontecer es histórico...*” (DHE, p. 7).

Ahora bien, la “de-strucción de la historia de la ética” que Dussel despliega en DHE no tiene una intención eliminatoria, ni aniquiladora, sino que ostenta un camino de retorno hacia lo originario, hacia el “des-cubrimiento” de lo olvidado. Se trata de “des-atar”, “des-andar” la historia de las éticas para poder apartarse críticamente del camino que la filosofía incorpora como una “tradición” dada. Dice Dussel: “*des-atar la hermenéutica transmitida (que es negación de sentido originario) para recuperar reiterativamente lo olvidado.*” (DHE, p. 6). Nuestro autor, por tanto, comienza su “des-cubrimiento” de la historia de la ética ontológica a partir de la noción de destrucción, del des-andamiento del camino histórico tradicional de la filosofía de manera crítica. Por consiguiente, no como una negación de la historia, sino como una apropiación para la transformación de la tradición.

Dussel presenta a la noción de destrucción asociada a los verbos “des-cubrimiento”, “des-atar”, “des-andar”, “desmontar”, “escombrar”, “criticar”. Esto refuerza la idea de que lo que se busca no es la eliminación ni la sustitución de las éticas en cuestión, sino una indagación de las oscuridades de la historia de las “éticas filosóficas dadas”, un rastreo de sus olvidos.

La destrucción es una crítica directa a la “tradicición” ética en la historia de la filosofía. Esta noción cumple con la tarea de enfrentar a la “tradicición”, que aparece como “negación de sentido originario”. Niega esta negación y alcanza la positividad en el encuentro con lo originario, negado por la tradición.

“La «de-strucción» de la historia de la ética no tiene un mero carácter destructivo sino crítico. La ‘historia’ de la ética no pretende simplemente informar sino aclarar una constitución. La ‘ética’ de la que hablamos no es ni el *êthos* vigente en cada uno de nosotros o en las culturas y grupos, ni las éticas filosóficas dadas en la historia de Occidente, sino una ética ontológica (*ethica perennis*) cuya historia se ha ido fraguando en el oscuro hontanar de las éticas filosóficas dadas, que no fueron sino el pensar determinado a partir y sobre *êthos* concretos. Lo mismo, es decir: ‘de-strucción de la historia de las éticas filosóficas’, que ‘des-cubrimiento de la gestación histórica de la ética ontológica’. (DHE, p. 5)

Antes de iniciar la destrucción de la historia de la ética, Dussel asume algunas aclaraciones desde donde diferencia claramente a la ética ontológica de las “éticas filosóficas dadas”, como también del “*êthos* vigente en cada uno de nosotros o en las culturas (...)”. Aunque también afirma y comenta: la “Ética viene de *êthos*”. La diferencia en la que el filósofo argentino se quiere detener es la que disminuye a la ética a un “momento” del *êthos*:

“(...) significa originariamente en griego morada habitual (...), que es lo habitual o hábito. *Êthos* es un plexo de actitudes o una estructura modal de habitar el mundo. (...) La ética, en cambio, es sólo un momento del *êthos*, es el momento temático o explícito de lo ya vivido al nivel del *êthos*.” (DHE, p. 8)

Las éticas que yacen en la mira de la noción de destrucción son complejos instantes tematizados de grandes “hábitos” que “(...) *pertenecen a un pueblo, a una cultura, a un grupo...*” (DHE, p. 8), a un “*Êthos*”. La ética ontológica dusseliana surgirá de la revisión de todos esos sistemas éticos y de la superación de aquellos límites que ellos mismos se trazan sin poder sobrepasarlos. Su intención apunta a “(...) *encontrar un meollo, un hontanar en donde, al fin, las grandes éticas coinciden porque habiendo pensado al hombre no pudieron dejar de decir cosas comunes.*” (DHE, p. 10). La revisión de las grandes éticas es la ardua tarea de la destrucción, “(...) *una apropiación y transformación de lo transmitido por tradición.*” (DHE, p. 6).

En otros términos, podríamos decir que la destrucción en DHE es una actitud que se opone a la “(...) *en-cubridora interpretación vulgar de la historia...*” (DHE, p. 7). Por tanto, el intento formal de la destrucción es el “des-cubrimiento de la gestación histórica de la ética

ontológica.” Se trata de llegar al origen, de descubrir lo “no pensado”, lo oculto, “encubierto” por la historia de las éticas filosóficas “tradicionales”.

LA PUESTA EN MARCHA DE LA “*DE-STRUCCIÓN*” DE LA HISTORIA DE LA *ÉTICA*

Una vez mostrado el proyecto y las coordenadas de DHE, en los que Dussel moviliza la destrucción, se trata ahora de analizar cómo lo pone en marcha efectivamente la tarea propuesta. En otros términos, buscamos desentrañar qué es lo que Dussel hace en concreto cuando se enfrenta a los autores de “éticas filosóficas dadas”. El itinerario de trabajo que nos proponemos se basa en la revisión de lo programado por Dussel en el índice de la obra. Allí plantea un desarrollo cuatripartito en el que se adoptará la metodología destructiva para revisarlas cuatro grandes éticas filosóficas que Dussel selecciona. Ante todo, el autor anuncia una destrucción de “La ética griega de Aristóteles”. En segunda instancia lo mismo será aplicado sobre “La ética cristiana medieval de Tomás de Aquino”. En tercer lugar, se adentra en “La ética moderna de Immanuel Kant”. Por fin, se aborda “La ética axiológica contemporánea”. Nosotros, sin embargo, incluiremos la quinta ética agregada por Dussel posteriormente a su programa, “de la ética existencialista a la ética existencial-existenciaria”. Su tratamiento, sin embargo, no será estrictamente igualitario:

“Sin embargo, en las dos primeras partes hemos sido más críticos; es decir, hemos leído obras antiguas con nuevos ojos y hemos visto gestarse más allá de una interpretación tradicional, una como oculta ética-ontológica. En cambio, en la tercera y cuarta parte, hemos sido más destructivos, usando esta última palabra en su significación vulgar, porque hemos querido mostrar igualmente una interpretación que al oponerse a la vigente ha debido con mayor fundamentalidad mostrar la debilidad del edificio de las éticas construídas sobre la metafísica de la subjetividad.” (DHE, 155)

«De-STRUCCIÓN» de “La ética griega de Aristóteles”

El camino *destructivo* de la historia de la ética comienza en la Grecia antigua, pero su primer referente será el teatro y la tragedia en particular. Para Dussel, es allí, donde considera que se expresa más diáfananamente el *éthos* griego:

“El *êthos*, modo habitual de morar en el mundo, fue expresado por los artistas griegos más próximamente que por los filósofos. (...) A partir de estos supuestos intentemos pensar la cuestión de la ética de Aristóteles. (DHE, p. 22)

A partir de esta opción, Dussel ensaya una descripción de dicho ese *êthos*, con el arte y griego como insignia. Dicho en otros términos, se trata de visitar la ética aristotélica como parte de un *êthos* más global que la contiene y al que se retiene como más representativo: “*Las grandes tragedias griegas terminan en una contradicción no resuelta. (...) en el modo de vivir la temporalidad del hombre griego todo se reasume en un ciclo, todo es repetición.*” (DHE, p. 24). El modo no resuelto que presentan las tragedias frente a la imposición del destino sugiere el “modo de vivir” del hombre griego, su “*necesidad*” de movimiento en el plano “*(...) de un círculo que gira sobre sí mismo desde-siempre*” (DHE, p. 25); de algo que permanece siempre, aunque se transforme en un “presente constante”. “*Lo que es, es lo constante (...)*” (DHE, p. 25).

Desde esta operación, la destrucción dusseliana de la ética de Aristóteles conlleva una particular lectura de la asunción de la filosofía de su maestro, Platón. Refuerza las tendencias hacia una interpretación de ésta en el contexto de un único origen que es, a la vez, productor y fin. Es decir, para Aristóteles, según Dussel, no existiría una escisión en dos topoi conformativos que fundamenten el pensamiento platónico, sino que existe un solo origen, lo “permanente”. Por esto, la conclusión de Dussel sobre la ética aristotélica es que tiene mucho más en común con Platón de lo que la mayoría de los intérpretes han reconocido. Esta se contextualiza dentro de los movimientos cíclicos que contienen un origen y un fin repetitivos, característico del *êthos* griego:

“El ser del hombre, en su temporalidad, incluye lo dado ya, pero igualmente el proyecto no dado todavía, que es fundamento de las posibilidades que dentro de dicho ámbito ad-viniente y futuro se presentan.” (DHE, p. 33)

El ser del hombre incluye una temporalidad, no es una *ousía* cerrada y acabada ajena al movimiento. Procede desde y en sí mismo, es “lo dado” y, a la vez, su “ad-viniente”. La filosofía de Aristóteles, según Dussel, se completa con el tratado del ser del hombre. Por eso para él, “*La Ética a Nicómaco no es un mero tratado de ética, es un capítulo de la ontología fundamental.*” (DHE, p. 35).

Analicemos el procedimiento. Cuando Dussel “pone en marcha” la destrucción la ética aristotélica, lo hace cumpliendo con cuatro pasos metodológicos prefijados. Lo primero

es enmarcar la ética de Aristóteles en su *êthos*, es decir, en su hábitat o “modo de vivir” el mundo. Esto, desplegando un dialogo con otras disciplinas, pero desde herramientas filosóficas de interpretación. El segundo paso que lleva adelante es el de revisar la historia y el origen filosófico de su ética. Se vincula a Aristóteles con autores anteriores intentando “des-cubrir” una ética ontológica olvidada por la historia. El tercer paso es releer las intenciones de la ética de Aristóteles con la atención puesta en “des-cubrir” los ocultamientos que la tradición filosófica olvidó. Y, dado que donde la tradición olvida, también niega, Dussel busca la positividad de la ética negando las negatividades provocadas por los olvidos de la historia. El cuarto y último paso intenta mostrar las posibilidades de que emerja desde Aristóteles una ética-ontológica indicada en términos heideggerianos. El “ser del hombre” es quien “com-prende” de manera autentica o inauténtica el “pro-yecto”. Esta, según Dussel, no es una “com-prensión” de una esencia inmóvil y acabada, sino “(...) *el des-cubrimiento (no por invención) de posibilidades existenciales imprevisibles.*” (DHE, p.44)

“La ética así comprendida no es un pensar posterior a lo ontología; es uno de los capítulos de la ontología; y es normativa, no por promulgación, sino por esclarecimiento: el discernimiento del ser-ético del hombre ilumina la com-prensión e interpretación existencial.” (DHE, p. 44)

La destrucción, por tanto, se pone aquí en marcha como un movimiento cuádruple de enmarcar, revisar, releer y permitir emerger. Enmarcar el *êthos* vigente en el que se encuentra la ética filosófica a la que se afronta. Revisar los antepasados filosóficos de la ella. Releer las intenciones y despliegues de la propia ética filosófica en cuestión. Hacer emerger, a partir de los “des-cubrimientos” que la historia oculta, una ética ontológica que implica “(...) *hasta el hontanar de la esencia humana como ex-sistencia, superando los estrechos límites (...) de una cultura dada...*”

«De-strucción» de “La ética cristiana medieval de Tomás de Aquino”

El abordaje destructivo de esta segunda ética, pone en marcha los cuatro movimientos antes mencionados, para llevar adelante el desmontaje de la historia de la ética de Tomás en el marco del mundo/*êthos* medieval. La intención nodal es encontrar la ética ontológica allí presente pero oculta por la tradición.

El proceso comienza por enmarcar la ética tomasiana en su mundo, en su êthos: *“Ahora debemos descubrir lo que era obvio para los semitas, judíos, cristianos y árabes, en cuyo mundo emergerá el pensar de Tomás de Aquino”* (DHE, p. 45). Si, como vimos, el “modo de vivir el mundo” griego alcanza su mejor expresión y más próxima representación del êthos en el arte y la tragedia, la mayor aproximación al êthos judeo-cristiano se va a ver desplegada en las costumbres y hábitos descritos en la biblia. Allí Dussel resalta la libertad que implica para el hombre la posibilidad de elegir ante la “tentación”. Para el autor, Adám es el sujeto representativo de este êthos, aquel que fue “tentado”. *“Adám no es un hombre, es simplemente el hombre”* (DHE, p. 48); por tanto, el culpable de todo mal. El hombre en su libertad de poder elegir ante la tentación es quien tiene la posibilidad, entonces, de terminar “tentado”, de inclinarse por el pecado. *“El hombre, en su libertad, y no Yabveh, es el origen del mal en la tierra; es decir, el mal lo obra el hombre y no es un factum divino inevitable”* (DHE, p.49).

El segundo paso en la destrucción de la ética de Tomas de Aquino es revisar la historia, los antepasados que fueron camino hacia ella. Dussel muestra cómo varios pensadores del cristianismo, Taciano, Teófilo de Antioquía, Orígenes, Boecio, entre otros, coinciden en una posición, la que *“(…) muestra cómo el origen del mal no es un acto creador sino un acto libre del hombre.”* (DHE, p. 55). Todo el pensamiento judeo-cristiano obra desde esa coincidencia ética, a saber, que el mal tiene un culpable y que es el hombre. El binomio bien – mal y la responsabilidad del hombre sobre sus actos libres han sido una constante entre los pensadores judeo-cristianos que marcaron e incidieron sobre las determinaciones éticas que Tomas de Aquino, finalmente, asume en su obra.

La relectura que Dussel lleva adelante sobre la ética de Tomas de Aquino contiene en su intencionalidad la emergencia de una ética ontológica en la que “El hombre es un ser siempre in-acabado.”, en que la propia finitud del hombre lo “condena”. El hombre, en su búsqueda permanente, está obligado por las leyes que aparecen como las “exigencias” propias de comprender el pro-yecto, de ligarlo con el ser ad-veniente. Ahora bien, la bondad o la presencia del mal en los actos de los hombres en la ética de Tomás, no solo necesita de esa “liga” hacia el ser ad-veniente. Según Dussel el “pro-yecto particular” también tiene que estar atravesado por y con el “Bien común”. El hombre que pretende la bondad, que persigue la

perfección, está obligado a incluir en su comprensión particular las posibilidades del “(...) *ser-con-otros (comunidades próximas y de más en más amplias) hasta llegar al pro-yecto último de la historia humana misma.*” (DHE, p. 70).

La ética ontológica que según Dussel emerge del abordaje destructivo de la ética tomista es aquella que asume “(...) *el compromiso histórico y social del profeta que alcanza la plenitud humana en el sacrificio de su vida, por sus hermanos.*” (DHE, p. 71). Una ética ontológica en la cual el hombre es responsable de su libertad, de sus decisiones, no solo de manera particular, sino también “siendo parte” de un proyecto más amplio que incluye al otro, “(...) irremediablemente un ser-con otros”:

(...) en esta ética-ontológica, en la tradición de los profetas de Israel que se inmolan por la historia, el hombre alcanza la perfección sólo en el pro-yecto común (bien común) y no meramente por una contemplación teórica, reductiva o temática, sino por un compromiso existencial, apremiante, mortal, inmediato. (DHE, p. 73)

«De-strucción» de “La ética moderna de Immanuel Kant”

El camino, en el caso del abordaje de la ética de Kant, también inicia con la intención de enmarcarla en su êthos. Este êthos moderno, en el criterio de Dussel, no pertenece al conjunto de aquellos que lograron un surgimiento en el marco de una “constitución fundamentalmente nueva”, sino que es resultado de la “lenta evolución interna” de otros êthos, la reacción a largos siglos de cristiandad. El origen del êthos moderno, según la interpretación dusseliana, tiene su inicio en las primeras poblaciones que habitaron los “Burg”, aldeas alemanas periféricas a los centros de población religiosa y feudal desde el siglo XI. Por eso se los llamaban “burgueses”, de forma peyorativa y despectiva, en referencia a esas personas que vivían sin mucha expectativa por la vida de la iglesia ni de los feudos. Así nace la burguesía de la edad clásica: periférica a los núcleos sociales y de poder de la edad media, pero atenta y añorante de otro tipo de vida, más lujuriosa y ostentosa: “*Fue allí donde se gestó un nuevo «sistema total de vida y cultura», el primitivo capitalismo.*” (DHE., p. 77). El centro del êthos en la edad moderna no va a estar ocupado por dios- como en el medioevo- sino por el hombre de los “Burg”, aquel que contempla al mundo como un objeto que puede

poseer, modificar y guardar: *“El burgués es «una nueva voluntad por dominar a la naturaleza»”* (DHE, p. 77).

(...) desde un punto de vista religioso, se produce la des-vinculación o secularización de la vida; desde un punto de vista económico, pero igualmente ético, aparece el espíritu burgués, el lujo y la opulencia en la vida social; desde un punto de vista político aparecen los fundamentos del individualismo liberal; como actitud profunda que tiñe la totalidad de la existencia, el hombre se enfrenta al mundo con una postura matemática; pero al fin, en el nivel ontológico, se constata la desintegración del hombre, ser-en-el-mundo, por la aparición del subjectum. (DHE, pp, 75-76)

El *êthos* moderno, al que pertenece la ética kantiana, adquiere una característica nodal, la “secularización de la vida” cotidiana. “Dios ha muerto” como referencia, centro y creación de todas las cosas. El hombre es ahora amo y dueño, toma el espacio de dios y lo utiliza para el dominio y la especulación individual, *“si Dios no tiene más lugar es porque un nuevo tipo de hombre lo ha ocupado todo.”* (DHE, p. 76). Dussel sostiene que, para el hombre del mundo moderno, ya no hay pro-yecto común- como en el mundo medieval- sino un individualismo competitivo que genera dominaciones y coarta la propia libertad. Es entonces, comenta Dussel, cuando la ética toma independencia de la ontología fundamental. Es en el *êthos* moderno cuando el ser del hombre objetiva sus observaciones desde la posición subjetiva. Por tanto, lo que hace es aprender una ética sabida y no ya preguntarse por ella.

La revisión de la historia ética, es decir, de los antepasados éticos de Kant que Dussel lleva adelante tiene como inicio, como primer esbozo de una ética independiente de la ontología fundamental (lo mismo es decir una ética de la “metafísica a priori del sujeto”) a la ética de Wolff. Aunque, *“la mera subjetualidad llega a ser subjetividad, es decir, fundamentum absolutum inconcussum veritatis”* (DHE, p. 82) recién con Descartes. La ética, a partir de estos trabajos, deja de ser un “des-cubrir” la comprensión del ser ad-viniente, para sufrir la necesidad de demandar una técnica de entendimiento, una ética ya trazada y dada.

En este sentido, Dussel revisa el camino hacia la ética de Kant con actitud crítica-destructiva. Propone una revisión de la historia y de las vías que formaron la ética kantiana dividida en cuatro puntos que para el autor describen hitos principales de la filosofía de Kant.

Primero, en “El racionalista Kant (1746-1759)” cuenta sus comienzos en la filosofía, especialmente sus primeros pasos en el racionalismo wolffiano. En el segundo, “Influencia

empirista (1759-1765)”, Dussel intenta mostrar que, más allá de los comienzos de inclinación racionalista, la filosofía de Kant logra criticar a Wolff gracias a la lectura del empirismo inglés encarnado en autores como Shaftesbury, Hutcheson y Hume. En el tercero, “Hacia la “crítica” (1766-1781)”, Dussel describe el momento en que Kant retoma algunas cuestiones del racionalismo para, finalmente, desplegar una síntesis de autor, la crítica. Finalmente, en el cuarto, “La dialéctica trascendental y el orden práctico”, Dussel muestra cómo la filosofía subjetiva es el inicio de una imponente tradición que se extiende desde ese momento hasta la mitad del siglo XIX. El sujeto, como conformador de la representación objetiva, aparece en el pensamiento filosófico de la época fundando una ética independiente de la ontología, porque pasa a ser objeto de observación de un sujeto *a priori*. Dussel entiende que la ética moderna, que se inicia como formulación acabada con Kant, contiene contradicciones que no solo implican al abordaje teórico de la ética y al propio hombre, sino que incluye una tercera “antinomía” que la caracteriza. Si la primera era la de una ética que se “desgaja de la ontología fundamental; es decir: *«se la deja en el aire»* (DHE, p.93), y la segunda que hombre asume una posición técnica que lo desliga del ser ad-viniente, y “(...) *pondrá él mismo, desde sí mismo como conciencia (Bewusstsein/subjectum), las ‘reglas del juego’*” (DHE, p. 93), la tercera antinomia, es la de la libertad, que expresa la imposibilidad teórica de conocerla. Ese no es un modo en que la libertad se exprese en sí misma como origen, sino que lo hace a través de la ley: “*Lo primero que conocemos (ratio cognoscendi) es la ley moral, pero en ella misma se supone (ratio essendi) la libertad.*” (DHE, p. 94).

Dussel anticipa, cuando asegura el fundamento de la ley en la moral kantiana, la imposibilidad de emergencia de una ética ontológica en la destrucción de la filosofía de Kant. La ontología del sujeto que describe Dussel en Kant está fundada en un apriorismo del sujeto que se representa a sí mismo en el fundamento de la ética, la ley. “(...) *en cambio, la ética-ontológica se funda en el ser-en-el-mundo (...)*” (DHE, p. 99). Es una ética que no trata con los orígenes, ni con el descubrimiento del ser ad-viniente, sino que se funda en una obligación impuesta por el hombre. La moral kantiana alcanza una independencia que, al mismo tiempo, es un alejamiento de lo original. Una ética fundada por un sujeto *a priori* y no el fundamento de ésta. Ya no hay un ser-en-el-proyecto, sino una significación ética definida por el hombre

que se asume sin más. Por otro lado, el acto moral bueno en la filosofía de Kant, según Dussel, responde a la obligación moral que se tiene con el fundamento, con la ley. Por lo tanto, queda totalmente exento del encuentro con el ser ad-viniente, con la práctica del ser siendo que es lo que concluye el acto moral en la ética ontológica. La ética kantiana tiene intenciones y fundamentos que se inclinan de manera contraria a las de la ética ontológica que Dussel pretende: *“El sujeto, como síntesis originaria de apercepción (ya que todo se resuelve allí), ‘es la unidad unificante (én) a partir de la cual emerge ya todo ligado (syn) en su posición (thésis)’.”* (DHE, 101).

«De-strucción» de “la ética axiológica contemporánea”

El trabajo dusseliano prosigue su dinámica de “de-strucción” afrontando, desde los cuatro movimientos que venimos desplegando, la “ética de los valores”. El movimiento de enmarcar la ética axiológica contemporánea en su êthos implica, para Dussel, aclarar cuatro cuestiones principales que lo delimitan y caracterizan. Antes que nada, considera que el êthos del hombre contemporáneo no es un momento novedoso de la historia, sino la culminación de otros y el efecto de la extensión en el tiempo de una voluntad dominadora. Además, piensa que es un êthos en crisis. Tercero, es el êthos vigente, el que concierne a la actualidad. Por fin, estamos ante su expansión mundial y frente a las consecuencias que de ello resultan. En otros términos, estamos parados hoy en un êthos que se expande a nivel mundial y, en ese proceso, es que se puede hablar de algunas novedades que se presentan caracterizándolo.

Dussel entiende que la expansión mundial del modo de vida moderno/burgués, es *“esa presencia de la técnica europea moderna en todo el mundo ha producido en las áreas que han recibido su impacto una crisis cultural.”* (DHE, p. 120). Para Dussel la universalización del hombre moderno expandido por todo el mundo conocido produce un “empequeñecimiento” de la tierra, concepto que obtiene de la lectura del texto *Así habló Zaratustra* (1883-1885) de Friedrich Nietzsche. Esta tierra empequeñecida, en tanto diversidad cultural, achica las posibilidades y las reduce al modo de vida moderno expandido e instalado mundialmente. Esto provoca algunas novedades propias de la expansión y el posicionamiento del hombre moderno como única posibilidad de modo de vida. En este êthos los objetos son conformados como

representaciones subjetivas, el hombre “*saca de sí» (de su subjetividad) lo que coloca ante la vista...*” (DHE, p.124). La universalización de su visión, según Dussel, lo anima a intentar una composición de la humanidad, del otro como productor, como objeto, esclavo, máquina.

“El *êthos* de la técnica es expresión del fin de la edad moderna en cuanto significa el señorío pro-ductor del hombre sobre el cosmos. Ese hombre moderno que es un ‘yo represento’, ‘yo constituyo el sentido de los objetos’, poco a poco declinará en un ‘yo ordeno’, ‘yo organizo y calculo el acontecer político, económico, cultural’.” (DHE, p. 124)

Dussel lleva adelante una revisión de los antepasados históricos de la “ética de los valores”, de su camino filosófico en su constitución actual (que es también una posición del autor sobre lo que el “valor” fue para la historia del pensamiento filosófico de esta etapa). Dentro de aquello que encerramos en los límites de la revisión histórica de la gestación de la “ética de los valores”, Dussel despliega un análisis exhaustivo de la “maduración” de la recepción de la ética kantiana en autores de estos tiempos y una reflexión aguda sobre el tratamiento que el “valor” fue tomando en los diferentes ámbitos de la filosofía de ellos.

Según nuestro autor, las novedades que puedan haber surgido en todas estas variantes del pensamiento ético filosófico parten desde el fundamento kantiano. Dice Dussel, “*Si, como hemos dicho ya antes, los valores son el fruto de la metafísica del sujeto, la crítica a la doctrina de los valores significará, inevitablemente, el derrumbe de todas estas éticas...*” (DHE, p. 128).

Entonces, como parte de la “puesta en marcha” de la noción metodológica de destrucción, Dussel expone a esta percepción filosófica que contiene al sujeto como fundamento a una relectura a la que divide en dos partes. Más precisamente, en dos párrafos dedicados cada uno a dos autores característicos de dicha ética. Por un lado “La Ética fenomenológica de los valores” de Husserl, a la cual nuestro autor considera todavía dentro de la tradición metafísica del sujeto, aunque con “variantes”/novedades que la postulan como una ética particular dentro de esta gran tradición, “*se trata entonces de una variante final de la subjetividad moderna.*” (DHE, p. 137).

Es la conciencia la que da sentido a la objetividad, la que le da “valor”. “*Para Husserl el valor es “constituido” (ya que es un sentido posible del objeto) por la conciencia intencional, conciencia que cuando es pura, funda intencionalmente el ser de todo otro ser objetivo y, por ello, es el ser absoluto.*” (DHE, p. 139). No existirá entonces una posibilidad de emergencia de una ética ontológica a partir

de la “puesta en marcha” de la noción de destrucción, ya que la ética axiológica de Husserl es una parte de la filosofía, un área, entre otras, de la ontología. *“La ética queda entonces reducida a ser un ámbito ontológico y una praxis del ámbito axiológico.”* (DHE, p. 140). La destrucción de la historia de la ética que Dussel pretende presenta, en este caso, su versión más cotidiana y vulgar.

Por otro lado, Dussel lleva adelante una relectura de la filosofía de Max Scheler a quien elige como segundo autor destacado de la ética contemporánea de los valores. Específicamente, la ética de Max Scheler, es remarcada por Dussel como un acercamiento que es a la vez un “retroceso” hacia Kant. Si la fenomenología de Husserl lograba algunas “maduraciones” filosóficas que lo distinguían de la del autor de Königsberg, Max Scheler “significa un paso atrás”, una vuelta, una reaproximación al pensamiento kantiano. Es decir, un alejamiento de la conciencia cartesiana y sus posibilidades de captación. Según Dussel, Scheler *“...aceptará la metafísica de la subjetividad del kantismo y de ello no tendrá ninguna conciencia crítica.”* (DHE, p. 142).

La ética que lleva adelante Scheler contiene, al igual que en la filosofía kantiana, un plano ideal de fines que, a diferencia de Kant, Scheler cree que *“...debe ahora encarnarse en la conducta empírica.”* (DHE, p. 148). Se trata de una voluntad intuitiva y material *a priori* que está también en implicancia con el objetivo y más adelante con el fin. Todo esto, determina la imposibilidad de la emergencia de una ética ontológica desde el pensamiento de Max Scheler. La valoración subjetiva de la ética scheleriana no parte del fundamento de la verdad del ser, ni del origen ontológico de la existencia, sino que se funda en una subjetividad valorada por el sujeto mismo. Para Dussel: *“...se ha producido el máximo desarraigamiento ontológico que pueda suponerse. Se ha separado el orden existencial concreto de un orden ideal a priori”* (DHE, p. 152). Conforme a Dussel y en coincidencia con la crítica heideggeriana que hemos trabajado anteriormente, *“el ser yace nuevamente en el olvido, no ya tras un objeto representado sino tras un “sentido” que la subjetividad se da a sí misma.”* (DHE, p. 154).

«De-strucción» de “La ética existencialista a la ética existencial-existenciaria”

Este último apartado analiza la propuesta filosófica de Jean Paul Sartre. El abordaje de Dussel, en este caso, consiste en preguntarse: “¿Está vigente en Sartre la Metafísica de la subjetividad?” (DHE, p. 156). El filósofo argentino intentará demostrar cómo, a pesar de su intención, el existencialismo sartreano sigue siendo una versión más de varios intentos frustrados del pensamiento contemporáneo por alcanzar la superación de la metafísica del sujeto, ya que “...*dicha superación no es fácil, y los primeros que la intentaron bien pueden haber quedado enredados todavía en sus redes, como en el caso de Sartre.*” (DHE, p. p. 156).

Nuestra hipótesis, sin embargo, es que, respecto a este momento de la puesta en marcha del trabajo de destrucción, Dussel no repite los movimientos metodológicos que se vienen dando en los cuatro procedimientos anteriores, sino que se desarrolla un análisis más cauto, con poca intervención de autor y muy apegado a la crítica que Heidegger esboza - tanto en *Carta sobre humanismo*, como en *Ser y tiempo*- a la metafísica del sujeto y la filosofía existencialista.

Dos aspectos, surgen de nuestra lectura. Por un lado, que lo más saliente del apartado es la identificación del pensamiento de Dussel con la crítica en la que Heidegger vincula la ética de Sartre con la metafísica del *subjectum*. Por otro, la reivindicación dusseliana del pensamiento heideggeriano como la única propuesta capaz de superar el pensamiento moderno y de lograr la emergencia de una ética ontológica. Para Dussel, en coincidencia con Heidegger, la ética de Sartre sigue tomando el camino de una subjetividad que pone al ser en el mundo, que se ubica a priori en la escala ontológica:

“No es lo mismo decir ‘hay ser (Il y a de l’etre)’, que ‘el ser se da (es gibt Sein)’. En el primer caso, si ‘hay ser’ por decisión del hombre, lo fundamental es el hombre. Si ‘el ser se da’ al hombre, ‘lo que es esencial no es el hombre sino el ser (sondern das Sein)’” (DHE, 156)

Para Dussel, la ética de Sartre se muestra desde el principio “...*persistente en el uso de la terminología y las nociones de la metafísica de la subjetividad.*” (DHE, p. 157). Aunque se logra una superación de la crítica kantiana, la tematización y el vocabulario conceptual son originarios de la filosofía de Husserl- y por eso conlleva una nueva modalidad- pero siempre dentro de la metafísica del sujeto.

El pensamiento del filósofo francés queda por fuera del proyecto ético ontológico que busca la destrucción dusseliana porque no concibe un ser en estado de “arrojado” en el mundo y ante las cosas, sino como una libertad que valoriza, que da sentido posibilitando desde sí la existencia. Sartre se inscribe, así, como en la más “...extrema posibilidad de una ética de la subjetividad.”, en una tradición ocultadora de la verdad del ser que “...confundió la ténje, es decir: el arte, con el éthos.”. La ética que Sartre despliega se separa de la ontología y se coloca como “creación”, del mismo modo que el arte y la técnica. Nuestro autor cree que la ética sartreana tiene que ser dejada de lado, corrida, destruida (en su versión más “vulgar”):

Por ello ‘el pro-yecto (Entwurf) es, en su esencia, un estar-arrojado (ein geworfener). Lo que (nos) arroja en el pro-yecto no es el hombre, sino el mismo ser, (ser) que destina el hombre a la ex-sistencia (= tras-cendencia) del ser-ahí (= ser-en-el-mundo) como su esencia.’ (DHE, p. 161)

CONCLUSIONES PRELIMINARES.

A lo largo de esta segunda parte abordamos la noción de *destrucción* que el filósofo argentino Enrique Dussel despliega en su obra *Para una de-strucción de la historia de la ética I*. Una vez cumplido el itinerario, proponemos un conjunto de conclusiones preliminares en clave sintética.

a) Dussel pone en marcha su propia *destrucción* y lo hace enfrentándose a la historia de la filosofía, desde Aristóteles, Tomas de Aquino, pasando además por autores clásicos de la tradición metafísica del sujeto, en la que incluye a Descartes, Kant, a la fenomenología de Husserl y Scheler, hasta el existencialismo de Sartre. Sumado a una fundamentación teórica apoyada en las indicaciones que Heidegger despliega en *Ser y tiempo*. El filósofo argentino *destruye* la historia de la Ética con dos propuestas claras. Por un lado, la intención de dismantelar aquellos encubrimientos que impiden la relación directa de la filosofía con el origen, es decir, el surgimiento de una ética ontológica. Por otro, la posibilidad de abrir un lugar para América Latina en la historia universal.

b) La puesta en marcha de la noción de *destrucción* en Dussel, hemos notado, se lleva adelante mostrando un patrón metodológico que se repite en cada ética, en cada búsqueda. Se trata de un movimiento de lectura/recepción al que hemos mencionado como “enmarcar, revisar, releer y permitir emerger” y que son, a la vez, los cuatro pasos en que Dussel expresa su puesta en marcha de la noción de *destrucción*.

c) La *destrucción* de la historia de las éticas que Dussel pone en marcha en aquel periodo aparece también en una segunda versión, la vulgar. En la cual, la *emergencia* de una ética ontológica se imposibilita por el total alejamiento respecto del ser que contienen esas expresiones y entonces se reduce al completo apartamiento de éstas, como el caso de la metafísica del sujeto. Las éticas de la tradición metafísica se distancian de la ontología y producen un ocultamiento de lo originario imposible de desatar, de desocultar. Entonces la *destrucción* toma su significado común, aquel que figura en el diccionario, el literal, y se expresa removiendo de la esfera filosófica su total incidencia en la historia.

Por último, quisiéramos señalar, en clave de agenda para futuras indagaciones una serie de pistas que, pensamos, surgen del trabajo realizado. Consideramos que éstas se pueden proyectar en dos direcciones.

a) La primera pista refiere a la continuidad en el tratamiento dusseliano de la *destrucción*, cuya recurrencia explícita e implícita, tal como lo anunciamos en la introducción general de nuestro trabajo, se lee hasta la obra “madura” del mendocino. En esta dirección será especialmente fructífero investigar los lugares y las modalidades del uso de la *destrucción* ante todo en el momento estratégico posterior al aquí analizado, a saber, el surgimiento y desarrollo de la filosofía de la liberación. Pues este nuevo momento (que pivotará sobre el pasaje de la “Metafísica del Sujeto”, aquí identificada como tema clave del período analizado, a la liberación, tal como se refleja en su primer escrito “liberacionista” datado en junio de 1971, titulado precisamente “Metafísica del sujeto y Liberación”⁶) exige una nueva revisión

⁶ Sobre este texto, su ubicación de enlace entre dos períodos dusselianos y su dinámica propia de continuidad-discontinuidad remitimos al estudio introductorio y a las notas de: GONZÁLEZ, Marcelo; MADDONNI,

de la *de-strucción*, más allá incluso de la ya realizada en DHE. Una indicación del propio Dussel, de 1971, año de comienzo del nuevo horizonte filosófico, abona esta pista: “Una detenida *de-strucción de la historia de la ontología de la mismidad, sin real alteridad, merecería otra obra que denominaremos Para una nueva de-strucción de la historia de la ética.*”⁷

Este rastreo, paralelamente, podría aportar luz en vistas aclarar la complejidad de la cuestión de la segunda edición ya en marco de la liberación de este texto pre-liberacionista, como aquí oportunamente señalamos. Junto con esto se podrá descubrir claves de conexión entre su proyecto interrumpido de *Ética ontológica* (más allá de su autonomía con la que aquí la abordamos) con el de la *Ética de liberación* iniciado inmediatamente finalizado el período que nos aquí abocamos, cuestión ésta de gran discusión entre los estudios dusselianos.

b) Una segunda dirección se orienta hacia la profundización de lo que denominamos “asunción con pretensiones de autor”, como rasgo actitudinal filosófico propio de Dussel, que emergió a partir de la reconstrucción de su trabajo efectivo de la noción de *Destrucción*, en tanto aquel se nos reveló como caso paradigmático de un ejercicio de abordaje propio. Estimamos que indagar el tipo de lectura e interlocución que Dussel emprende con otros pensadores decisivos que jalonan su trayectoria intelectual, como Emmanuel Levinas, Karl Marx o Karl Otto Apel, podría enriquecer la descripción de esta actitud. Dicho de otro modo, creemos que determinar en cada caso en qué consiste *ir con ellos más allá de ellos* ayudará a comprender mejor la dinámica propia de Dussel, que se muestra tan densa como prometedora.

BIBLIOGRAFÍA

DUSSEL, Enrique, *Para una de-strucción de la historia de la ética I*, Mendoza, Ed. Ser y tiempo, 1973.

_____ *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 2013 [1977]

_____ “Filosofía y liberación latinoamericana”, *Latinoamérica* (México) n° 10 (1977) 83-91.

Luciano; Enrique Dussel “*Metafísica del sujeto y Liberación*” (1971), *Texto crítico y anotado*; CUADERNOS DEL CEL, Vol. III, Nº 6, 2018, pp. 240-257.

⁷ Enrique DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*, Siglo XXI, 1973, p. 104, negritas nuestras.

_____ “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Anthropos* «Enrique Dussel: Un proyecto ético político para América Latina», n° 180 (1998) 13-36.

_____ *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación, un aproximamiento al pensamiento de Enrique Dussel*. México D.F., Ed. Driada, 2003.

GONZÁLEZ, Marcelo, “Ensayo de análisis del «Trabajo filosófico efectivo» a partir de las *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (1966) de Enrique Dussel”, *Cuadernos del CEL* vol. II n° 3 (2017) 103-130.



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
del **CEL**



JULIO DARIO DE ZAN

FICHA BIO-BIBLIOGRÁFICA EN

PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

Luciano Maddonni

Luciano Maddonni es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y profesor en filosofía por el Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires (CESBA). Se desempeña como docente en el área de Filosofía latinoamericana en la Universidad Nacional de San Martín, en Filosofía de la Educación en la Universidad Nacional de Hurlingham (UNAHUR) y en Filosofía de la Religión en la Universidad del Salvador (USAL).

LOS DERROTEROS DE UNA FORMACIÓN¹

Julio Darío De Zan nació el 27 de noviembre de 1940 en Buenos Aires, Argentina.² Al poco tiempo se trasladó al pueblo de Larroque, en la provincia litoraleña de Entre Ríos, lugar de origen de su familia. Desde niño manifestó inquietud por el aprendizaje y pasión por el saber. Las ganas de estudiar de aquel adolescente encontraron su oportunidad en el Seminario Menor de la Ciudad de Paraná, primera estación en los derroteros institucionales, geográficos e ideológicos por los que transcurrirá su formación. En aquel tiempo en dicha institución primaba una formación clásica escolástica, que en lo social presentaba tonos de una línea nacionalista e incluso algunos representantes de la tradición integrista enfrentados a la corriente hiper-ilustrada simpatizantes de una democracia liberal. Por entonces, De Zan sentía una temprana vocación por la literatura, especialmente por la poesía.³ A medida que iba creciendo sus intereses fueron virando de la literatura hacia la filosofía. Decidido a estudiar, sale del Seminario de Paraná y viaja a Buenos Aires. Consultado en una entrevista sobre aquellos primeros años, De Zan rememoraba:

— ¿Cuál es el primer recuerdo de su acercamiento a la Filosofía?

— Ese recuerdo es un poco tardío porque yo, en realidad, cuando inicié mis estudios universitarios, me inscribí en la Facultad de Filosofía y Letras, con la creencia ingenua y provinciana de que era una sola carrera. A mí, en realidad, lo que me interesaba eran las

¹ El presente texto es resultado del Proyecto de investigación “Julio De Zan: trayectoria vital y pensamiento filosófico” (Resolución de aprobación Nro.: 7319) dirigido por el Dr. Aníbal Fornari en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe (UCSF). El marco de este proyecto y su financiamiento institucional hicieron posible la consulta de escritos inéditos de De Zan, tanto textos preparatorios de artículos y clases, como documentos académicos administrativos y cartas, en todos los casos consultados en el archivo personal del autor en sucesivas instancias de investigación. Las consultas se realizaron los días 14 de septiembre de 2018 y 14 de marzo de 2019. Ambas ocasiones fueron posibles sólo gracias a la amabilidad y generosidad de María Elena Candiotti de De Zan. En este artículo los referenciamos a los documentos consultados como “Archivo personal de JDZ”.

² Esta presentación se inscribe en una de las vertientes del proyecto de investigación en torno al “polo” argentino de la filosofía de la liberación, consistente en la construcción de un abanico de fichas bio-bibliográficas orientadas a dar cuenta, de manera panorámica, de las trayectorias de I@s protagonistas del surgimiento y primeros pasos de la corriente. Para ver los trabajos anteriores cfr. *Cuadernos del CEL* vol. III n° 6 (2018), donde se presentan los perfiles de Osvaldo Ardiles, José Severino Croatto, Carlos Cullen, Rubén Dri, Aníbal Fornari, y Alberto Parisí. Ver también en este número el perfil de Conrado Eggers Lan ofrecido por Christian Gauna.

³ Al respecto, en una entrevista recuerda: “Estamos hablando de los años “50, en general el Modernismo. Yo era un gran lector de poesía: Rubén Darío, Leopoldo Lugones, Machado (...) en mi adolescencia, leía intensamente a un poeta cada año. Leía con pasión”, en: “En una entrevista De Zan contó cómo nació su acercamiento a la filosofía” en Periódico Acción (Larroque, Entre Ríos), 23/08/2017 (en adelante: EJDZ) Disponible en: <http://acciondelarroque.com.ar/en-una-entrevista-julio-de-zan-conto-como-nacio-su-acercamiento-a-la-filosofia/>

Letras, yo escribía poesía (...) sentía una vocación poética, después me di cuenta de que tenía que hacer una elección. No sé por qué opté por la Filosofía (...) después lo que me marcó y decidió mi vocación fue ese gran filósofo argentino que se llamaba Nimio de Anquín, a quien escuché en Buenos Aires, echado de la Universidad en Córdoba por la “Libertadora” (...) Leyendecker lo traía a la Católica y entonces me vine a Santa Fe.” (EJDZ)

Como se aprecia en la respuesta, De Zan viaja con entusiasmo hacia Santa Fe para continuar sus estudios. En esta tercera ciudad recibe acogida en el Colegio Mayor Universitario de Santa Fe, residencia de origen católico para estudiantes universitarios, que durante este período representó un importante ámbito de formación política para jóvenes y de resonancias para el movimiento estudiantil y sus luchas universitarias. Residiendo allí, durante 1963 y 1964 completa sus estudios filosóficos en la Universidad Católica de Santa Fe (UCSF), institución creada luego de la ley de enseñanza libre de 1958 y en cuya Escuela de Filosofía comenzaron a desarrollarse los estudios filosóficos en la provincia.⁴ Desde el inicio mismo de esta etapa de formación De Zan conjuga sus estudios con los primeros pasos en la docencia, que no abandonará hasta sus últimos días.⁵ Empero, lo que resalta como más relevante de esta etapa es el clima en que se desarrolla y donde va forjando su perfil intelectual. Recordando aquella atmósfera, María Elena Candiotti, también por entonces estudiante, relata:

“Era un clima envidiable realmente. En filosofía estaba el p. Leyendecker, que estaba al tanto de todo lo que se producía en Filosofía, muy actualizado. No era una filosofía propia de una Universidad Católica cerrada en un tomismo, como podía ser por entonces la UCA. Estudiábamos filosofía francesa, existencialismo, marxismo. Era una facultad abierta a todo lo que se podía estudiar.”⁶

Éste y otros testimonios y registros coinciden en señalar que la perspectiva y el ritmo de aquella formación estaban dadas por Ernesto Leyendecker, uno de los fundadores y directivos de la Universidad Católica en la provincia y docente en las cátedras de filosofía

⁴ Julio DE ZAN, “La filosofía en la ciudad de Santa Fe”, en: AA.VV., *Enciclopedia de la provincia de Santa Fe. Tomo III*, Editorial Sudamericana de Santa Fe, 1993, 491 (en adelante FCSF)

⁵ Según se consigna en su *Curriculum Vitae*, desde 1963 comienza a trabajar como profesor auxiliar en la Universidad Católica de Santa Fe, en distintas cátedras.

⁶ Cf. La entrevista realizada en mayo y junio de 2014 a María Elena Candiotti de De Zan, en dos partes, en el Blog *Entrevisiones de la filosofía* (<http://entrevisionesdelafilosofia.blogspot.com/>).

antigua, introducción a la filosofía y filosofía de la naturaleza, distinguiéndose en ambas direcciones por la libertad académica y el pluralismo filosófico.⁷ Según De Zan:

“la orientación filosófica que el P. Leyendeker imprimía a su enseñanza era de un humanismo cristiano constantemente renovado y abierto a los nuevos aportes de la cultura contemporánea, en las letras, la filosofía y las ciencias, difundiendo en nuestro medio las ideas de Teilhard de Chardin.” (FCSF, p. 491)

Entre sus otros docentes cabe mencionar a Rubén Vasconi, Raúl Echauri, José María “Pepe” Serra, Carlos Aguirre y Aldo Buntig. Pero, sin lugar a dudas, el magisterio que mayor caló en el pensamiento en florecimiento de De Zan fue el del cordobés Nimio de Anquín, quién dictaba los cursos de filosofía medieval y seminarios.⁸ A juicio de De Zan:

“N. de Anquín ha sido uno de los mayores filósofos argentinos por su vasta formación clásica y su gran conocimiento de la Filosofía moderna y contemporánea, así como por la originalidad de su planteamiento metafísico radical, que repensaba en voz alta con los alumnos de manera fascinante en cada clase.” (FCSF, p. 491)

De Zan sintetizaba aquella originalidad en estos términos:

“El pensamiento de N. de Anquín había retornado, con Heidegger, al principio (*arjé*) de los presocráticos y recuperaba aquella prístina visión del ser, pero llevaba consigo al mismo tiempo la experiencia judeo-cristiana de la creación, de la nada y la trascendencia, reconstruida a través de los maestros medievales, y la experiencia moderna del mundo

⁷ Véase las palabras conmemorativas de nuestro autor en: Julio DE ZAN, “In memoriam. Ernesto A. Leyendeker (4/1/1922 - 27/8/1999)”, *TOPICOS. Rev. de Filosofía de Santa Fe* (Argentina) n° 7 (1999) 117-118.

⁸ Nimio de Anquín (1896-1979). Para un primer acceso a su trayectoria se pueden ver: Luis FARRÉ y Celina LÉRTORA MENDOZA, *La filosofía en la argentina*, Docencia, 1981, 153-154 y Alberto CATURELLI, *Historia de la Filosofía en la Argentina (1600-2000)*, Madrid/Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001, 712-716. Su importancia para la trayectoria de Julio De Zan, como para la de muchos otros filósofos argentinos de la época, ha sido detectada por el proyecto de investigación como un tema a profundizar. Uno de sus emergentes es Aturo ROIG, “El problema de la «alteridad» en la ontología de Nimio de Anquín”, *Nuevo Mundo* n° 1 (1973) 202-220. El complejo itinerario del filósofo cordobés incluye: a) Su activa participación como dirigente del movimiento fascista argentino; b) Su protagonismo en los despliegues del tomismo nacional en su época renovación c) Sus estudios en Alemania; d) El viraje hacia Hegel y Heidegger con la desembocadura en la propuesta del cierre del eón cristiano como fruto de una secularización irremediable y del inicio de una nueva etapa; e) Sus reflexiones sobre América Latina. Por lo que hace a su actividad docente en la Universidad Católica de Santa Fe, se inicia en 1950 y desde ésta, cultivará discípulos como José Ramón Pérez, Myriam Corti, Carlos Parajón y Máximo Chaparro. Éste último ha reunido y prologado el texto: Nimio DE ANQUÍN, *Escritos Políticos*, Santa Fe, 1972. En los últimos años han aparecido recopilaciones y estudios sobre su obra: Nimio DE ANQUÍN, *Escritos Filosóficos*, Córdoba, Biblioteca de Filosofía, 2003. Prólogo de A. García Astrada; Juan Ignacio LUGLI, *El problema de la idea del bien en el pensamiento de Nimio de Anquín*. Tesis de licenciatura en filosofía. Universidad Católica de Córdoba, 2009; César TCACH, “La derecha ilustrada: Carlos Ibarguren, Nimio De Anquín y Lisardo Novillo Saravia (h)”, *Estudios* n° 22 (2009) 177-192; Inés ACHÁVAL BECÚ, “Dos proyectos identitarios para América Latina: José Enrique Rodó (1871-1917) y Nimio de Anquín (1896-1979)”, *Revista Electrónica Da ANPHLAC* vol. 13 (2012), 186-208; Antonio SILLAU PÉREZ, “Los fundamentos ideológico-políticos de la intelectualidad nacionalista del Instituto Santo Tomás de Aquino (Córdoba, Argentina 1932-1945)”, *Consensus* vol. 22 n° 2 (2017) 97-114.

histórico y político, que él repensaba desde América con una inspiración bastante hegeliana.” (FCSF, p. 491)

De Zan concluye esta instancia formativa recibiendo de Profesor en Filosofía en 1964. A continuación, emprende, en 1965, un nuevo paso por Buenos Aires para continuar sus estudios, ahora inserto institucionalmente en la Universidad Católica Argentina (UCA). Es en esta atmósfera en que De Zan, ya sensible a la impronta hegeliana de Nimio de Anquin, termina de entusiasmarse con Hegel debido a los cursos de Guido Soaje Ramos (1918-2005), que vuelto a su país tras su paso por Brasil luego de ser expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo en 1958, ejerció las cátedras de Ética y Filosofía Social en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina.⁹

En este nuevo momento de su itinerario, De Zan se destaca por su intensa actividad y compromiso. En paralelo a su formación, desde su llegada ejerce como docente de la cátedra de “Introducción a la Filosofía” en la misma casa de Estudios, donde permanecerá en toda su estadía bonaerense. Asimismo, el santafesino participa del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía de la UCA. Desde este lugar impulsa la creación de la revista *Realidad*, órgano de difusión de la agrupación estudiantil, donde publicará sus primeros artículos: “La idea de Progreso” en 1966¹⁰ y “La universidad, la cultura y la nación”¹¹ en 1967.

En el segundo, luego de dar cuenta de las tensiones que afronta la institución universitaria en su tiempo y de sostener la necesidad de una filosofía y una formación filosófica que sostenga a toda Universidad, deja entrever su primera comprensión de la disciplina, a partir de la cual trabajará a lo largo de toda su carrera:

“Teniendo presente que la relación fundamental en la que se realiza la vida del hombre contemporáneo no es ya con la naturaleza, el orden cosmológico, con el cual perdemos cada vez más el contacto inmediato, sino el mundo de las estructuras, relaciones y procesos generados por la propia civilización humana en los cuales nos sentimos envueltos y comprometidos, que penetran hasta el fondo de nuestra conciencia y así nos condicionan y aun nos dominan, en consecuencia se comprende que los interrogantes que muevan a la

⁹ Cfr. Carlos Ignacio MASSINI, “Perfil intelectual del Dr. Guido Soaje Ramos”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* vol. 15 (1992) 237-238. Disponible en: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4438/massinicuyo15.pdf

¹⁰ En: *Realidad. Revista del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía de la UCA* n° 1 (1966) 16-25.

¹¹ En: *Realidad. Revista del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía de la UCA* n° 2 (1967) 11-30 (en adelante: UCN).

reflexión filosófica deberán partir de un análisis de la sociedad y de la cultura, es decir, de la filosofía social y política y de una filosofía de la cultura.” (UCN, p. 28)

Estos primeros escritos parecen ser también el centro germinativo del anclaje latinoamericano de sus preocupaciones como puede observarse en “*Comentario a «La misión de la Universidad católica en América Latina»*”¹², publicado en el segundo número, donde glosa el documento final del seminario de expertos convocado por el CELAM a comienzos de 1967.¹³ Allí, en sintonía con el documento, sostiene que ante el “*doloroso atraso económico-social de Nuestra América con todos sus problemas y miserias*” (CMU, p. 57), el sentido de la universidad ha de ser “*empapado del espíritu del cambio político-social*” (CMU, p. 59). Los términos de la alternativa en los que se juega el verdadero cumplimiento de la misión de la universidad y el saber son repetición/imitación y expresión propia:

“si se mantiene estancada y si no ha desarrollado una cultura propia sino que se ha caracterizado por la imitación caricaturesca de las ideologías de moda, si no ha creado una conciencia nacional ni una conciencia latinoamericana, si no hemos conseguido una expresión suficientemente de nuestra personalidad histórica, quiere decir que la Universidad ha fracasado” (CMU, pp. 57-58)

Así, ya en tiempos de su formación De Zan autocomprende la orientación universitaria de su labor de filósofo intelectual como “la preparación de las bases culturales para el *proceso de liberación*.” (CMU, p. 60; cursivas nuestras).

A estos artículos estudiantiles se le suman las primeras producciones en revistas científicas. En esta etapa de formación bonaerense publica “La Physis, el Ser y Dios” en *Arché*, revista cordobesa comandada por de Anquín, en 1967 y “La crítica de la ciencia teológica”, en *Sapientia*, órgano de la facultad de Filosofía de la Universidad Católica, en 1968; evidenciando en ambos casos gran habilidad y solidez técnica. Como se refleja en los títulos de estos primeros escritos, el centro de interés el filósofo en formación gira en torno a los temas de la ciencia/universidad, y de la cuestión filosófica y teológica de Dios.

¹² En: *Realidad. Revista del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía de la UCA* n° 2 (1967) 55-63 (en adelante: CMU).

¹³ Se trata del seminario de Expertos sobre “La Misión de la Universidad Católica en América Latina”, (Buga, Colombia) del 12 al 18 de febrero de 1967, convocado por el Departamentos de educación (DEC) y el Departamento de Pastoral Universitaria (DPU) del CELAM.

Previo paso en Santa Fe en 1967 para contraer matrimonio con su antigua compañera de estudios y también filósofa, María Elena Candiotti, concluye el ciclo de licenciatura, graduándose en 1969. Apenas finalizado el derrotero de su etapa formativa, al comienzo de la década del setenta, De Zan intensifica su actividad académica y comienza una línea de producción. Por un lado, además de su tarea docente, se incorpora como miembro del Consejo Superior de la Universidad Católica por un bienio y se desempeña como profesor en Institutos de Formación docente de Buenos Aires y, paralelamente, como invitado en Santa Fe; por otro, también en 1970, se registra su primer artículo sobre Hegel: “*Sentido y vigencia del a Fenomenología del Espíritu de Hegel*”.¹⁴ Este escrito, publicado con treinta años, tiene una importancia inaugural, pues representa la primera aparición textual de dos de las cuestiones que, de aquí en más, marcarán la trayectoria del autor: su raigambre hegeliana y la preocupación y dedicación a las cuestiones del pensamiento filosófico latinoamericano. Significativamente en este artículo se incluía un apartado final titulado: “Hegel y nosotros”, pronombre la función de una reivindicación identitaria y su correlativa exigencia de arraigo histórico-cultural del filosofar.¹⁵

“INVERTIR EL CONCEPTO MISMO DE LA FILOSOFÍA” O LA FILOSOFÍA EN LOS AÑOS ‘70

En los primeros años de la década del setenta la realidad social y los procesos políticos de Argentina y América Latina terminan por encauzar las búsquedas de De Zan hacia el proyecto de invertir el concepto mismo de la filosofía en su relación con la praxis para modularla como filosofía de la liberación, horizonte que marcará los próximos pasos de su reflexión y actuación.

¹⁴ En: *Universidad. Revista de la Universidad Nacional del Litoral* n° 81 (1970) 99-126. Una hipótesis en proceso de confirmación nos lleva a pensar que este texto puede ser una reelaboración de su trabajo de tesina para la licenciatura; especialmente para el seminario dictado por Soaje Ramos. Es probable también que el trabajo se vea reflejado en otro artículo de la época: “La experiencia de la igualdad de la conciencia y el mundo. Introducción a la filosofía del idealismo alemán”, *Filosofía. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral* n° 1 (1972) 61-79.

¹⁵ Julio DE ZAN, “Sentido y vigencia del a Fenomenología del Espíritu de Hegel”, *Universidad. Revista de la Universidad Nacional del Litoral* n° 80 (1970) 99-126.

A inicios de la nueva década De Zan retorna a Santa Fe, donde residirá definitivamente. Al llegar, comienza su inserción académica en la provincia, especialmente en el ámbito de la Universidad Nacional del Litoral (UNL), por entonces en búsqueda de redefinir e integrar su perfil. Junto a tareas docentes, especialmente en la cátedra de “Introducción a la Filosofía”, De Zan se incorpora a aquel proceso institucional cumpliendo funciones como Secretario General de Asuntos Académicos durante el período 1971-1972, bajo el rectorado del Dr. Eduardo N. Álvarez. Es desempeñando esta función de gestión cuando De Zan elabora, en 1971 el libro *Bases para la Modernización de la Estructura Académica de la Universidad*, volumen editado por la Universidad Nacional del Litoral.¹⁶ Entre sus tareas se destaca el estar a cargo del proyecto de departamentalización de la Universidad. Traccionado por este proyecto se funda el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral dirigido por el Dr. Rafael Virasoro, a quién De Zan considera un ejemplo en su estilo y perfil académico.¹⁷

En paralelo a esta inserción académica, comenzará a participar de las reuniones en donde germinará el grupo de la Filosofía de la liberación. Asiste, en enero de 1971, a la primera reunión en Los Algarrobos, del denominado “Grupo Calamuchita”¹⁸. Ese mismo

¹⁶ Se trata de un texto de 220 páginas publicado en 1971 en la ciudad de Santa Fe editado por la imprenta de la Universidad Nacional del Litoral. Sobre los fines de la universidad, en el documento se consigna: “trabajar en la formación superior del hombre argentino y en el desarrollo pleno y armónico de su personalidad a través de la universalidad del saber y de los valores universales de la cultura; actuar como autoconciencia del destino histórico de nuestro pueblo mediante la crítica y recreación cultural desalienadora y promotora de la plena liberación humana de las personas y de la comunidad nacional; la investigación científica y tecnológica tendiente a un desarrollo del conocimiento orientado en función de las necesidades regionales y en respuesta a los superiores intereses de la comunidad nacional”. Bajo esta misma coyuntura publica en 1972 el opúsculo “La Universidad, crisis y transformación”.

¹⁷ Se trata de Rafael Virasoro (1906-1984). La estima de De Zan por Virasoro es difícil de exagerar: “Cuando se escriba la historia de la Filosofía en la Provincia de Santa Fe el nombre de R. Virasoro tendrá que ocupar el primer lugar” (FCSF, p. 491). Esta valoración parece más fácilmente comprobable en el estilo de intelectual proyectado que a nivel de contenidos. Cf. también Julio DE ZAN, “Rafael Virasoro: estilo y perfil de una personalidad académica”, *El Litoral*, 30 de junio de 1979.

¹⁸ Sobre esta primera forma de grupalidad retrospectivamente el autor recuerda: “Nuestras reuniones en los años 1971-75 duraban tres o cuatro días. En Santa Rosa de Calamuchita donde realizamos los primeros encuentros las conversaciones filosóficas comenzaban con el desayuno y se continuaban durante todo el día, prolongándose largas horas después de cenar. La heterodoxa mezcla de nuestras fuentes formaba un cóctel bastante explosivo. Los fantasmas de Hegel, Marx, Heidegger, Marcuse, Althusser, Levinás, Ricoeur y muchos otros filósofos vivos y muertos estaban todo el tiempo presentes entre nosotros junto con los textos de los filósofos y pensadores Latinoamericanos” en “La filosofía de la liberación en los años '70 y la Argentina del siglo XXI” *Erasmus*, V, 1-2, 2003, 29-30.

año, participa del Segundo Congreso Nacional de Filosofía, en Alta Gracia, Córdoba, en junio de 1971. Allí, presenta en el Plenario V dedicado al tema “Presencia y ausencia de Dios en la Filosofía” una contribución titulada: “El problema de Dios en la filosofía (Estudio a partir de Hegel)”, la que no fue incluida en las Actas oficiales del evento, pero sí publicada luego en la revista *Stromata*. Dejando entrever la orientación latinoamericana que seguía su reflexión De Zan concluye esta contribución, afirmando:

“Quizás nuestra propia experiencia, específicamente americana, que permanece impensada, se revele en el futuro profundamente diferente. Pero los problemas como tales nos siguen cuestionando y nuestra filosofía no puede dejar de tematizarlos, desde el nuevo horizonte de nuestra situación americana, porque estas cuestiones siguen siendo decisivas aún para nosotros.”¹⁹

Junto a esta participación, De Zan fue invitado a hacer uso de la palabra en el acto de clausura del Congreso. En una breve nota publicada en el Diario “*El litoral*” del lunes 21 de junio de 1971, se registra su apreciación al respecto:

“La filosofía que nos ha congregado durante esta semana, al mismo tiempo nos ha separado, no ha alejado de la realidad, del acelerado y violento acontecer nacional, continental y mundial”. “Este acontecer caótico, imprevisible, se manifiesta carente de rumbos definidos”. “La crisis del país que hacía decir a Marechal «la patria es un dolor que llevo al costado», es de una complejidad profunda: crisis económica, crisis de las pautas y estructuras sociales, etc. pero en su raíz, el problema de la Argentina emerge de una crisis ontológica”. “La Nación, como comunidad de los argentinos, no puede encarar ninguna empresa que la saque del subdesarrollo económico-social o la libere de la dependencia si primero no llega a ser realmente. Y una comunidad es como comunidad nacional, cuando hay un proyecto esencial compartido y asumido como el proyecto histórico común que subordina toda otra empresa particular o social”. “Cabe preguntar: ¿qué ha hecho nuestra filosofía por interpretar e iluminar el proyecto esencia[] del hombre argentino? La crisis ontológica de nuestro ser nacional es un desafío urgente y acuciante para el pensar, ¿hemos recogido ese desafío histórico que nos está interpelando?”. “Esta es la gravedad de la tarea-misión de quienes nos dedicamos a la reflexión filosófica en este momento de nuestra historia”.

Aquel nuevo horizonte de nuestra situación americana interpelando a modo de desafío histórico, comienza a hacerse cada vez más omnipresente en las búsquedas filosóficas de De Zan. Una concreción de esta exigencia se encuentra en su primer proyecto de investigación presentado en UNL en 1971 sobre la temática “Trabajo y propiedad”,

¹⁹ Julio DE ZAN, “El problema de Dios en la filosofía (Estudio a partir de Hegel)”, *Stromata*, XXVIII 4 (1972) 578.

preocupación muy temprana que llegará hasta su tesis doctoral. En la fundamentación de aquel proyecto, compartido entre otros con Aníbal Fornari y Antonio Kinen (quienes también formarán parte de “polo argentino” de la filosofía de la liberación), se sostenía que:

“su objetivo formal consiste en demostrar ontológicamente, es decir, desde el ser del hombre y la sociedad como tales, hasta qué punto no es histórica y filosóficamente sostenible todo sistema político y económico-social que se desarrolle desde una dicotomía entre trabajo y propiedad. Asimismo, se tratará de mostrar cómo esa distorsión antropológica tiene a consolidar relaciones y una situación social despersonalizante.”²⁰

En el mismo documento se deja constancia que, en verdad, es la realidad fáctica de esta última situación la que motiva la pesquisa: *“El trasfondo que la motiva es nuestra propia realidad social, signada por una indebida dependencia que es tanto externa como interna a nuestra realidad política.”*²¹

Hacia finales del mismo año de 1972, asiste al VIII Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Brasilia, junto, entre otros, a Enrique Dussel.²² Allí, en la Sesión Plenaria, lee su comunicación: “La dialéctica en el centro y en la periferia”, que retoma parcialmente su primer texto sobre Hegel. Posteriormente, con reelaboraciones y ampliaciones este escrito se incluirá en el número monográfico de la Revista *Nuevo Mundo*, dedicado a “El problema de la constitución de una filosofía latinoamericana”; primera publicación colectiva de la Filosofía de la liberación.²³ Dicha publicación monográfica sirvió de base para la publicación, luego devenida célebre, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, en la editorial Bonum. El artículo se propone, movilizándolo en sede filosófica el par centro/periferia, mostrar que la forma dialéctica tal como se encuentra en la experiencia de la cultura dominante y cuya fenomenología ha sido desarrollada

²⁰ Documento consultado en el Archivo personal de JDZ. En el mismo documento administrativo se indican los propósitos de la investigación: “Profundización, desarrollo y análisis crítico de los supuestos éticos-ontológicos y metafísicos que fundamentan las comprensiones del sentido del trabajo y la propiedad... a los efectos de establecer los fundamentos para el replanteo de dichos sentidos, que actúen como foco conductor en el análisis de las mediaciones histórico-sociales y económicas, y en la proyección de nuevas líneas sobre la valoración, relación y organización del trabajo y la propiedad en una sociedad humanizante”.

²¹ Documento consultado en el Archivo personal de JDZ.

²² El Congreso se celebró entre el 30 de octubre y el 4 de noviembre de 1972. Las Actas, en tres volúmenes, pueden consultarse en: *Filosofía. Anais do VIII Congresso Interamericano de Filosofia e V da Sociedade Interamericana de Filosofia*, Instituto Brasileiro de Filosofia, Sao Pablo, 1974. En ese evento Dussel presentó su texto “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, que también será la contribución del mendocino al volumen monográfico de *Nuevo Mundo*.

²³ En: *Nuevo Mundo* año 3 n° 1 (1973) 103-115 (en adelante: DCP). En la n. 18 advierte que, en parte, el artículo desarrolla ideas ya esbozadas en su trabajo de 1970.

magistralmente por Hegel, no se puede utilizar sin más en nuestra situación latinoamericana de dependencia porque, en este nuevo ámbito, acaba produciendo el efecto contrario. En palabras del autor:

“Una filosofía como la de Hegel es expresión de la conciencia de sí que ha llegado a tener Europa en cuanto creadora y dueña de su propia historia, de un destino ya coronado de grandes realizaciones que se poseen como patrimonio propio. La dialéctica pone en movimiento toda esa riqueza acumulada y por su mediación lo que es en sí llega a ser en y para sí. ¿Qué pasa en cambio con nosotros? En la medida en que esa filosofía se ha proyectado sobre nosotros como sobre toda la cultura moderna, contribuye a que se despierte en América la misma forma de "autoconciencia" histórica, mientras el contenido y el dominio de la historia no nos pertenece en la realidad; mientras la historia real y el contenido concreto, en lugar de ser la autoproducción del sujeto, (el sujeto de la historia, que es el espíritu de un pueblo), está bajo la dominación exterior, con lo cual, bajo la forma de la autoconciencia, caemos en la enajenación más radical”.²⁴

El *quid* de la imposibilidad de trasladar la dialéctica del centro a la periferia radica, a juicio del autor, en la “positividad” que el instrumental dialéctico le otorga a la “negación determinada”, que en su ritmo característico es el motor de la experiencia desde donde se engendra lo nuevo. En “perspectiva latinoamericana” la aceptación ingenua y ciega de la positividad de la negación determinada empuja a caer, bajo aspecto de bien, en el “núcleo ideológico, pseudo racional, de la dialéctica hegeliana” y arrastra consigo el “postulado de una teleología inmanente a la cosa misma.” (DCP, p. 111). Así, el aparato dialéctico responde al “principio de inmanencia” asentado en una “metafísica de la identidad.” (DCP, p. 109). Pero, observa el autor, “el supuesto principio teleológico inmanente, en los hechos, para nosotros, no es inmanente sino que juega como función opresora de la dominación exterior.”²⁵ Frente a esto, la propuesta de De Zan consiste en defender la necesidad de introducir en la dialéctica una “iniciativa”, una “capacidad creadora”, en definitiva un “responsabilidad” que permita la “conducción del

²⁴ DCP, p. 110. Poco después vuelve sobre el argumento: “En Europa esta filosofía, lejos de resultar enajenante, no hacía más que absolutizar la propia acción y fuerza creadora inmanente así como su resultado objetivo, coronando la madurez histórica de una época y otorgándole la seguridad y la aparente solidez de lo absoluto. Nuestros pueblos americanos, en cambio, si no han llegado a ser primero dueños de su propia historia en sí o en verdad, no pueden reencontrarse a sí mismos ni morar como en su casa en un mundo que no es el suyo; mientras se mantengan de hecho, política y económicamente, bajo la dominación de los amos del mundo, al adoptar este tipo de filosofía estarán cayendo en el más funesto autoengaño con la docilidad de sus amos, creyendo exaltar su propia humanidad estarán tributando homenaje a sus dominadores” (p. 114).

²⁵ DCP, p. 113. De Zan señala que la gravedad de esta situación se halla en que esta operación teórica tiene consecuencias prácticas concretas. Pues el concepto de “positividad de la negación determinada” se transforma en el principio político de la “positividad de destrucción de las formas”.

curso de los acontecimientos.” (DCP, pp. 113-114). Al concluir su artículo sintetiza su posición sosteniendo:

“El principio de inmanencia queda negado; y con él, la idea de totalidad cerrada en sí misma, la circularidad del concepto, esencial a esta metodología, queda quebrada y da lugar a una multiplicidad irreductible que, aunque articulada en una estructura de complejas y profundas relaciones, no puede ser disuelta por el método dialéctico [...] No queremos negar la fuerza de las contradicciones objetivas sino la valorización ingenua de las mismas. Es necesario analizar críticamente la llamada dialéctica objetiva [...] En ningún caso podemos eximirnos de la crítica intencional de las condiciones objetivas y en muchos casos será necesario desmontar ciertas estructuras dialécticas para poner una intencionalidad distinta en el proceso, una intencionalidad nuestra que revierta el sentido o la dirección que le viene impuesta desde fuera.” (DCP, pp. 113-114)

En 1973 el proyecto de investigación sobre “Trabajo y propiedad” se ve interrumpido antes de llegar a su término, debido a los cambios en los planes institucionales como ruto del cambio de las autoridades universitarias. En 1974, inicia un nuevo proyecto de investigación, nuevamente en la UNL, esta vez dedicado a estudiar las “Líneas para una filosofía de la liberación dese el proyecto político del pueblo”, en el que nuestro autor se dedicó al subtema “Ideologías nacionales y filosofía política”. En la fundamentación global del proyecto, compartido con Graciela B. de Busaniche, Aníbal Fornari, Raúl Nuñez y Antonio Kinen, se indica:

“Si el discurso político que es encubridor y ocultante de la conciencia social incorpora elementos filosóficos que actúan como formas ideológicas en sentido negativo, las propuestas políticas que interpretan fielmente el proyecto político de un pueblo, contienen elementos no teorizados de una filosofía de la liberación.”²⁶

En este ámbito de trabajo en octubre de 1974, fue elaborado un trabajo que llevó por título “Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional”, y expuesto en cursos que se realizaron ese mismo año. Este texto se publicó como artículo en 1975 en el segundo libro colectivo de la filosofía de la liberación: *Cultura popular y filosofía de la liberación*.²⁷ En este

²⁶ Documento consultado en el Archivo personal de JDZ. El texto continúa: “Por ello las propuestas ideológico-políticas serán confrontadas con la realidad social a la que aluden, evaluando su inserción en ella a la luz de otra fuente de información: las ciencias sociales críticas, cuyos datos presentan garantías de confiabilidad. Completados estos recaudos metodológicos, se *podrán considerar los proyectos políticos liberadores en cuanto mediaciones del ethos del pueblo, como auténticas fuentes para una filosofía de la liberación*” (cursivas nuestras).

²⁷ En: “Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional”, en: AA.VV., *Cultura Popular y Filosofía de la Liberación*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1975 (en adelante: FPN).

segundo texto liberacionista la novedad principal radica en la inter-fecundación de la perspectiva hermenéutica con la orientación dialéctica.²⁸ Este paso es decisivo para comprender la dirección filosófica del autor, pues se trata de una estrategia reflexiva puesta en marcha con el objetivo de eludir el riesgo que corría la naciente filosofía de la liberación de no ver nada más que formas de negatividad y dependencia, olvidarse de preguntar quién es el sujeto que depende y perder de vista lo propio y positivo del sujeto de la liberación en su concreción histórica.

Impulsado por esta convicción, De Zan focaliza el artículo en la dialéctica de una filosofía de la cultura históricamente situada y la filosofía política. Para ello el autor estudia, en primer término, la dinámica de la cultura para llegar a su esencia, identificada en el nivel más profundo con su *ethos*. El pivote sobre el que se apoya dicha dialéctica es la noción de *pueblo*. Escribe De Zan:

“La relación esencial entre ‘cultura’ (en el nivel básico del *ethos*) y realidad política, se expresa bien entonces diciendo simplemente que es siempre un pueblo la base real y viviente, el portador y realizador de una cultura; pero entendiendo que es este *ethos* cultural, vivo y actuante en y por él, lo que constituye sustancialmente como pueblo y lo habita para devenir sujeto histórico-político, autoconsciente y libre.” (FPN, p. 128)

Como lo indica su título, es precisamente sobre el tema de la “cultura popular” en tanto ámbito concreto del filosofar latinoamericano hacia donde se desplaza parte de la reflexión liberacionista expresada en este segundo volumen. De Zan parece seguir esa misma dirección y dedica gran parte de sus esfuerzos a acercarse a la realidad dinámica, histórica y articuladora del pueblo. Concentradamente, así define el autor en este texto esta noción central:

“Pueblo es para nosotros una *categoría esencialmente política* (lo cual no quiere decir que se contraponga a las categorías económico-sociales puesto que lo político incluye lo económico como uno de sus momentos esenciales), más aún, el pueblo es la realidad política fundamental [...] Un pueblo es entonces una *unidad histórica* (entendida como totalidad dialéctica) *solidaria y dinámica en pos del objetivo político fundamental de realizar la existencia en común*. Este objetivo asume en cada coyuntura histórica la forma de un *proyecto político* bien determinado, para el cual es válido también todo lo que hemos dicho al hablar del *ethos* como proyecto; es decir que, que es el proyecto *posible* e históricamente *necesario*; dentro de

²⁸ En este sentido el título propuesto por Adriana Arpini para dar cuenta de los textos de este período es ilustrativo. Cf. “Dialéctica y hermenéutica: su radical historización en textos de Julio De Zan”, *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 22, 1 (2020) 67-90.

la finitud de la humanidad y de su situación histórica objetiva, el proyecto político del pueblo expresa siempre *lo mejor* y es más seguro y confiable que los proyectos ‘científicamente’ inventados.” (FPN, pp.124-125)

Esta comprensión de la filosofía y su tarea en la situación histórica latinoamericana De Zan intentó no sólo desplegarla a nivel teórico sino también llevarla a la práctica, especialmente en el área de la formación universitaria. En el mismo año que el artículo recién mencionado participa de la creación de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional del Litoral, aprobada finalmente el 3 de diciembre de 1974 y puesta en marcha en el ciclo lectivo de abril de 1975, provocando una entusiasta respuesta en el alumnado. En el plan de estudios de la nueva carrera, donde puede adivinarse la pluma de De Zan, se sostiene:

“La formación académica tradicional del graduado en Filosofía se ha mantenido por lo general en un nivel puramente teórico, sin avanzar en la comprensión de que los grandes principios y las teorías filosóficas más generales se prueban a sí mismos y revelan su significación concreta solamente cuando se aplican a la construcción de la Filosofía Social y política que de ellos se deriva. De hecho, todos los grandes filósofos han elaborado una teoría política, o más bien una Política, como el momento resolutivo de sus principios y conceptos teóricos generales. En la actualidad se trata de invertir el concepto mismo de la filosofía; se deja de concebirla como el saber teórico por excelencia, teoría que tiene sus derivaciones en la práctica, para redefinirla como la reflexión fundamental que tiene en la práctica su punto de partida y su centro de referencia, como teoría de la praxis, es decir, del hacerse mismo del hombre, cuya objetivación y realización concreta, histórica, es esencialmente social y política. Este desplazamiento del centro de gravitación de la problemática filosófica hacia la práctica social y política se radicaliza más aún en un filosofar que se desarrolla desde la actual situación histórica nacional, latinoamericana y del Tercer Mundo, en que los pueblos emergen de la dependencia económico-política y de la alienación cultural hacia la realización de su propio ser nacional autónomo y tiene que romper las estructuras de la dominación para pensar su propio proyecto y construir un nuevo orden social y una política nueva.”²⁹

Es en esta atmósfera signada por la “inversión del concepto mismo de filosofía” y el “desplazamiento de su centro de gravitación” que comienza a germinar en el filósofo santafesino el primer intento de tesis doctoral. Así entre 1974-1975 comienza a perfilar su proyecto de trabajo postulando como tema la filosofía social de Hegel; retomando y ampliando sus primeras investigaciones sobre la cuestión del trabajo y la propiedad. Poniendo entre paréntesis la temática enfocada, este proyecto es indicador de la actitud y el

²⁹ Documento consultado en el Archivo personal de JDZ.

trabajo filosófico buscado por el autor. En una carta a Roberto Prieto, primer director imaginado, De Zan le escribe confesando su intención de fondo:

“El sentido y el objetivo de mi trabajo no es, en absoluto, el realizar una nueva investigación histórica sobre la evolución del pensamiento sobre Hegel, ni el investigar la génesis de los conceptos en el período juvenil. Considero que nuestro quehacer filosófico como latinoamericanos tiene que estar hoy en otra cosa. Sobre este tema hemos discutido mucho nosotros en los encuentros del grupo de Filosofía para la liberación, y te lo podrá explicar Scannone. Hegel, y en general los filósofos europeos, no nos interesan por sí mismos, sino en cuanto podamos encontrar en su pensamiento las armas teóricas del proyecto de la dominación que es preciso desarmar o, como es el caso de mi trabajo en su mayor parte, *encontrar elementos que, asumidos críticamente y desarrollados en un nuevo horizonte nos puedan resultar sugerentes para pensar filosóficamente los problemas propios que nos preocupan a nosotros.*”³⁰

La posición ofrecida en esta carta es indicativa del trabajo efectivo realizado por el autor en esta época: sólido trabajo ceñido a los autores sin un compromiso con la totalidad de su posición, sino sensible a la riqueza y fecundidad que se puedan asumir desde la situación propia, operante siempre como óptica interpretativa.³¹ Unas líneas más abajo, el tesista explicita esta modalidad como la intención de ir *más allá de Hegel, a partir de Hegel*:

“Este no es un estudio *de o sobre* Hegel, sino un estudio *de* Filosofía Social, *sobre* trabajo y propiedad, *a partir* de los aportes que para esta problemática pueden hallarse en el pensamiento hegeliano, o mejor, en los principios de su filosofía, porque [...] yo no me detengo tampoco en lo pensado o en lo dicho por Hegel, sino que, a partir de Hegel, pretendo ir más allá de él en muchos puntos fundamentales, como creo que es natural, haciendo una re-lectura de sus textos y repensando creativamente sus principios en el hoy contemporáneo y desde nuestra situación. Como lo sugiere el mismo subtítulo de la tesis, Hegel es solamente el punto de partida teórico, no el término ni el objeto de mi trabajo.”³²

³⁰ Carta a Roberto Prieto, febrero/marzo de 1975; cursivas nuestras. Archivo personal de JDZ.

³¹ A modo de ejemplo puede consultarse la conclusión de su artículo inédito “El concepto de libertad en la Filosofía de Hegel” presentado las I Jornadas Nacionales de Filosofía organizadas por la Universidad Nacional de Córdoba y la Sociedad Argentina de Filosofía (SAF), en 1976: “Esto es lo esencial del concepto hegeliano de la libertad. La filosofía de Hegel deja planteados muchos otros problemas en torno a la libertad que han sido ampliamente debatidos, como la teoría de la objetivación total del *ethos* en el Estado, que es absolutamente inadmisibles para nosotros, y el problema derivado de ese concepto acerca de las relaciones entre libertad individual y el Estado; así como la cuestión metafísica de la conciliación de la libertad subjetiva con la idea del espíritu absoluto como necesidad racional inmanente en el obrar del individuo. Pero todas esas discusiones y algunas otras que se podrían mencionar, han dejado en la sombra la comprensión del concepto mismo de libertad en el pensamiento de Hegel, al que nos hemos ceñido en esta exposición, concepto de gran riqueza y fecundidad, prolijamente elaborado por el filósofo con el rigor conceptual que le es habitual, y que por todas estas cualidades no puede dejar de tenerse en cuenta toda vez que se quiera repensar el tema de la libertad” (s/n).

³² Carta a Roberto Prieto, febrero/marzo de 1975. Archivo personal de JDZ.

TIEMPOS DE EXILIO INTERNO

La dictadura cívico-militar en Argentina, su sistema represivo y el cercenamiento de los derechos civiles que ella acarreó, pretendió un congelamiento del pensamiento crítico comprometido con la transformación y el debate de ideas. En la práctica significó la dispersión y el silenciamento de grupo de la filosofía de la liberación, empujando a sus miembros a exilios externos o interno. El caso de De Zan se inscribe en el segundo tipo.

No obstante, en los primeros años de este período De Zan continuó produciendo artículos. Estos escritos se inscriben en el marco de su proyecto “Líneas para una filosofía de la liberación dese el proyecto político del pueblo” y en continuidad con su artículo ya mencionado de 1974, al cual remite al comienzo de todos ellos. Entre sus principales escritos de la época cabe mencionar: “*Los argentinos, ¿un pueblo transplantado? Respuesta argentina a la tesis del brasileño Darcy Ribero*”³³ (1976) y “*La filosofía y la historia*”³⁴ (1978), ambos publicados en la revista de referencia *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*.

Atendiendo al despliegue de su pensamiento, el segundo de artículos posee lugar significativo. Pues, si en los dos textos publicados en los dos libros colectivos del movimiento de filosofía de la liberación De Zan pone en marcha una reelaboración de la dialéctica y de la hermenéutica orientadas a la comprensión y transformación de la situación histórica concreta del sujeto colectivo argentino y latinoamericano, en este texto puede leerse la comprensión de la filosofía sobre la que aquellos se apoyan, constituyendo así una tríada interdependiente.³⁵

Temáticamente De Zan participa con voz propia de la cuestión de la filosofía latinoamericana iniciada en la década anterior por Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, movilizándolo sus estudios sobre Hegel, y en diálogo con filósofos locales, como los muestras

³³ En: *Latinoamericana* n° 9 (1976) 90-138. De Zan le regala una separata de este texto a Rodolfo Kusch, con la siguiente dedicatoria: “Para Rodolfo Kusch, testimonio de un pensar que deja a las cosas mismas decir su palabra, es decir, que la verdad sea”.

³⁴ En: *Latinoamérica*, n° 11 (1978).

³⁵ Según nuestro rastreo en el Archivo Personal los manuscritos preparatorios de este texto remiten a apuntes de clases del autor, que cabría fechar entre 1974/75, lo que abona nuestra propuesta de agruparlo con los escritos del primer lustro de la década del setenta.

las referencias a Arturo Roig y Osvaldo Ardiles. Es notable, aquí, el desplazamiento de la pregunta por la existencia de la filosofía latinoamericana, a la “cuestión del sentido” como reclama nuestro autor. Para ello el santafesino reflexiona sobre las relaciones entre la filosofía con la experiencia y con la razón en vías de una “ampliación e historización” de ambas. La posición de De Zan se condensa en el siguiente fragmento:

“el filósofo que reflexiona desde el interior de los pueblos de América Latina, (como el área histórico cultural que determina más esencialmente nuestra situación, más allá de la diversidad de los países), en rigor, no puede hacer sino filosofía latinoamericana. La otra posibilidad es que no haga nada, (es decir, que no se desarrolle ningún pensamiento auténticamente propio), o que haga otra cosa que nada tiene que ver con la reflexión propiamente filosófica. Esto no es por el hecho irrelevante de su ubicación geográfica, sino porque, en la medida en que es auténtico filósofo, piensa por sí mismo, y por lo tanto, desde sí mismo. Ahora bien, el verdadero sí mismo del filósofo en cuanto tal no es el mero yo individual, empírico; pero tampoco aquel problemático yo trascendental o absoluto en el que se ocultaba la autoconciencia de Europa como centro del mundo, sino esa razón universal concreta y situada de la humanidad histórica a la que pertenece. No sería preciso en consecuencia ningún esfuerzo especial, reflexivo y programático para hacer filosofía americana. Basta ser auténticamente uno mismo y hacer ‘filosofía sin más’ (Leopoldo Zea). Pero lo que ha hecho que la filosofía latinoamericana debiera comenzar por buscarse a sí mismo, que su primer problema fundamental fuera precisamente el problema de su existencia y legitimidad, la raíz de esta especial problematicidad de nuestra filosofía está justamente en la especial dificultad que tenemos para ser nosotros mismos; es un problema {de autenticidad} provocado por la situación general de dependencia y la alienación cultural que padecen sobre todo las elites intelectuales”.

Otro texto de este período es “*El problema de la identidad nacional del hombre argentino*”³⁶ (1979). Una característica distingue este trabajo. El artículo se publica en la revista *Megafón*, una de las publicaciones periódicas que conformaron la red de revistas en el nacimiento del «polo argentino» de la filosofía de la liberación, evidenciando así una continuidad de los vínculos entretejidos en años anteriores.³⁷

³⁶ En: *Megafón* vol. VI n° 8 (1979) 41-64. Este artículo recoge una comunicación del autor presentada en el Congreso sobre “La región Litoral” organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNL, en octubre de 1978. El escrito se publicará luego como texto independiente por el Colegio Mayor Universitario de Santa Fe, en su serie “Divulgación” (N° 12).

³⁷ Sobre la Revista *Megafón*, su historia y redes cf. Luciano MADDONNI, “La red de revistas en el nacimiento del «polo argentino» de la filosofía de la liberación. Estudio preliminar de sus tramas a partir de cuatro publicaciones periódicas”, *Cuadernos del CEL* año IV n° 9 (2020) 171-215.

A medida que se consolidaba el autodenominado “Proceso de Reorganización nacional”, los espacios de libertad y pensamiento crítico se veían cada vez más asfixiados. En 1978, el delegado interventor de la UNL disuelve el Departamento de Filosofía, con la consecuente dispersión, reducción de cargos y expulsión de la Universidad. Por entonces, y para el alivio y respiro del filósofo, recibe una beca de la prestigiosa *Fundación Alexander von Humboldt* para viajar a la República de Federal de Alemania donde permanecerá dos años, entre 1979-1981 en el “Hegel-Archiv” de la Ruhr-Universität de Bochum y en el “Institut für Philosophie” de la Universität Erlangen-Nürnberg, bajo la dirección de los profesores Otto Pöggeler y Manfred Riedel.

Pese a este tiempo de especialización, profundización y erudición el argentino no abandonó la preocupación por atender filosóficamente la realidad nacional y latinoamericana; haciéndolo desde su campo de especialización, cada vez más definido, la filosofía práctica, especialmente la filosofía política en diálogo con la filosofía de la cultura. A su regreso de la estadía alemana publica: “Krausismo y Filosofía Práctica en la Argentina”³⁸ (1983), “El hombre y el mundo de la cultura”³⁹ (1983) y “Ortega y la Argentina”⁴⁰ (1984).

Entre estos textos, de comienzos de la década del ochenta, se destaca el artículo: “La interpretación hegeliana de la dinámica de la sociedad civil en Europa y en América”⁴¹ (1981). Este artículo es relevante por varias razones. Ante todo, porque constituye un nuevo hito en la confrontación Hegel-América latina, en su doble valencia: el estudio crítico de lo dicho por Hegel sobre América del Sur, y un ejercicio hermenéutico situado de la totalidad de la obra del filósofo del Espíritu Absoluto.⁴² Lo es también porque representa el primer texto donde el autor focaliza la “dinámica de la sociedad civil”, que representará unos de sus

³⁸ En *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (1983) 229-245.

³⁹ En: *Cuadernos Interdisciplinarios* (UCSF) n° 3 (1983).

⁴⁰ En: *Megafón* vol. VII n° 13 (1984) 31-51.

⁴¹ En: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (1981) 39-62.

⁴² Casi treinta años después el autor volverá sobre la cuestión en el “Epílogo” final de *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica* (Del Signo, 2009) titulado: “La dialéctica sociedad civil-Estado”. Asimismo en el artículo “Hegel y América. La interpretación hegeliana de la dialéctica sociedad civil-estado en Europa y América”, *América. Revista del Centro de Estudios hispanoamericanos* 21 (2012) 59-94. En ambas ocasiones el autor remite a este texto de comienzos de década.

principales ámbitos de reflexión y apuesta, al punto de poder considerarse uno de los hilos que atraviesan toda su producción.⁴³

Una de las originalidades del texto se halla en el intento de dar un *paso más* en la lectura crítica de Hegel. Si la literatura en torno a las consideraciones de Hegel sobre América se concentró durante los años '60 y primera mitad de los '70 en el contexto de la polémica del europeísmo y el americanismo orientados hacia la denuncia del eurocentrismo, en este estudio, si bien hay ecos de aquellos debates, el foco está puesto en la interpretación hegeliana de la dinámica propia de la sociedad civil moderna, y en su confrontación de la situación civil en Europa y en los países independientes de las dos Américas durante las primeras décadas del siglo XIX. Con todo, este *paso más* no desmarca al autor de la perspectiva crítica y de los marcos de la filosofía latinoamericana de la liberación. Con gran erudición, en el artículo, De Zan va a reconstruir, siguiendo las lecciones de Hegel, la lógica del proceso de la sociedad civil que lleva desde la formación de la constitución del Estado hasta el *imperialismo*. Pero el santafesino confronta esta compleja lógica con la realidad histórica europea, norteamericana y latinoamericana para comprobar que

“la distinción teórica establecida por Hegel entre el Estado y la sociedad civil, no se verifica en el Estado moderno. Pero más allá de esta comprobación histórica podemos concluir, finalmente, ya en el orden de los principios: que no hay dominación en nombre del espíritu, como pretendía Hegel; que todo imperio es, por su naturaleza interna, un sistema sin espíritu.”⁴⁴

FILOSOFÍA, FUNDAMENTACIÓN Y DEMOCRATIZACIÓN

El final de la dictadura Militar, la recuperación de la democracia y de las libertades a partir de 1983 alimentaba la expectativa de reimpulsar los agrupamientos y desarrollos filosóficos de comienzos de la década anterior. Sin embargo, la situación había cambiado

⁴³ En este punto, nos parece acertada la tesis de Eduardo Assalone: “dicho concepto... condensa las diferentes trayectorias de investigación a las que se dedicó De Zan a lo largo de su vida: 1) la filosofía de la liberación latinoamericana; 2) la filosofía práctica de Hegel; 3) la ética del discurso y la democracia deliberativa. Poner el acento en la sociedad civil nos permite identificar la raigambre hegeliana de la obra de De Zan, cómo establecía este filósofo una conexión estrecha entre la ética del discurso y la filosofía hegeliana, así como también cuán clarificador era para él el concepto de sociedad civil al momento de comprender la complejidad de la relación entre las esferas pública y privada, especialmente en América Latina” (“La sociedad civil en la obra de Julio De Zan. Su impronta hegeliana y la perspectiva latinoamericana”, *Agora Philosophica*. XVII, 37/38 (2018) 21-46).

⁴⁴ En: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 8 (1981) 62.

abruptamente. El mayor índice de transformación radicaba, en el plano filosófico y político, en las desviaciones y el fracaso de las ideas revolucionarias que nutrían los movimientos de liberación y la crisis de las ideologías de cambio en el mundo. A nivel reflexivo, esto se expresaba en un pensamiento débil o en un particularismo contextualista, contrarios a la potencia crítica con la que se erguía el discurso liberador de los años pasados. Ante esta circunstancia el problema que emerge y comienza a concentrar gran parte de la atención filosófica es el de la democracia, su fundamentación ética, sus estructuras, mecanismos y procesos. Este nuevo escenario De Zan aceptará esta urgencia epocal, que le exigía emprender una revisión de su propio derrotero y buscar nuevos cauces para que su pensamiento continuase respondiendo a las exigencias del mundo presente.

Naturalmente, esta revisión alcanzó a su comprensión de la tarea y los modos de la filosofía latinoamericana ejercida por él hasta el momento, ya que la diferente situación lo era también de los frentes de disputa. Para De Zan, mientras en las décadas anteriores se tendía a profundizar la posición crítica del pensamiento latinoamericano frente a las pretensiones universalizantes de la filosofía y de la cultura de los países centrales, paradójicamente desde mediados de los años ochenta es de aquellos centros de donde nos llegan las invitaciones seductoras al particularismo de la cultura, al regionalismo y al relativismo. De aquí en más, según la consideración del filósofo santafesino, la antigua lucha por el reconocimiento de la identidad y de la diferencia y por del valor de la propia cultura, no podía continuarse con las armas del historicismo o hermeneuticismo filosófico; era necesario buscar otros recursos, menos ambiguos y más potentes, para reconstruir un pensamiento fuerte que, sin abandonar la búsqueda de la propia identidad particular, permitiese fundamentar, hacer valer universalmente nuestros derechos como pueblo, y consolidar al mismo tiempo los derechos individuales y algunos principios universales básicos de moralidad social (como los principios de justicia y solidaridad).

Para hacer frente a este nuevo contexto De Zan recurre a la incorporación de un nuevo interlocutor. Se trata del acercamiento a la denominada *Ética del discurso*, representada por Jürgen Habermas y Karl Otto Apel. Frente a las tendencias de la filosofía por entonces en boga, De Zan se ve atraído por la posibilidad de una justificación de las normas y la

fundamentación del principio de universalización en virtud de la estructura lingüística de la argumentación moral, en la que el argentino ve una vuelta a Kant que tiene en cuenta las críticas de Hegel. A partir de entonces, a su profunda raigambre kantiana y hegeliana se incorporan las aportaciones de la ética del discurso para interpretar los problemas del mundo contemporáneo.

Textualmente, este encuentro se plasma en 1986 en su primer artículo sobre Apel: “Karl-Otto Apel y el problema de la fundamentación de la ética en la época de la ciencia”.⁴⁵ Este acercamiento se refuerza con la obtención de una beca de la Fundación para el Intercambio Cultural Alemán Latino-Americano con la que emprende un nuevo viaje a Alemania durante el período 1987/88, donde toma contacto personal con los protagonistas. Documento testimonial de esta entusiasta incorporación al programa de la ética del discurso es la participación del argentino en la importante recopilación “*Ética Comunicativa y Democracia*”⁴⁶, junto a los argentinos Ricardo Maliandi y Dorando Michelini, y los españoles José Luis Aranguren, Victoria Camps y Adela Cortina; que contó con textos de los exponentes alemanes de la corriente. Tal como se puede ver en el título escogido, es principalmente desde la preocupación por los fundamentos éticos de la democracia desde donde De Zan asimilará las propuestas del paradigma discursivo.

Este nuevo proyecto, entonces, no significó un abandono en la preocupación por un pensamiento situado ni un olvido total de las nociones del plexo liberacionista, aunque se constata una disminución cuantitativa de su presencia. Consultado sobre los problemas éticos más relevantes de aquel tiempo, De Zan responde señalando tres: la justificación y legitimidad ética del poder y de los regímenes políticos de la sociedad moderna, el problema socioeconómico de la división de clases, y la pérdida de las soberanías nacionales tanto a nivel político como económico y cultural. Desde este nuevo marco interpretativo el santafesino sostiene que los tres problemas se pueden agrupar bajo un solo denominador que es el “problema de la dominación”, que se mueve bajo un modo de relación que se puede

⁴⁵ En: *Stromata* XLII, 1-2 (1986) 159-209.

⁴⁶ En: Karl-Otto APEL-Adela CORTINA-Julio DE ZAN-Dorando. MICHELINI (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 297-320.

caracterizar por el hecho de que en ellas las acciones y expresiones no conllevan pretensiones de validez (“*Geltungsansprüche*” en el sentido de Habermas), susceptibles de ser apoyadas mediante argumentos. Frente a los estos problemas planteados por el mundo contemporáneo,

“la exigencia ética básica... será la exigencia de avanzar hacia la supresión de todas las estructuras de dominación, es decir, hacia la *liberación de la dependencia* externa en sus formas unilaterales y extorsivas, y hacia la democratización total (no meramente formal) de la vida social interna y la instauración de las formas participativas que institucionalicen el discurso práctico libre de toda forma de represión, en todos los niveles de la vida social, cultural, económica y política.”⁴⁷

Otra novedad de este tiempo fue su proyección en al ámbito de la gestión pública. Hacia finales de la década del ochenta, el ya reconocido académico puso en juego su sapiencia en tareas de apoyo técnico en el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, en los Ministerios de Educación de las Provincias de Santa Fe y Entre Ríos y finalmente como Secretario de Estado de Cultura y Comunicación Social de la Provincia de Santa Fe entre 1989-1991. Entrevistado en aquella ocasión sobre los motivos de esta tarea, el filósofo afirmaba que: “*La función pública y la acción política son un deber ético para el ciudadano. Es fácil hablar mal de la política sin comprometerse. Desde ese punto de vista entiendo que el compromiso es un imperativo.*”⁴⁸ De Zan respondió a este imperativo de deber cívico con especial recelo por conservar su independencia y criticidad como intelectual, viviendo en carne propia las tensiones que supone asumir esta convicción en calidad de funcionario.

Desde una perspectiva temática latinoamericanista, esta época se concentrará principalmente en el Vº Centenario, en torno al cual De Zan participa activamente de diferentes instancias de reflexión. Un primer hito en este sentido es su asistencia a las Jornadas “Modernidad y postmodernidad en América Latina” organizadas por el ICALA, a comienzos de octubre de 1990. En ese ciclo, De Zan pronunció una conferencia titulada: “Latinoamérica: ¿premoderna o posteuropea?”, publicada posteriormente en las actas

⁴⁷ Julio DE ZAN, “La ética y los problemas del mundo contemporáneo”, *El litoral*, 12 de agosto de 1986; cursivas nuestras.

⁴⁸ Julio DE ZAN, “Comprometerse políticamente...”, *Diario El Matutino*, Santa Fe, 22 de julio de 1991.

correspondientes.⁴⁹ Sobre la base de este trabajo escribe una importante *Introducción* a la obra colectiva “*América, conflictos, construcción y desafío*” bajo el título “500 años”.⁵⁰ Este trabajo, ligeramente modificado, fue publicado posteriormente como un artículo independiente bajo el título: “La autoconciencia de América frente a Europa. Un problema de identidad. En el aniversario de los 500 años.”⁵¹

Este escrito, sucesivamente corregido y enriquecido, representa un texto clave del perfil latinoamericanista del autor santafesino. Aquí el autor pone en juego articuladamente distintos tópicos, que aquí sintetizamos: la necesidad de una renovada interpretación propia, cada vez más comprensiva, de aquel excepcional encuentro y choque entre América y Europa; la experiencia de la alteridad supuesta en el evento y la ejemplaridad de este acontecimiento para estudiar las relaciones del yo con el otro; la significación del “descubrimiento” de América para una nueva imagen del mundo que da inicio a la modernidad (el descubrimiento de la verdadera estructura geográfica y el descentramiento de Europa, la planetarización de la historia, el nacimiento del capitalismo moderno, entre otros); la división entre una filosofía precolombiana y poscolombina (inscribiendo la Filosofía de la Historia de Hegel en el primer caso); la ambigua posición de América frente a la modernidad y la civilización europea (de cuya cultura EEUU representaría una prolongación), y cómo ello se refleja en “nuestra filosofía”; el proceso oscilante y complejo de búsqueda de la identidad propia de la filosofía latinoamericana como la autoconciencia de América frente a Europa, que a consideración de De Zan no debe destruir la herencia filosófica europea sino afirmarla como momento crítico negativo de la afirmación.

Reflexionando sobre la dificultad de definirse como latinoamericanos en el debate de la modernidad y la posmodernidad, el autor presenta una de sus tesis más de fondo. Para De Zan esta dificultad radica en América es “premoderna”, “poseuropea” y “nueva”. En primer término, América, luego de su encuentro con el mundo europeo, sólo parcialmente prosiguió

⁴⁹ Julio DE ZAN, “Latinoamérica ¿premoderna o postmoderna?”, en: Dorando MICHELINI-Javier SAN MARTÍN-Fernando LAGRAVE (eds.), *Modernidad y Postmodernidad en América Latina*, ICALA, Río Cuarto, 1991, 73-94.

⁵⁰ Julio DE ZAN, “500 años”, en: AA.VV., *América. Conflicto, construcción y desafío*, Santa Fe, Ediciones Sudamericana, 1992, 3-16.

⁵¹ En la colección *Cuadernos del V Centenario*, Municipalidad de Santa Fe, 1992.

los caminos de la evolución del viejo continente y se mostró refractaria al proceso de modernización conservando fuertes rasgos “premodernos” (sin la carga peyorativa que porta el término). Por otro lado, se da también una distorsión ideológica de la temporalidad latinoamericana de colocar a Europa como futuro, cuando en verdad es parte del pasado, una de nuestras raíces, pero no el modelo a seguir y, en este sentido, América es “poseuropea”.⁵² Por último, observa el santafesino, si Europa representa para nosotros el pasado, la otra mitad de aquel pasado lo conforma la “Amerindia”. Sin embargo, en ambos casos se trata de un “pasado-presente”, lo que configura un tiempo histórico complejo que exige el diálogo del que surge una novedad histórica, revirtiendo la valoración negativa que Hegel u Ortega daban a este concepto.

Poco después, a comienzos de 1993, publica su primer libro: *Libertad, Poder y Discurso* en donde recoge, articuladamente, más de diez años de trabajo en el ámbito de la filosofía política.⁵³ El título elegido es indicativo de los intereses e intenciones del autor. Mientras los dos primeros términos (*libertad* y *poder*) son núcleos sustantivos del orden político, el tercero (*discurso*) es un elemento procedimental que, según De Zan, puede funcionar como término medio que enlaza los dos anteriores, al modo de un silogismo de lo político. Para construir su argumentación el argentino se lanza al diálogo con Aristóteles, Hegel, Marx, Weber, Foucault, Arendt y Ricoeur, entre otros.

Este programa de trabajo dentro de la línea de la racionalidad comunicativa y de la ética del discurso es, sin embargo, redefinido a partir de la problemática político-cultural latinoamericana. Tres son, al menos, los ámbitos en los que se evidencia este posicionamiento latinoamericanista. Ya desde el comienzo de la obra, De Zan inscribe su intento de una teoría crítica de la racionalidad frente a las pretensiones de universalización y absolutización de la

⁵² Julio DE ZAN, “500 años” en AA.VV., *América. Conflicto, construcción y desafío*, 1992, Santa Fe, Ediciones Sudamericana, 1992, 12. Y, a continuación, aclara: “Esta nueva categoría que aquí proponemos significa comprender a América como una nueva época de la historia occidental. Es decir que el modelo para comprender esta relación es el de la continuidad-discontinuidad que anuda y separa al mismo tiempo a las épocas históricas”.

⁵³ Julio DE ZAN, *Libertad, poder y discurso*, Editoriales Almagesto-Fundación Ross, 1993 (en adelante: LPD). Sobre este libro ver el extenso y denso comentario Aníbal FORNARI, “Racionalidad comunicativa y democracia viva. Comentario crítico sobre ‘Libertad, Poder y Discurso’ de Julio De Zan”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* n° 1 (1993) 109-143.

formas unilaterales de la racionalidad moderna occidental como “una de las tareas imprescindibles de la filosofía latinoamericana actual”; tanto por motivos estrictamente filosóficos como por motivos políticos a los que la disciplina no puede permanecer ajena.⁵⁴ El segundo ámbito, radica en la confesión de propósitos que el autor desliza en el último capítulo del libro. Allí al hablar de su “punto de vista” De Zan se refiere a una “filosofía latinoamericana situada.” (LPD, pp. 238-239). Esta perspectiva encuentra concordancias con los desarrollos del pensamiento surgidos desde otras latitudes. Así, en el mismo estudio, el argentino llega a afirmar que “Habermas coincide incluso con uno de los conceptos centrales de la propia filosofía de la liberación latinoamericana, al definir a la racionalidad comunicativa como ‘una razón históricamente situada.’”⁵⁵. No obstante, desde este punto de vista, “más allá de Habermas” (LPD, pp. 238-239), De Zan se interesa por enfatizar el trasfondo histórico cultural de la racionalidad comunicativa emergente de la redefinición y ampliación de la idea misma de razón. Por último, su posicionamiento latinoamericanista se pone de manifiesto en la sintonía entre la preocupación de la filosofía política contemporánea por los procesos de democratización real y total, y la tarea más urgente de la filosofía latinoamericana. En palabras del filósofo santafesino:

“Estoy totalmente de acuerdo en considerar, en nuestra situación, como una de las tareas fundamentales de la filosofía latinoamericana el contribuir a la consolidación y profundización del proceso de la transición a la democracia, pero no a la de tipo meramente formal, sino a la democracia real, porque de lo contrario, bajo la consigna de la consolidación de la democracia, estaríamos rebajando nuestro discurso filosófico al cumplimiento de una función encubridora y meramente ideológica.”⁵⁶

⁵⁴ LPD, p. 9. Y justifica: “dado que esas pretensiones de validez universal y de monopolio de los criterio de racionalidad por parte de las tendencias filosóficas dominantes de los países centrales, no sólo se han planteado de forma inaceptable desde el punto de vista del propio método filosófico y de las condiciones de justificabilidad racional, sino que, además, han funcionado en la práctica, la mayoría de las veces, como ideologías encubridoras o justificatorias de los proyectos hegemónicos de dichas sociedades y de su etnocentrismo cultural” (pp. 9-10).

⁵⁵ LPD, p. 240. En la nota 150 el filósofo santafesino anuncia el artículo titulado “Habermas y la Filosofía Latinoamericana” por aparecer en la revista española *Anthropos*. Hasta el momento no hemos podido dar con el escrito.

⁵⁶ LPD, p. 212. Unas páginas más adelante, utilizando explícitamente la noción de liberación, insiste en esta coincidencia: “la única garantía de *legitimidad*, del *carácter pacífico* y de la *validez ética* del proceso de transformación social, y del movimiento de *liberación* está, precisamente, en las condiciones y principios señalados de la democratización total y participativa, y de la institucionalización del discurso práctico en todos los niveles de la vida social y política” (p. 237; cursivas en el texto).

Si este libro, publicado a comienzos de la década del noventa, puede considerarse el primer fruto de su reflexión consistente, ésta alcanza su mayor madurez y consolidación hacia finales del mismo decenio. Pues en 1998 y tras casi treinta años de investigación De Zan alcanza su graduación académica al presentar su tesis doctoral, dirigida por Edgardo Albizu, en la Universidad del Salvador (USAL) de Buenos Aires, bajo el título *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la filosofía práctica*⁵⁷.

El trabajo rastrea la génesis de la concepción hegeliana de la filosofía práctica en los escritos de juventud, en los correspondientes a Berna y Frankfurt y los del período de Jena, a partir de dos ejes de análisis: el trabajo y la propiedad privada en el marco del problema de la relación de lo privado y lo público. La hipótesis que guía este cuantioso y erudito escrito consiste en otorgar un papel decisivo en la propuesta hegeliana de refundar la unidad de la filosofía práctica tras su ruptura moderna con el abandono de la separación clásica de los dos modelos de la acción: *praxis* y *poiesis*. Desde Aristóteles en adelante, solo la *praxis* fue objeto de una relevancia ética y política, relegando a la *poiesis* a un papel marginal, meramente instrumental o servil y exterior al proceso de la autorrealización humana y de la constitución del mundo ético-político. De la superación de esta marginalización surge la idea de una “*praxis poiética*.”⁵⁸

Como se ve, atendiendo a los ejes temáticos del trabajo doctoral, se devela otra clave hermenéutica de la obra de De Zan: un arco-parábola que comienza con el mencionado primer proyecto de investigación, presentado en 1972 bajo el título: “*Trabajo y propiedad*”, que llega ahora, veinticinco años después, hasta esta tesis doctoral.

⁵⁷ El trabajo doctoral se publicará como *La Filosofía Práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la filosofía práctica*, Ediciones del ICALA, 2003; y será posteriormente reeditada como *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Del Signo, 2009. Esta nueva versión cuenta con un nuevo “Prólogo”, la inclusión del capítulo “Experiencia y concepto” que opera como transición entre la primera y segunda parte y el agregado de un “Epílogo” final dedicado a “La dialéctica sociedad civil-Estado”.

⁵⁸ Julio DE ZAN, *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la Filosofía Práctica*, Ediciones del ICALA, 2003, capítulo 10: “Teoría, praxis y poiesis” (pp. 319-354).

UNA “MARCA INDELEBLE” Y LA SITUACIÓN DEL NUEVO SIGLO

El siglo XXI se presenta ante el pensamiento de De Zan, como un nuevo “hoy” exigente. Dos notas centrales caracterizan este nuevo horizonte: los desafíos de la globalización y el descentramiento del Estado con el retorno (o recuperación de autonomía) de la sociedad civil. En este nuevo escenario, el filósofo santafesino entrevé la salida en un renovado planteo del rol de la sociedad civil en su autonomía respecto del Estado, concebida como el espacio público de construcción del poder democrático, en la línea de una comunidad ética universal o cosmopolita, de raigambre kantiana.

En la primera década de dos mil la idea y el programa de aquel movimiento de años 70 cobraba, a ojos de De Zan una nueva vigencia. Sin embargo, dicha actualidad no podía ignorar que los enemigos y los frentes de lucha de los pueblos habían cambiado significativamente y que, por tanto, era necesario revisar las categorías teóricas y las estrategias para la situación de este nuevo siglo.

Una ocasión especial para esta tarea de reafirmación y revisión la ofreció el trigésimo aniversario de la Filosofía de la liberación, celebrado en noviembre de 2003 en Río Cuarto, convocado por el ICALA, donde el santafesino es uno de los firmantes del “Manifiesto de Río Cuarto”⁵⁹. En esta ocasión, De Zan presenta un trabajo titulado: “La filosofía de la liberación en los años '70 y la Argentina del siglo XXI.”⁶⁰ En este texto, el filósofo presenta, utilizando un registro autobiográfico, sus memorias de la época en que se conformó el grupo originario de aquel movimiento. Allí recuerda:

“uno de los ejes de los debates que teníamos entonces fue precisamente el de la construcción de un nuevo concepto de la filosofía misma y de su relación con la praxis. Aunque también podría decirse que lo que buscábamos era recuperar el sentido originario del filosofar, liberándonos del sesgo europeísta, descontextualizado,

⁵⁹ En aquel documento se afirma: “manifestamos que la Filosofía de la Liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos”. El texto completo, con las firmas correspondientes se reproduce en *Erasmus V*, 1-2 (2003) 241.

⁶⁰ Julio DE ZAN, “La filosofía de la liberación en los años '70 y la Argentina del siglo XXI, *Erasmus V*, 1-2 (2003) 29-46 (en adelante: FLA). Este texto será muy valorado por su autor, al punto de incluirlo en el proyecto de su última publicación que se vio interrumpida por su fallecimiento. La obra llevaría por título *Escritos filosófico-políticos de fin de siglo*.

academista y científicista de la formación filosófica que habíamos recibido, que era el sesgo dominante por entonces en las Universidades”⁶¹.

Pese al tono rememorativo, De Zan aplica un juego temporal y pasa del registro pasado al presente. Es en este contexto que confiesa que *“en lo fundamental, ... aquel concepto y aquella praxis de la filosofía, han continuado siendo hasta hoy el concepto y la praxis de toda mi vida intelectual, la marca más fuerte e indeleble de aquella experiencia de los años '70.”*⁶² No obstante, el santafesino insiste en que la perdurabilidad de aquella marca sólo es posible si, respondiendo a los nuevos desafíos epocales, la idea de liberación se vincula con la democracia y la lucha contra la pobreza y la exclusión, desde el principio de la ciudadanía como el lugar originario del poder político democrático.

Un año después, en noviembre de 2004, De Zan asistió al *IIº Encuentro de Filosofía y Pensamiento Latinoamericano* organizado por la Agencia Córdoba Cultura del Gobierno de la Provincia homónima. En aquella ocasión, presenta una exposición titulada: “Por una sociedad civil cosmopolita y un estado de derecho común en el mundo”. También aquí el autor articula su argumento a partir de la necesidad de una revisión crítica de los ensayos liberacionistas:

“Un programa de liberación, o de lucha por la inclusión y la justicia tiene que crear sus propias herramientas. Quizás una de las causas del fracaso de los '70 fue el haber pensado que estas herramientas eran las que ya estaban ahí, que se trataba solamente de tomarlas por el mango, y que podían ser usadas para la buena causa. La experiencia de las décadas posteriores ha mostrado que no era así, que estas herramientas, como las instituciones políticas y el propio Estado nacional eran constitutiva y estructuralmente funcionales al sistema de la injusticia, la exclusión y el atraso, o al subdesarrollo social y económico de

⁶¹ FLA, p. 30. Poco antes se explayaba: “la filosofía era solamente el medio en el cual y con el cual trabajábamos, aunque no en un sentido meramente instrumental; el motivo y los fines que nos movían en esta praxis no eran por cierto meramente teóricos. Estábamos convencidos que la filosofía debía jugar un rol significativo en el proceso histórico de las luchas de liberación de los pueblos, o más precisamente, que el proceso político de la liberación social y nacional en marcha en América Latina correría riesgo de no alcanzar la profundidad o la radicalidad necesaria, de quedar a mitad de camino, o de perder el rumbo, si no se contaba con un pensamiento que llevara hasta sus últimas instancias la crítica de todas las formas de dominación, una filosofía que ayudara a pensar y esclarecer el sentido y las presuposiciones metapolíticas, es decir, éticas, antropológicas y metafísicas de la liberación. Este era el desafío y debía ser la tarea de una filosofía históricamente situada y políticamente comprometida, y esta era la única filosofía posible, que podía tener significado y validez para nosotros” (29-30).

⁶² FLA, p. 31; cursivas nuestras.

América Latina. O que son las causas principales de esta situación. Por lo tanto estas instituciones tiene que ser de algún modo derribadas, transformadas, o superadas”⁶³.

En este texto De Zan apuesta por una sociedad civil global y un derecho cosmopolita como la única posibilidad de contrarrestar las fuerzas del neoliberalismo expansivo centrado en el mercado. Para ello el santafesino llama a trabajar en el marco teórico de una filosofía política que reconstruya y fundamente el concepto del derecho y la sociedad civil sin remitirse al poder político y al Estado, como un sistema de relaciones horizontales y simétricas de reconocimiento recíproco de las personas en cuanto sujetos de derechos iguales, independientemente de todas las diferencias, culturales, de género, nacionalidad, religión, posición social⁶⁴.

El comienzo de la segunda década del siglo XXI, que resultarán sus últimos años de trabajo, sigue siendo muy fecundos. En 2013, su pensamiento maduro se expresa en dos nuevos libros. Por un lado, presenta *La nueva y la vieja política. Libertad, poder y discurso*⁶⁵, una reedición sumamente actualizada de su primer libro, tras veinte años su aparición. Por otro lado edita *La gramática profunda del ethos*.⁶⁶ El título de esta obra alude a como el filósofo santafesino nombraba su relectura de la filosofía moral de Kant, buscando la gramática profunda y universal del *ethos* que el filósofo de Königsberg quiso alcanzar en su reconstrucción racional de los principios de la razón práctica que se encuentran ya operantes en cada cultura.

La laboriosidad, el rigor y el compromiso en la tarea del pensador filósofo fueron una constante a lo largo de toda la trayectoria de De Zan; características que sostuvo hasta sus últimos momentos. Una última muestra de su labor intelectual sostenida con pasión y

⁶³ Julio DE ZAN, “Por una sociedad civil cosmopolita y un estado de derecho común en el mundo” en Adolfo SEQUEIRA (comp.), *Filosofía y Pensamiento Latinoamericano. Globalización, región y liberación*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2006, 56.

⁶⁴ Ídem., 70.

⁶⁵ Julio DE ZAN, *La nueva y la vieja política. Libertad, poder y discurso*, San Martín, UNSAM Edita, 2013.

⁶⁶ Julio DE ZAN, *La gramática profunda del ethos. Una lectura de la ética de Kant*, Las Cuarenta, 2013.

capacidad técnica es la publicación de su traducción anotada de *La primera filosofía del espíritu* del “Hegel de Jena”.⁶⁷ Poco después, a los 76 años falleció el 18 de agosto de 2017.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

Libros

- Bases para la Modernización de la Estructura Académica de la Universidad*, Universidad Nacional de Litoral, 1971.
- Libertad, poder y discurso*, Editorial Almagesto, 1993.
- Panorama de la ética continental contemporánea*, AKAL Madrid, 2002.
- La Filosofía Práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la filosofía práctica*, Ediciones del ICALA, 2003.
- La ética, los derechos y la justicia*, Fundación Konrad Adenauer, Montevideo, 2004.
- La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Del Signo, 2009 (reedición corregida y ampliada del libro de 2003).
- La nueva y la vieja política. Libertad, poder y discurso*, San Martín, UNSAM Edita, 2013.
- La gramática profunda del ethos. Una lectura de la ética de Kant*, Las Cuarenta, 2013.

Artículos

- “Sentido y vigencia de la Fenomenología del Espíritu de Hegel”, *Revista Universidad. Revista de la Universidad Nacional del Litoral* 80, (1970) 99-126.
- “El problema de Dios en la filosofía (Estudio a partir de Hegel)”, *Stromata* XXVIII 4 (1972) 549-578.
- “La dialéctica en el centro y en la periferia”, *Nuevo Mundo* III, nº 1 (1973) 102-115.
- “Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional”, en: AA.VV., *Cultura Popular y Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975, 87-139.
- “Los argentinos, ¿un pueblo transplantado? Respuesta argentina a la tesis del brasileño Darcy Ribero”, *Latinoamericana. Anuario de Estudios Latinoamericanos* 9 (1976), 90-138.
- “La filosofía y la Historia”, *Latinoamericana. Anuario de Estudios Latinoamericanos* 11, (1978).
- “El problema de la identidad nacional del hombre argentino”, *Megafón. Revista Interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos* IV, 8 (1979) 41-64.
- “La interpretación hegeliana de la dinámica de la sociedad civil en Europa y en América”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 8 (1981) 39-62.
- “Krausismo y Filosofía Práctica en la Argentina”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10 (1983) 229-245.
- “El hombre y el mundo de la cultura”, *Cuadernos Interdisciplinares*, nº 3, UCSF, 1983.
- “Ortega y la Argentina”, *Megafón. Revista Interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos* VII, 13 (1984) 31-51.

⁶⁷ George Wilhelm Friedrich HEGEL, *La primera filosofía del espíritu*, Traducción, notas y estudios de Julio De Zan, Las Cuarenta, 2017.

- “Esquema conceptual de la estructura y dinámica de la cultura”, *Cuadernos Interdisciplinarios*, n° 4, UCSF, 1984.
- “Filosofía política y Federalismo”, *Actas del Congreso Nacional de Federalismo*, Secretaría de Planeamiento de la Provincia de Santa Fe, 1986, 43-59.
- “Neocolonialismo, cultura de masas y cultura popular”, *Actas del Congreso Nacional de Federalismo*, 1986, 143-152.
- “El Discurso ético-político”, en *Actas del I Coloquio sobre Filosofía Latinoamericana*, Universidad de Morón, 1988, XXXV-LXV.
- “Latinoamérica: ¿premoderna o posteuropea?”, en: Dorando MICHELINI-Javier SAN MARTÍN-Fernando LAGRAVE (eds.), *Modernidad y Postmodernidad en América Latina*, ICALA, Río Cuarto, 1991, 73-94.
- “Cultura y Civilización”, en: AA.VV., *Pensar América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone*, ICALA, Río Cuarto, 1991, 128-134.
- “500 años”, en: AA.VV., *Enciclopedia América, conflicto, construcción y desafío*, Ediciones Sudamericanas de Santa Fe, Santa Fe, 1992, 3-16.
- “La filosofía en Santa Fe”, en: AA.VV., *Enciclopedia de Santa Fe. Tomo III*, Ediciones Sudamericanas de Santa Fe, 1993, 491-193.
- “Ética y capitalismo”, en: AA.VV., *Ética y capitalismo*, CIAS-ASOFIL, Buenos Aires, 1993, 63-73.
- “Poder, pactos políticos y procedimientos democráticos”, en: Dina PICOTTI (comp.), *Pensar desde América Latina*, Ed. Catálogos, 1995, 265-278.
- “Identidad y universalidad en Paul Ricoeur. La hermenéutica de Paul Ricoeur frente a los desafíos de la globalización”, *Erasmus. Revista para del diálogo intercultural* I, 1 (1999), 69-84.
- “Filosofía política, multiculturalismo y globalización”, en: Identidad e integración cultural. Actas de las IV Jornadas Internacionales del ICALA, ICALA, 1999, 15-27.
- “Perspectivas de la educación ética en las sociedades multiculturales”, en: Peter HUNERMANN (ed.), *Formar, educar, aprender*, Ed. Temas, 2001.
- “Karl-Otto Apel y nosotros”, *Concordia* 41 (2002) 16-26.
- “La identidad plural del hombre argentino”, en la serie: *Orígenes e identidad de los santafesinos*, publicado por *El Litoral*, Santa Fe, 2002.
- “Lo nacional y lo regional en el contexto de la globalización”, *La Gaceta Literaria*, Santa Fe, 2002.
- “La exclusión del otro”, *Erasmus Revista para del diálogo intercultural* I, 2 (2002) 143-164.
- “La filosofía de la liberación en los años '70 y la Argentina del siglo XXI”, *Erasmus. Revista para del diálogo intercultural* V, 1-2 (2003) 29-46.
- “Por una sociedad civil cosmopolita y un estado de derecho común en el mundo” en: Adolfo SEQUEIRA (comp.), *Filosofía y Pensamiento Latinoamericano. Globalización, región y liberación*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2006, 56-75.
- “La figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Un acontecimiento antropológico-político, no moral”, *Ágora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía* vol. VII n° 16 (2007) 45-67.
- “Memoria e identidad”, *Tópicos* 16 (2008) 41-67 [Ponencia enviada como expositor invitado para la Sesión Especial de «Los Maestros de la Filosofía Argentina» en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía de San Juan (julio de 2007)].

- “La lucha por el reconocimiento: ¿acontecimiento moral o antropológico? Discusión de algunas interpretaciones recientes”, *Contrastes. Revista Internacional de la Universidad de Málaga* vol. I (2010) 307-318.
- “Identidad y globalización”, en: Aníbal FORNARI (et al.), *La razón en tiempos difíciles. Homenaje a D. Michelini*, Universidad Católica de Santa Fe - ICALA, 2010, 127-142.
- “Hegel y América”, *América. Revista del Centro de Estudios Hispanoamericanos (Santa Fe)* nº 2 (2012) 59-94.

Bibliografía secundaria:

- Número monográfico de la revista *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*. Número Especial (2019): “Homenaje a Julio De Zan”.
- Número monográfico de la revista *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 22 (Dossier 1). J. Raúl De Miguel (Comp.) (2020). “Ética, racionalidad y democracia. Homenaje a Julio De Zan”.
- Adriana ARPINI, “Dialéctica y hermenéutica: su radical historización en textos de Julio De Zan”. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 22, 1 (2020) 67-90.
- Eduardo ASSALONE, “La sociedad civil en la obra de Julio De Zan. Su impronta hegeliana y la perspectiva latinoamericana”, *Agora Philosophica* XVII, nº 37/38, (2018) 21-46.
- Diana María LÓPEZ (comp.), *El Idealismo alemán como filosofía de la libertad. Julio De Zan, in memoriam*, Editorial UADER, 2020.
- Dorando MICHELINI, Jutta WESTER (eds.), *La filosofía ante los desafíos del mundo contemporáneo. Homenaje a Julio De Zan*, Ediciones del ICALA – Universidad Católica de Santa Fe, 2006.



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
del **CEL**



CONRADO EGGERS LAN

(1927-1996)

Esbozo de un perfil bio-bibliográfico

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

INTRODUCCIÓN¹

Conrado Eggers Lan (1927-1996) es un conocido profesor de filosofía argentino especializado en el mundo antiguo y un indiscutido erudito. Entre sus contribuciones más influyentes están sus traducciones de obras platónicas y de los presocráticos, sus estudios sobre la medicina hipocrática, la matemática griega y la creación de la revista *Méthexis*, publicación de relevancia internacional que aún se sigue editando. Pero este reconocimiento y relevancia no se han verificado respecto de sus intervenciones sobre lo contemporáneo, relacionadas con los problemas políticos del país. Llamativa amnesia, toda vez que, en el momento en que tuvieron lugar, le valieron la expulsión de la cátedra de filosofía antigua de la UBA y la declaración de “DS (delincuente subversivo) fórmula 4” por parte del espionaje estatal; catalogación que no solo le impidió trabajar en cualquier dependencia de gestión estatal, sino que también conllevó la censura sobre su correspondencia y la práctica imposibilidad del dictado de clases en instituciones privadas

La convicción de este trabajo es que este recorte de la memoria es a todas luces injusto, al dejar de lado las preocupaciones por el presente que ocuparon a Eggers Lan durante los primeros veinticinco años de su carrera en el ámbito del pensamiento. ¿Qué puede haber motivado tal arrinconamiento y olvido de un pensador que nos es propio en muchos sentidos? Cabe indagar si, entre las razones más importantes, no está el hecho mismo de *haber nacido acá*, o mejor, de *haber pensado desde acá*, desde este suelo, desde esta realidad, desde la experiencia vivida en contraposición con las limitaciones culturales adquiridas por una educación pensada *desde y para* un afuera. Por lo tanto, lo que nos proponemos con este trabajo, no es sólo un acto académico de conocimiento sino-y fundamentalmente- un acto de justicia, un acto de reparación histórica.

¹ Nota aclaratoria: La elección de la palabra “esbozo” para el subtítulo del trabajo es clave para ponderar sus alcances y limitaciones. No se trata de un trabajo terminado sino de la plasmación inicial de un itinerario en pleno proceso de elaboración. Esto conlleva que, a medida que la investigación se expanda es probable que haya que rectificar algunas de las cosas dicha, explayarlas o reorganizarlas. De ahí que su inclusión en la sección “Papeles de Trabajo” sea particularmente pertinente. Por otro lado, es importante señalar que esta intervención forma parte de un proyecto más amplio de investigación en torno al pensador argentino que, poco a poco, iremos publicando en esta misma revista. Quiero agradecer especialmente la colaboración, predisposición y aporte de material de Teresa Eggers Brass y de Ivana Costa, que han resultado claves para que nuestro trabajo fuera posible.

Pero la reivindicación y estudio de esta dimensión de su bio-bibliografía tienen otra vertiente: el trabajo pionero de Conrado Eggers Lan en la tematización filosófica de la dupla dependencia/liberación y en el diálogo entablado entre cristianismo y marxismo, lo convierten en un protagonista de lo que luego se dio en llamar Filosofía de la Liberación; aun cuando no haya formado parte de la red más conocida de lo que hemos denominado el “polo” argentino de dicha corriente y no se lo suele incluir entre sus cultores. Este esbozo, por tanto, se ubica en continuidad con la confección de perfiles bio-bibliográficos que nuestro proyecto viene realizando.²

Para la reconstrucción hemos utilizado tanto fuentes primarias editadas e inéditas³, como literatura secundaria (artículos, entrevistas, homenajes).⁴ El trabajo está organizado en cinco apartados, cada uno de los cuales desarrolla uno de los cinco períodos en que hemos dividido el itinerario de Eggers Lan. La primera etapa (1927-1955) abarca los primeros años y el período formativo. La segunda (1955-1957) se centra en el periplo europeo. La tercera (1957-1981) incluye las alternativas que van desde su regreso a la Argentina hasta el exilio. La cuarta (1981-1984) estudia el exilio mexicano. La quinta (1984-1996) analiza el trayecto desde su regreso a la Argentina hasta la muerte. La extensión y elaboración dispar de las etapas tiene que ver con las diversas velocidades con que ha avanzado la recolección de fuentes y el trabajo de interpretación en cada caso. Futuros trabajos irán focalizándose en los diversos períodos.

² Cfr. *Cuadernos del CEL* vol. III nº 6 (2018) donde se trabajan los perfiles de Osvaldo Ardiles, José Severino Croatto, Carlos Cullen, Rubén Dri, Aníbal Fornari y Alberto Parisí. Ver también en este número el perfil de Julio De Zan ofrecido por Luciano Maddonni.

³ Además de la bibliografía primaria que se cita al final del artículo, para la reconstrucción bio-bibliográfica han resultado particularmente relevantes los siguientes textos: Conrado EGGERS LAN, “Advertencia preliminar”, en: *Cristianismo, Marxismo y Revolución Social*, Buenos Aires, Jorge Álvarez Editor, 1964, 7-11; “Advertencia preliminar”, en: *Violencia y estructuras*, Ituzaingó, Editorial Maipue, 2014, 15-22 [1970]; “Advertencia preliminar”, en: *Peronismo y Liberación Nacional*, Ituzaingó, Editorial Maipue, 2014, 23-26 [1973].

⁴ “Bibliografía sumaria de Conrado Eggers Lan”, *Méthexis X* (1997) 11-15; Marisa DIVENOSA, “Conrado Eggers Lan *In Memoriam*”, *Méthexis X* (1997) 7-9; Armando PORATTI, “Conrado Eggers Lan”, en: FEPAI, *Novenas Jornadas de Pensamiento Filosófico Argentino: Un siglo de filosofía argentina. Actas*, Buenos Aires, FEPAI, 2001, 37-44; Victoria JULIÁ, “El pensamiento clásico en América Latina”, *Boletín del Instituto de Altos Estudios Juan Perón* año 2 nº 16 (2006) 1-3; Armando PORATTI, “El docente y el maestro”, *Boletín del Instituto de Altos Estudios Juan Perón* año 2 nº 16 (2006) 4-6; José Pablo MARTÍN, “Cristianismo y política”, *Boletín del Instituto de Altos Estudios Juan Perón* año 2 nº 16 (2006) 7-10; José Pablo MARTÍN, “Prólogo: *Violencia y estructuras*, un espejo del drama argentino”, en: Conrado EGGERS LAN, *Violencia y estructuras*, Ituzaingó, Maipue, 2014, 7-13.; Luciano BARRERAS, “Estudio Preliminar”, en: Conrado EGGERS LAN, *Peronismo y liberación nacional*, Ituzaingó, Maipue, 2014, 11-21; Horacio GONZÁLEZ, “Prólogo: Pasado y presente”, en: Conrado EGGERS LAN, *Peronismo y liberación nacional*, Ituzaingó, Maipue, 2014, 7-9.

PRIMEROS AÑOS Y FORMACIÓN (1927-1955)

Conrado Eggers Lan nació el 9 de febrero de 1927 en Buenos Aires y creció en el seno de una familia de cuatro hermanos. Cursó sus estudios primarios en una escuela de gestión pública de la Capital Federal. La separación de sus padres cuando tenía trece años le causó una honda decepción respecto del padre y una conmoción en la concepción de la familia.⁵ Este acontecimiento tendrá una dilatada influencia en su itinerario, no solo por las obvias razones vitales, sino también por el tipo de interrogantes y búsquedas que disparó.

La madre pasó a ser el sostén de la familia a partir de su trabajo en la oficinas del Servicio de Inteligencia⁶ y, al terminar los estudios primarios, alentó a Conrado a presentarse al examen físico para ingresar en la Fuerza Naval; de la que fue rechazado por sus problemas de vista.⁷

Realizó los estudios secundarios en el Colegio Nacional Buenos Aires. Su desempeño estudiantil inicial no fue muy prometedor (en primer año debió rendir siete materias) pero en los años posteriores se afianzó con firmeza hasta desembocar en la obtención de la medalla de oro “Monner Sanz” en la graduación de 1945. Durante estos años militó en la Juventud de la Acción Católica.

La elección de la carrera universitaria supuso un complejo discernimiento, que pasó por la ponderación de la abogacía y la ingeniería, finalmente descartadas por considerar que no eran vocacionalmente viables para él. Pero que tuvo en la música un candidato firme que atrajo su atención y le despertó un gran interés. Será finalmente el encuentro con la filosofía el que resultará decisivo. Sus pensamientos, experiencias vitales y familiares hallaron en ella una profunda convergencia y conexión; deviniendo tanto una actividad vitalmente

⁵ Conrado juzgó el hecho como resultado de la deslealtad de su padre, lo que motivó que su figura fuera vitalmente borrada y que los afectos devinieran en el criterio central de lo familiar (“la familia son los afectos” es una frase que usará con frecuencia posteriormente).

⁶ La vinculación familiar con la Marina se remonta al abuelo materno, quien había pertenecido a la fuerza, llegando a participar en la “Conquista del Desierto”.

⁷ Años más tarde, Conrado ponderaría este acontecimiento retrospectivamente como un hecho fortuito que le permitiría dedicarse a la filosofía desde joven, sin los rodeos de la formación militar. Para dar cuenta de esta vicisitud, Egger Lan recurrirá a la frase: “*la vista me salvó de la Marina*”.

englobante como una profesión.⁸

Conrado Eggers Lan ingresó en 1946 al Profesorado de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Retrospectivamente, enfatizará la importancia de algunas alternativas. Ante todo, la atracción ejercida por la historia de la filosofía en el primer año de estudio, donde buena parte del resto de la currícula estaba dedicada a materias generales. Además, la decisión de dedicarse de lleno al estudio de la filosofía desde la perspectiva de la unión y el compromiso con la propia vida. Por fin, y en estrecha relación con lo anterior, la atracción por la filosofía de Heidegger a partir de las clases que recibió de Carlos Astrada, quien fuera discípulo del filósofo alemán. La cuestión de la existencia y del *ser para la muerte* incidirán notoriamente en su comprensión de la filosofía como una *reflexión sobre la vida y el mundo*. Max Scheler fue otro pensador que llamó su atención por entonces, a punto tal que llegó a concebir realizar su tesis doctoral en torno a su obra; particularmente buscando refutar la tesis del profesor Ángel Vasallo⁹ quien sostenía que la ética de Scheler había sido refutada por Kant.¹⁰ Pero, será finalmente Platón la figura filosófica en la que encontrarán eco sus búsquedas, inquietudes, compromisos y la que lo acompañará durante toda su vida. Eggers Lan finalizó sus estudios en 1949 y recibió al año siguiente el título de Profesor de enseñanza secundaria, normal y especial en Filosofía.

Los estudios universitarios de Eggers Lan tienen lugar en un momento de alto voltaje político de la Argentina, particularmente por la irrupción del acontecimiento del 17 de octubre de 1945 y por las polarizaciones que conllevó tanto en los diversos sectores de la población como de los distintos ámbitos de la vida pública y política. Los relatos retrospectivos del filósofo y algunos de sus primeras intervenciones escritas abren una

⁸ Hemos encontrado indicios de que la celeridad en la cursada de los estudios filosóficos estuvo relacionada con el hecho de la exigencia social de tener una profesión como condición para contraer matrimonio con Loreta Brass, quien será luego su esposa y compañera de toda la vida.

⁹ Ángel Vasallo (1902-1978). Para adentrarse en su obra contamos ahora con la obra: Ángel VASSALLO, *Obra reunida*, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta, 2012. Se trata de tres volúmenes con un amplio panorama de su itinerario escrito por Marcelo Velarde Cañazares.

¹⁰ Esto finalmente fue dejado de lado por el desencanto que Eggers experimentó con Scheler cuando, durante su estancia en Alemania, se enteró que el pensador no ponía en práctica lo que predicaba en su sistema de filosofía. La falta de compromiso de Scheler consigo mismo llevó a Eggers Lan a abandonar la idea de su tesis doctoral sobre el pensador alemán.

primera ventana a las repercusiones que estas dinámicas supusieron para su itinerario. En este sentido, es posible hablar de un primer acercamiento curioso y neutralista, cuando, durante las campañas electorales para los comicios del 24 febrero de 1946, Conrado decide concurrir tanto a actos de la *Unión Democrática* (Tamborini-Mosca) como del *Partido Laborista* (Perón-Quijano).¹¹ Pero, ya en 1947 es claro que se ha inclinado hacia el antiperonismo, como la mayor parte de los estudiantes universitarios. En efecto, en ese año, mientras trabajaba como corrector de pruebas de galera y como empleado en la librería *Del Temple*, fundó, junto a Mario Trejo, María Elena Walsh, Francisco Javier y Valdo Sciammarella, la revista *Luz y sombra*.¹² El editorial colectivo pone de relieve el talante de sus posicionamientos:

“Nunca el hombre se encuentra tan incitado a hacer algo como en el instante en que siente radicalmente la inseguridad de la vida. Al irrumpir esa serie de acontecimientos que conmueven la entraña vital del individuo, la acción adviene irresistible, con inevitable forzosidad, con la marca indeleble de un gesto defensivo. Desde el estrato último de su existir reclama la solidaridad de todo su ser, como afirmación frente a la inestabilidad, frente a la coerción invasora (...) Entendemos por acción la manera de comportarse el hombre frente a la realidad que lo circunda, la cual es plasmada de acuerdo con su naturaleza específica. Ahora bien, cuando esa realidad se torna incongruente con su manera de pensar y amenaza con aniquilar sus fines esenciales, el individuo se moviliza proyectando otra realidad que sea aneja con su propia estructura (...) Queremos decir que ha de existir conexión entre pensamiento y acción, lo que nos permite afirmar que todo pensamiento está referido a una acción ulterior, e inversamente, ésta supone un pensamiento previo. La síntesis de pensamiento y acción (...) recibe el nombre de cultura.”

El panorama trazado es nítido: inseguridad vital, conmoción entrañable, inestabilidad, coerción, invasión, realidad aniquilante, defensa; y también lo es la terapéutica,

¹¹ Es probable que, en el primer caso, Eggers Lan se refiera al acto realizado por la *Unión Democrática* en la Plaza de los Dos Congresos el 8 de diciembre de 1945, del que en su lectura retrospectiva enfatizará la presencia del racismo y la xenofobia. En el segundo, tal vez se esté hablando del organizado por el *Partido Laborista* el 14 de diciembre del mismo año, en cuya ponderación posterior destacará la genuinidad de los sentimientos expresados.

¹² *Luz y Sombra. Revista de filosofía, literatura, música y artes plásticas*, nº 1, junio de 1947. Editada en Buenos Aires por los Talleres Gráficos de Capelli, Oliveto y Cía. Su director fue George Delacre y los colaboradores Conrado Eggers Lan, Hugo Sosa, Mario Trejo, María Elena Walsh, Benjamín Heredia, Valdo Siamarella y Francisco Javier. “*Luz y sombra* fue, como muchas, revista de un solo número. Es lamentable que su vida haya sido tan efímera, ya que la preocupación que concitó a sus realizadores implicaba una seria actitud crítica de nuestro proceso nacional referido a los valores de la cultura. En un meduloso prólogo donde se analizan los propósitos que los animan, expresan: «Pensar con seriedad y desinterés en las cosas argentinas. He aquí una tarea que sólo de manera esporádica ha sido realizada en nuestra vida nacional. Un país políticamente decaído, socialmente postrado y casi carente de figuras de significación cultural sobre quienes podrían converger nuestras esperanzas argentinas: tal el legado que recibe la nueva generación.» Héctor LAFLEUR-Sergio PROVENZANO-Fernando ALONSO, *Las revistas literarias argentinas 1893-1967*, Buenos Aires, El 8vo. loco, 2006, pp. 209-210.

exigencia de una acción raigal, proyecto de otra realidad, coherencia entre pensamiento y acción. La contribución específica de nuestro autor se tituló “En busca del Dios que se ha perdido”.

La vida familiar también está marcada por hechos importantes: en agosto de 1950 se casa con Loreta Brass y el matrimonio se traslada a la localidad de Castelar donde fija su residencia. Con el correr de los años, tendrán ocho hijos.

El inicio de la actividad docente y los proyectos editoriales signan sus primeros pasos como profesor de filosofía. El año 1952 es, en este sentido, clave. Por un lado, asume la cátedra de “Psicología y Lógica” en el Colegio Nacional de Morón desde donde ejercerá un fuerte influjo despertando vocaciones filosóficas.¹³ Por otro, dicta el curso “Introducción al estudio de Heráclito” en el Colegio de Estudios Universitarios de Buenos Aires.¹⁴ Además, ingresa como profesor suplente en el Colegio Militar de la Nación.¹⁵ Por fin, funda y dirige la revista *Semirrecta. Revista de filosofía, literatura y artes*, un proyecto ambicioso que le demandará mucha actividad y energías.¹⁶ Junto a algunos nombres de la efímera *Luz y Sombra*, aparecen las firmas de Adolfo Carpio (consejero de la sección “filosofía”), Mario Trejo y Virtú Maragno. Llegó a publicar siete números en seis entregas entre 1952 y 1953.

Las preocupaciones religiosas, culturales y políticas se movilizarán también de

¹³ Una de las más relevantes es la de la Victoria Juliá quien, preguntada por su inicio en la filosofía dirá: “En el secundario tuve dos profesores excelentes que, en materias distintas, me orientaron. Uno es Atilio Piana, que enseñaba geometría del espacio (...) Después Eggers Lan, que daba Lógica, pero que nos puso en contacto con un mundo, nos abrió un mundo. Ahí leíamos- a los 17 años y provenientes de sectores sociales muy diversos, porque coincidió con la época en que se masificó el acceso al secundario- Kafka, Dostoievski, Shakespeare. Él cumplía el programa rápido y después nos metía en estos mundos. Y también en un mundo de problemas, no solo de lecturas que uno podía tomar más o menos literalmente o con alguna interpretación. Ese fue el comienzo.” (Entrevista a Victoria Juliá, *Symploké*, setiembre de 2015, 26-28, p. 26).

¹⁴ De los manuscritos de dichas clases y de la crítica de los mismos que hace Mondolfo surge una rectificación y la postura sostenida en la publicación de 1958: “Fuego y logos en Heráclito”.

¹⁵ Posteriormente, en 1955, se le abre la posibilidad de concursar por el cargo titular, pero desiste de hacerlo por su creciente insatisfacción por el ámbito castrense.

¹⁶ “Desde la exégesis filosófica profunda, hasta el intento de colmar la honda sima de la crisis contemporánea, sin olvidar la indagación de la poesía argentina joven o las posibilidades de nuestra cinematografía, todo fue hecho con mesura, sagacidad e inteligencia (...) de su extenso contenido, entresacamos un “Análisis de la poesía argentina joven”, de Roberto Hurtado de Mendoza (número 3, 4 y 5); “Sobre público y teatro”, de Edgar Bayley; “Semblanza de Simone Weil”, de María Eugenia Valentié.” Así se presente la publicación en Héctor LAFLEUR-Sergio PROVENZANO-Fernando ALONSO, *Las revistas literarias argentinas 1893-1967*, Buenos Aires, El 8vo. loco, 2006, p. 240.

diversos modos en estos años, con la consolidación de su antiperonismo y su compromiso de transformación de la realidad. Antes que nada, se convierte en uno de los fundadores de la Democracia Cristiana en 1954, a partir de la convicción de que se podía distinguir entre lo que el peronismo había venido haciendo por el pueblo trabajador (para mantenerlo) y lo que estaba haciendo mal (para cambiarlo).¹⁷ Desde este plafón vive los eventos de junio de 1955, cuando las fuerzas militares bombardean la Plaza de Mayo y sus alrededores en un intento de derrocamiento del presidente Perón. La intervención militar contra la población civil dejó un saldo de 308 personas fallecidas y más de 700 heridos. Eggers Lan participó personalmente del proceso posterior, apoyando en setiembre de ese mismo año, el intento de toma del arsenal alojado en Zárate¹⁸, con la intención de armar a la Marina para un nuevo intento de derrocamiento de Perón. El fracaso de la intentona culminó con el arresto de Conrado, quien será liberado por el nuevo gobierno de facto. Una vez más, vemos que aparece la voluntad de coherencia entre pensamiento y acción llevada hasta sus últimas consecuencias. No obstante, los niveles de violencia desplegados lo llevan a cuestionarse su proceder, por lo cual recurre al consejo de una autoridad eclesiástica para ponderar la legitimidad de su accionar. La respuesta que recibe es de un fuerte respaldo: “*cuando están en juego valores religiosos la violencia está permitida*”¹⁹, con lo que su militancia renovó la confianza.²⁰

¹⁷ En su primer documento, la Democracia Cristiana manifiesta: “pensar en volver a la situación anterior al 4 de junio de 1943 es imposible y absurdo; pretender mantener la situación política actual es contrariar el anhelo general: ni restauración ni continuismo”. El pronunciamiento se puede ver en: A. MAYOL-N. HABEGGER-A. ARMADA, *Los católicos posconciliares*, Buenos Aires, Galerna, 1970, pp. 108-109.

¹⁸ Ver: Conrado EGGERS LAN, *Peronismo y liberación nacional*, Buenos Aires, Búsqueda, 1973, p. 108 nota 99.

¹⁹Cfr. Conrado EGGERS LAN, “Advertencia preliminar”, en: *Violencia y estructuras*, Ituzzaingó, Editorial Maipue, 2014, 15-22 [1970], pp. 15-16.

²⁰ Años más tarde reflexionará sobre estos hechos arrepentido y aludirá a los condicionamientos culturales en los que se movía por entonces; no solo los de la educación familiar, sino también los de determinados sectores con los que estaba vinculado: la iglesia, el Colegio Militar de la Nación, la Marina. El proceso de despegue de toda esta trama será un hito clave de su itinerario. El bombardeo a la Plaza de Mayo le mostró una faceta de la violencia con la cual no estaba de acuerdo, es decir, una faceta hipócrita que permitía la violencia a unos, pero se la negaba a otros. Se trata de una ruptura básica pero real con los condicionamientos.

VIAJE A ALEMANIA Y ESTANCIA EN EUROPA (1955-1957)

Hacia fines de 1955 el itinerario de Conrado Eggers Lan dará un giro clave con la obtención de la beca del *Deutsch-Akademischer Austausch Dienst*²¹ para el estudio del griego y filosofía griega en la Universidades de Bonn y Heidelberg, entre noviembre de 1955 y octubre de 1956; con lo que se inicia su periplo europeo junto a su familia. Tres vertientes del proceso son las que consideramos decisivas. Ante todo, se destacan los desarrollos en el campo de la filosofía. En este sentido, conviene señalar que, Eggers Lan llega a Alemania como Profesor visitante de Pensamiento Latinoamericano”, y que en tal calidad dictó el curso “Historia del pensamiento latinoamericano” en la Universidad de Heidelberg. Pero será, sin duda su perfeccionamiento en el campo de la filosofía de Platón donde la estadía resultará decisiva, particularmente por su encuentro con Hans-Georg Gadamer, por entonces catedrático de Heidelberg y en la madurez de su pensamiento, cuya expresión será, pocos años después la publicación de *Verdad y Método* (1960).

La segunda vertiente, se relaciona con su actividad como miembro del Partido Demócrata Cristiano. La directiva argentina, aprovechando su presencia en Europa, lo nombra su representante al Encuentro Internacional de partidos demócratas cristianos, celebrado en 1956, con la participación de treinta y tres delegaciones de veintiocho países, con el propósito de sentar las bases de una organización global. Allí conoce a figuras centrales de la política europea como el canciller alemán Konrad Adenauer. Eggers Lan pronuncia el discurso por la Argentina y luego elabora un informe de la reunión que envía a Buenos Aires.²²

²¹ Se trata del *Servicio Alemán de Intercambio Académico* (DAAD), un organismo oficial del gobierno alemán promotor de intercambios académicos, también conocido por su acrónimo en alemán «DAAD», es el organismo nacional alemán dedicado a promover el intercambio académico entre universidades alemanas con universidades de otros países. Creado en 1925, fue disuelto en 1945 y refundado en 1950

²² Su evaluación retrospectiva del acontecimiento es francamente negativa. Sus expectativas de encontrarse con cristianos comprometidos se ven defraudadas por lo que interpreta como simples estrategias de oportunismo político. El informe que presentó nunca le fue contestado por la directiva argentina y lo mismo sucederá luego cuando solicite una elucidación sobre la postura del partido ante los fusilamientos de 1956. Esto desembocará luego en su salida de la DC. Nuevamente el vínculo entre pensamiento y acción ejerce de criterio para buscar nuevos ámbitos de compromiso. Tampoco su visita a la Alemania Oriental le despierta opiniones positivas.

La tercera vertiente se relaciona con sus búsquedas de compromiso cristiano. Durante la estancia europea entra en contacto con Giuseppe Lanza del Vasto (1901-1981).²³ Filósofo y literato italiano quien, luego de redescubrir el cristianismo en que había sido educado y de emprender una itinerancia que lo llevaría a la India y al encuentro con Gandhi (1937-1938), se había convertido en un referente internacional de la no-violencia desde la experiencia de la Comunidad de Arca (1948). Eggers Lan lo conoce en un momento alto de su visibilidad mundial y de tomas de postura muy netas respecto de las situaciones sociales y políticas. El impacto fue contundente: decide hacer una experiencia en una de las comunidades del Arca y el mismo Lanza del Vasto le propone crear una fundación en la Argentina, a lo que finalmente no accede. La no-violencia como horizonte vital, como cristianismo vivido, como desafío filosófico marcarán un intervalo breve pero intenso de su itinerario.

EL REGRESO A LA ARGENTINA Y LOS DESARROLLOS HASTA EL EXILIO (1957-1981)

Eggers Lan y su familia regresan a la Argentina en 1957. Uno de los primeros emprendimientos de Conrado será la organización de grupos pacifistas gandhianos y el intento de publicar escritos sobre esta perspectiva; lo que será inviable por la cerrazón de las editoriales. La propuesta ghandiana se le presenta muy pronto como imposible, orientando sus búsquedas hacia otros rumbos.

La actividad docente cobra impulso cuando consigue un espacio como profesor en la Universidad Nacional de Tucumán, donde dictará las cátedras de *Historia de la filosofía antigua* e *Historia de la filosofía moderna*. Es por ello que, entre 1957 y 1962, muchas de las reflexiones de Eggers serán publicadas en el diario *La Gaceta* de Tucumán. Allí podemos encontrar la configuración de un pensamiento que va desde la prédica de la no-violencia

²³ Para una introducción a su vida y escritos se puede ver el sitio de la Asociación de Amigos de Lanza del Vasto: [<https://www.lanzadelvasto.com/es/>].

hasta los puntos en común que puedan tener el marxismo y el cristianismo, una cuestión que permanecerá en su pensamiento hasta 1965.

En el plano editorial, publicó en 1958 su primer artículo especializado en la revista *Humanitas* de la Universidad Nacional de Tucumán, bajo el título: “Fuego y *Logos* en Heráclito”.

1960 es un año importante en la configuración del pensamiento de nuestro autor. En lo que hace a su carrera profesional, ingresa como *Profesor adjunto* en la cátedra de *Historia de la filosofía antigua* de la Universidad de Buenos Aires. En lo que refiere al andamiaje de categorías que constituye su pensamiento, este año se encontrará con Marx a partir de un seminario que dicta sobre el pensador alemán y abordará principalmente dos obras *Los manuscritos del 44* y *La ideología alemana*. A partir de la lectura de estos textos se dará “el despertar de un sueño teórico” en palabras de Eggers. Dicho despertar consiste en una interpretación de los textos de Marx distinta de la que daban tanto los marxistas de la época como de la que circulaba por la iglesia y por la sociedad en general. Eggers interpreta que el objetivo de Marx es la des-enajenación del ser humano desde un proceso de explotación que lo aliena, hacia un *camino de liberación*. Dado que el dinero juega un rol protagónico en esta enajenación, Eggers conecta nuevamente las búsquedas filosóficas con el cristianismo, viendo a Jesús como quien viene a liberar al ser humano de la enajenación que le produce este mundo; siendo el dinero uno de sus símbolos más representativos y en base al cual se subsumen todas las demás cosas. Esta intuición lo lleva a pensar en la posibilidad de una convergencia entre marxismo y cristianismo²⁴ que concretará en su obra de 1964: “Cristianismo, Marxismo y Revolución Social”.

²⁴En la bibliografía secundaria que estudia a Eggers Lan encontramos dos líneas muy marcadas a veces complementarias. Por un lado, se lo coloca en el marco del debate entre cristianos y marxistas en Argentina como una continuación de un debate entre cristianos y marxistas dado en Europa. Nos parece que tal relación directa no existe. Ese debate entre cristianos y marxistas llega a la Argentina y tiene su hito en 1965 cuando se organiza en la Universidad de Buenos Aires un debate entre cristianos y marxistas donde participan Mugica y Tedeschi por el lado cristiano y, por el lado marxista Fernando Nadra y Juan Carlos Rosales. Para 1965 Eggers Lan ya tiene publicada su obra donde considera posible la unión entre cristianismo y marxismo y de qué modo, una cuestión que venía madurando, cuando menos, desde 1960. O sea que, para cuando se da el debate la idea ya lleva cinco años en el pensamiento de nuestro autor y un año de concreción. La segunda línea es la que lo ubica como un pensador posconciliar, como si, a partir de la publicación del Concilio Vaticano II nuestro pensador hubiera salido a realizar lo dicho en el concilio. El concilio se lleva a cabo entre 1962 y 1965 y Eggers

Pero entre la concepción de la idea y la plasmación de la obra ocurren diversos hechos de nuestro interés, entre ellos algunos debates. En 1961 desarrolla la ponencia *Praxis y metafísica*²⁵ en unas jornadas de la Universidad de Tucumán que luego se publican en el diario *La Gaceta*, la cual deja sentado el nuevo rumbo del pensamiento de Eggers Lan, el inicio de una nueva etapa. Allí hace una lectura de Marx con la ayuda del aparato categórico de Max Scheler donde considera que es posible pensar en una *metafísica marxista*. Dicho en otros términos, sostiene que la lectura de los textos de Marx posibilita la elucidación de la metafísica misma. La herejía de este paso era muy evidente para la liturgia marxista de la época, en la que la sola posibilidad de vincular a Marx con la metafísica era un pecado sin perdón, una blasfemia. Si bien más adelante va a abandonar las estructuras de Scheler, va a mantener esta idea de la metafísica marxista sólo que, ahora, asociada al pensamiento de Hegel y, luego, al cristianismo.

En 1962 nuestro autor se va a vivir a una chacra en Carlos Casares con su familia a la que pone el nombre de *Villa de la fe*. Ante la desazón con los sermones y con la celebración eucarística de la parroquia de la ciudad, toma la decisión de celebrar la Misa en su propia chacra, al modo en el que lo hacían los primeros cristianos. Lejos de ser una simple anécdota, este paso nos pone ante una coordenada que luego será central en su pensamiento: serán precisamente los primeros cristianos a quienes tomará como referencia para acercar posiciones con el marxismo y despegarse de las críticas que se hacen a la institucionalidad de la iglesia católica. El vínculo con la ciudad bonaerense se consolidó a partir de su asunción como Rector del Colegio Nacional de la localidad y de la organización de iniciativas culturales, como los ciclos de cine-debate y la visita de artistas de la talla de Leda Valladares, María Helena Walsh, Atahualpa Yupanqui y el coro de Ingeniería dirigido por Virtú Maragno entre otros personajes de la cultura y la música.

Lan trabaja estas ideas en torno al cristianismo y al marxismo desde 1960. Por otro lado, la mayoría de las bibliografías que hablan sobre Eggers Lan y lo ubican en una de estas dos líneas o en ambas, trabajan muy pocos textos. La mayoría trabajan la entrevista al CEFYL y las respuestas de Rozitchner, otros agregan a eso *Cristianismo, marxismo y revolución social*. Sólo en el caso de José Pablo Martín hemos podido apreciar una lectura más profunda y completa de la obra de Eggers Lan.

²⁵De esta ponencia hemos podido hacer una reconstrucción muy parcial a partir de las citas de la misma que hace Rozitchner en su crítica y de las citas que hace el mismo Eggers Lan.

También en 1962, asume el cargo de Profesor regular asociado en la cátedra de Filosofía Antigua de la Universidad de Buenos Aires; en cuyo seno comenzó a trabajar Victoria Juliá, quien luego lo acompañará durante toda su carrera. Y será precisamente en el Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (CEFYL) donde brinde una entrevista por correo, en la que desarrolla su pensamiento sobre cristianismo y marxismo. En un rápido bosquejo, Eggers presentó al cristianismo como revolucionario, a partir del modelo de la comunidad primitiva narrada en los Hechos de los apóstoles, con su puesta en común de los bienes, el reparto según la necesidad de cada uno. Dinámica a la que la tolerancia primero y la oficialización posterior del cristianismo por parte del Imperio Romano eclipsará. Esta absorción conllevó, sostenía Eggers, el adormecimiento del espíritu revolucionario al que, sin embargo, ve emerger en el momento de la entrevista (1962); con lo que, de expandirse, podría converger con el marxismo, ya que considera que la búsqueda de ambas tendencias es la misma: la liberación del ser humano de un sistema que lo enajena.

La publicación de la entrevista no tardó en suscitar réplicas desde el campo marxista, cuando Oscar Masotta, Raúl Pannunzio y León Rozitchner publican sendos cuestionamientos.²⁶ La publicación por parte de Eggers del artículo Bases para un humanismo revolucionario subirá la apuesta, ya que allí cuestionará el supuesto “apoliticismo” de las posturas científicas que imperaban en la universidad, dado que terminaban siendo funcionales al “desarrollismo” y al “neoliberalismo” en los planos político-económicos.

Pero de todas las reacciones será sin duda la de León Rozitchner la que tendrá más impacto.²⁷ Dejamos para otro momento un análisis detallado de los argumentos y sus premisas. Por lo pronto nos gustaría decir simplemente que el recuerdo de ese debate no ha sido justo con Eggers Lan, pues mientras él argumenta desde el marco de sus investigaciones en el contexto de una entrevista, en la contra-replica Rozitchner toma lo que le conviene haciendo un uso descontextualizado de los conceptos y, con el fin de luchar contra la unión

²⁶ Oscar MASOTTA, *Discusión* (Buenos Aires) n° 2 (1963); Raúl PANNUNZIO, *Discusión* (Buenos Aires) n° 5 (1963); León ROZICHTNER, “Marxismo o Cristianismo”, *Pasado y Presente* año 1 n° 2/3 (1963) 113-133.

²⁷ Es interesante notar que, en una reciente recopilación de textos del autor, se incluye la réplica a Eggers Lan.

de cristianismo y marxismo, toma lo peor de la historia de la iglesia católica y trata de mostrar que Eggers Lan, por ser católico, es también responsable y parte de lo que la iglesia católica como institución ha hecho. La falacia es patente: con el mismo argumento podríamos decir que todo marxista, por serlo, es responsable de los crímenes de Stalin. Deja de lado Rozitchner uno de los ejes claves de la exposición de Eggers Lan que es el hecho de la “constantinización” de la iglesia. No obstante, obra en favor del crítico, el reconocimiento del hecho de que ataca la postura de Eggers Lan por una cuestión política coyuntural.

Pasadas las polémicas, en 1964 Eggers publicó una obra de pensamiento contemporáneo relacionada con las preocupaciones en las que venía trabajando y, en cierta forma, cerrando el apenas abordado debate con los marxistas. El libro llevó por título *Cristianismo, marxismo y revolución social*. Allí explicita con mayor profundidad los argumentos esgrimidos para hacer converger al cristianismo y al marxismo; entendido el primero como fuerza subjetiva necesaria para toda revolución y al segundo como análisis ideológico objetivo pertinente al momento histórico que se vive: una situación de extrema enajenación del ser humano que reclama la liberación. Filosóficamente, Eggers enfatiza el arraigo de la obra de Marx en el pensamiento de Hegel, contra la que consideraba una interpretación positivista, materialista y mecánica sostenida por los partidos marxistas del momento.

En 1965 tuvo lugar en la universidad de Buenos Aires un ciclo de diálogo entre marxistas y católicos, inscrito en iniciativas semejantes que se venían dando en Europa y en la estela del Concilio Vaticano II (1962-1965).²⁸ Nos parece destacable que, para este año, nuestro pensador ya había hecho grandes avances en este sentido desde su búsqueda personal y política inserta en el país. Por tanto, no parece adecuado ubicar a Eggers en esta saga, dado que sus despliegues fueron el resultado de sus preocupaciones filosófico-políticas y sus propuestas surgieron de su trabajo creativo. Su manera de vivir y pensar el cristianismo, su militancia política entendida como la concreción de un pensamiento que ha de plasmarse en una materia que no siempre es receptiva a la forma, lo llevaron, por senderos propios a

²⁸ Las intervenciones se pueden ver en: Juan ROSALES-Carlos MUGICA- Fernando NADRA- Guillermo TEDESCHI, *Argentina 65. Diálogo entre católicos y marxistas*, Buenos Aires, Ediciones del Diálogo, 1965. Para un marco internacional se puede consultar: Jesús AGUIRRE (y otros), *Cristianos y Marxistas. Los problemas de un diálogo*, Madrid, Alianza, 1969.

posiciones que, a partir de otros itinerarios, ensayarían colectivos como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

Pero 1965 será también un año importante en el itinerario de Eggers, porque se declarará abiertamente peronista, dejando de lado la cuestión respecto de la convergencia entre cristianos y marxistas por considerar que los esfuerzos no fructificaban en el sentido esperado; mientras que los cristianos asistían buscando acercamientos o puntos de encuentro, los marxistas que asistían lo hacían de manera meramente oportunista.²⁹ Además, estudiantes de las carreras de Farmacia, Bioquímica e Ingeniería le solicitan que se postule como rector de la UBA con un programa antiimperialista por estar en desacuerdo con las dos postulaciones de ese año ya que, ambas, eran “cientificistas” en un sentido políticamente “ingenuo”. Dada la base de apoyo, la idea de la postulación parece no haber sido ganar sino intervenir con un gesto simbólico antiimperialista.³⁰

El compromiso cristiano dará otro paso en 1966, cuando funde, junto con otros personajes de la cultura, el movimiento *Iglesia y Mundo*, cuya primera reunión se realizará en la localidad de Moreno con la redacción de un documento fundacional.³¹ Un año más tarde se realizará otra reunión en Santa Fe y la última se dará en el 1968 con la participación de Severino Croatto.

También en 1966, en el marco de unas charlas dadas en Córdoba, se publica su libro *Cristianismo, marxismo, revolución*. En esta obra se empieza a recorrer un nuevo camino crítico respecto de *Cristianismo, Marxismo y Revolución Social* (1964) y está pensada, a la vez, como un esbozo de una obra futura. Para Eggers, el texto de 1964 presentaba dos problemas. Por un lado, deja la impresión de que lo que se está presentando es una solución política solo para cristianos. Por otro lado, no alcanza a explicar “cómo” se podría llevar a cabo dicha revolución. De estas elucubraciones nacerá en 1968 *Cristianismo y nueva ideología*, una obra cumbre en el pensamiento de Eggers según nuestra valoración.

²⁹ Cfr. José Pablo MARTÍN, *Ruptura ideológica del catolicismo*, Buenos Aires, UNGS, p. 260.

³⁰ Cfr. Conrado EGGERS LAN, *Peronismo y liberación nacional*, Buenos Aires, Búsqueda, 1973, p. 201.

³¹ Para ver el documento íntegro del encuentro remitimos a A. MAYOL-N. HABEGGER- A. ARMADA, *Los católicos posconciliares*, Buenos Aires, Galerna, 1970, pp. 268-270.

En 1967 se acerca al sindicalismo, colaborando con Amado Olmos en el *Instituto Superior de Estudios Sindicales* del Sindicato de Sanidad. A la muerte de Olmos, pasa a colaborar con Ongaro en la CGT de los Argentinos; lo que durará hasta 1969 donde deja de ir por considerar que su participación, y la de otros intelectuales, no era más que simbólica; ya que, la conducción de la misma no atendía a las sugerencias estratégicas que proponían. En 1967, también dictará el seminario “El pensamiento antropológico helenístico-cristiano de los siglos I al III” en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Un año más tarde, 1968, se publicará el mencionado libro *Cristianismo y nueva ideología*. Aquí Eggers Lan, logra superar la visión cristiana presente en la obra de 1964 para establecer categorías metafísicas de mayor generalidad capaces de ser asumidas por cristianos y por no cristianos. El cristianismo quedaría como una elección de segundo grado en relación con este principio supremo que permitiría construir una sociedad des-enajenada. Pero este principio supremo no puede ser ni ateo ni negador del cristianismo ya que, de ese modo, impediría el acceso a una parte importante de la sociedad. A su vez, no puede ser exclusivamente cristiano porque de serlo, dejaría de lado a quienes no profesan el cristianismo. Dicho principio habrá de ser desenajenante pero asumible por todos, liberador de la humanidad en su conjunto. La obra se divide en cuatro partes que van desde elucubraciones metafísicas hasta su realización concreta en nuestro país.

Se comienza estableciendo el lugar del ser humano actual como un ser que sufre de inseguridad; sin que esto sea propiedad exclusiva de países del Tercer Mundo. Estamos ante una cuestión padecida por igual- o aún más- en los llamados países del Primer Mundo. Esta inseguridad parte de la pérdida del mundo tribal, la que, sin embargo, conlleva el lado positivo en la constitución de la individualidad del ser humano. Por eso, Eggers compara este momento con la *alegoría de la caverna* en una clara vinculación con Platón; pero la interpreta en clave latinoamericana. En efecto, a diferencia de la caverna platónica, en esta los prisioneros quieren liberarse, pero esto no les es permitido por quienes ya lograron una cierta liberación y se dedican a contener a los prisioneros dentro del recinto para mantener sus privilegios. En cierta forma, quienes contienen a los prisioneros están ellos mismos prisioneros de su función; por lo que la liberación de la caverna también les atañe. Dada la

presión ejercida por los prisioneros, la liberación de la caverna se da en términos tumultuosos que impiden a los recién liberados entender efectivamente cual es el bando o lugar que han de tomar para preservar dicha liberación y a la vez potenciar el desarrollo humano. Ante esta incertidumbre se mantienen cautos a la espera de una mayor claridad que les permita vislumbrar la opción ideológica correcta.

El deber del filósofo consistirá en clarificar la opción ideológica más conveniente para el pueblo. Para ello, deberá alcanzar una *visión profética de la historia*; la cual, no tiene que ver con una condición religiosa o una revelación del futuro sino con una mirada profunda del presente que pone al filósofo en contacto con una trascendencia de la historia pero que no se proyecta como determinante sino como posibilidades de camino que pueden ocurrir o no, según se sigan o se eviten determinadas acciones. No se trata de una historia escrita de antemano que se debe cumplir, sino de una visión que abre caminos teniendo como fin la liberación en un ámbito político que permita el desarrollo material y espiritual de todos los seres humanos.

Pero este paso es insuficiente. Eggers Lan tiene que buscar entre los socialismos existentes cuál es el que brinda la opción ideológica adecuada. Entre los capitalismo no tiene sentido indagar porque les es esencial el cercenamiento del desarrollo del ser humano. Luego, retoma la exigencia de la condición de no ateísmo del socialismo que se elija por los motivos anteriormente expuestos. Finalmente, pasa a la concreción de lo postulado.

En la cuarta parte del texto se hará una valoración de las diversas fuerzas políticas del país y la posibilidad de que cada una de las mismas sea capaz de llevar a cabo un proyecto revolucionario de liberación como el expuesto. La conclusión es clara: solo el peronismo podrá llevar adelante tal proyecto. Es interesante y destacable el esfuerzo que este pensador hace, pues fácilmente podría criticarse su conclusión desde diversos puntos. Sin embargo, debemos tener siempre presente que el objetivo era pensar el “cómo” de una revolución en nuestro país; pensar la cuestión concretamente y no de forma abstracta. Muchas veces desde las críticas se expresan posturas de deseo que no condicen con las posibilidades reales de realización.

En 1970 se publica la obra *Violencia y estructuras*. En el transcurso de su preparación y antes de su edición ocurre un hecho histórico decisivo en el país: el *Cordobazo*. Dado que Eggers no podía eludirlo, pero tampoco reescribir la obra desde esta nueva perspectiva, se decide por hacer un breve análisis de los sucesos ocurridos en un apéndice.

La obra le permite a nuestro autor retomar un viejo tema tratado por él, el de la violencia.³² Pero en plena dictadura de Onganía y con la premisa política de la “*dependencia o liberación*” la cuestión había entrado en ebullición y exigía un análisis desde otras coordenadas. El tratamiento se inicia con un análisis etimológico de la palabra *violencia* desde el cual hace base para proponer una clasificación tripartita. Por un lado, está la violencia *opresiva*, que es la que cercena o limita el desarrollo humano y, por ende, su *creatividad*.³³ Este tipo de violencia no es, para Eggers, éticamente legítima, pues es la que generalmente ejercen los poderes fácticos para sostener su dominación cuando otras dinámicas hegemónicas fracasan. En segundo lugar, está la violencia *subversiva*, aquella que ataca al cuerpo legal vigente. Esta violencia será legítima cuando el orden imperante se vuelve opresivo, pues es, por principio, una violencia contra el orden establecido. El tercer y último tipo de violencia analizado es la denominada *coercitiva*, la cual, se impone al individuo que no acepta voluntariamente las normas dictadas socialmente en pos del desarrollo humano. Este tipo de violencia sería legítima cuando el orden establecido se orienta en función del desarrollo humano y dejaría de serlo cuando se vuelve *opresiva*, habilitando de ese modo el ejercicio de la violencia *subversiva*. La explicitación de estos conceptos y su aplicación no es para nada sencilla porque hay que evitar tomarlos en sentido absoluto. En todos los casos, hay una interrelación y una fluctuación en relación con el concepto de libertad. Sin embargo, desde el principio queda claro que la violencia opresiva ha de ser rechazada siempre y esto se hará con cierta violencia. Por lo tanto, la cuestión es cuándo la violencia es lícita y hasta donde, y cuándo una violencia dada desde un sistema es justa y no opresiva.

El texto recorrerá pasajes bíblicos a partir de las definiciones de violencia propuestas, para pasar luego a ofrecer un recorrido por el pacifismo gandhiano, desembocando en una

³² Como lo vimos anteriormente en el desarrollo de su compromiso con la no-violencia.

³³ Eggers Lan entiende al ser humano como un “centro de actos creativos, como creatividad”. Definición que toma de Orígenes.

conclusión neta: el pacifismo absoluto resulta funcional a la violencia represiva. Luego, culminará el análisis con el acercamiento de los tres conceptos de violencia a la realidad concreta del autor que es la de la Argentina de 1969. Se rechaza el análisis maniqueo de violencia sí o no para pasar a uno concreto de la misma y desde una realidad específica como la vivida por entonces. Una sociedad sin ningún tipo de violencia parece una simple abstracción y en la Argentina de ese tiempo, el tema de la violencia política estaba a flor de piel. En este contexto es que la *violencia subversiva* dada en el *Cordobazo* obliga a nuestro autor a elaborar un apéndice especial.

Por lo que hace a la carrera docente, en Julio de 1971 accede por concurso a la titularidad de la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua en la UBA.

En 1972 se publica su obra *Izquierda, peronismo y socialismo nacional*, donde Eggers sostiene una tesis fuerte: “el peronismo es izquierda”. No se trata de que hay un peronismo de izquierda y otro de derecha, como orientaciones/matices internos; sino que es en sí mismo izquierda. Para ello establece un recorrido histórico entre las significaciones políticas de *izquierda* y *derecha*, para mostrarlas como categorías que exceden lo meramente europeo y cuyo origen no estaría simplemente allí, sino que se encuentran presentes en muchas culturas con la particularidad de que la derecha se presenta como el sitio de privilegio por excelencia y la izquierda como el lugar de los oprimidos por la derecha.

También por “izquierda” muchas veces se entiende a determinadas fuerzas que se arrojan el papel de representar a los sectores oprimidos, aunque no cuenten con el acompañamiento de éstos y no los conozcan como, según Eggers, pasa con los partidos de izquierda en Argentina. A esta izquierda la denomina Izquierda con mayúsculas, para distinguirla de la otra izquierda que es la que busca la liberación.

El peronismo, por tanto, es izquierda (y no Izquierda) en tanto y en cuanto, con su política, ha trabajado para los oprimidos liberándolos, conociéndolos y representándolos. Para esto toma unas palabras de Mao que ubica al pueblo y a sus defensores como aquellos que, en determinadas circunstancias, están de su lado. Se trata de una suerte de experiencias cruciales en las que se demuestra, en lo complejo que a veces puede resultar la acción política,

quienes están a favor del pueblo y quienes no lo están. Así, los que luchan contra el imperialismo, están del lado del pueblo. Eggers pone como ejemplo la consigna de 1945 Braden o Perón. En este caso concreto el peronismo estuvo del lado del pueblo y la Izquierda apoyó al candidato de Braden. Lo mismo puede decirse en el plano interno: quién favorece la explotación está contra el pueblo y quien alienta la liberación está a su favor. Nuevamente la Izquierda apoyó la política de la oligarquía al marchar junto a la Unión Democrática en perjuicio de quién, con su política, benefició al pueblo y ayudó en su liberación.

Muchos de los conceptos de este texto, así como del recorrido intelectual de Eggers Lan serán criticados por Fernando Nadra en su libro *Socialismo nacional* donde le dedicará un apartado denominado *La metamorfosis política del profesor Conrado Eggers Lan*, haciendo alusión a su conocido antiperonismo como una contradicción con las posturas sostenidas en 1972. Como es fácil notar, al igual que en el debate anterior con los marxistas, el ataque que recibió fue a la persona y no al contenido.

Sin embargo, nuestro autor no vivirá estos cambios como una contradicción ni como algo a ocultar. Él mismo los relata en sus libros como transformaciones propias de una persona inquieta que se van desarrollando en determinado contexto, al tiempo que estudia ese contexto y lo analiza críticamente. Muchos son de una sola postura solo porque nunca conocieron otra.

En este año ocurre un hito en la historia política argentina con la vuelta de Perón del exilio, evento en el cual Eggers Lan participa como parte de la multitud que en noviembre lo recibe. En estos eventos sufrió un desgarró en la pierna al intentar cruzar el río Matanza. Luego de eso escribe entre diciembre del 72 y la primera quincena del 73 su próximo libro sobre lo contemporáneo: *Peronismo y liberación nacional*, con la que se cierra el ciclo de sus intervenciones sobre el presente.³⁴ Pensado inicialmente como una nueva edición de *Cristianismo y Nueva Ideología* (1968), terminó siendo una obra totalmente nueva. Lo que intenta aquí es trazar los lineamientos generales que permitan comprender históricamente al

³⁴ Nos referimos a la publicación de libros. Cabría agregar un artículo escrito en 1975 pero publicado recién en 1987: *Los conceptos de «pueblo» y «nación» en la propuesta de unidad latinoamericana*.

peronismo en sus diversos aspectos. En esta línea, destaca cómo la proscripción del peronismo y los intentos de borrar al movimiento y a su líder de la memoria popular, terminaron provocando el efecto contrario del que se esperaba: el caudal de personas que se identifican con el peronismo se multiplicó e involucró a las nuevas generaciones. Otro tema relevante en el libro es el análisis de los *condicionamientos culturales*³⁵ que actúan permeando la perspectiva del pueblo y desembocan en que éste obre en contra de sus propios intereses. Eggers aborda esta categoría como una clave de lectura de su propia experiencia antiperonista, y del trabajo involucrado en su ruptura y desmantelamiento; a partir de la exigencia de coherencia entre lo dicho y lo actuado. Por último, trata el autor de entender las líneas de acción que pueden seguirse en dicho presente en aras de la *liberación nacional*.

En el ámbito universitario, en 1973 crea la *Sección de Filosofía Antigua* del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y ocupa el cargo de Director de la carrera de Filosofía.³⁶ Luego del fallecimiento de Perón en 1974, durante la etapa de López Rega, fue apartado de sus clases por la intervención Ivanissevich/Ottalagano, en el marco de la purga anti-izquierdista. Eggers Lan, en los criterios clasificatorios de los interventores, era subversivo. Si bien no lograron expulsarlo, sí lo alejaron de las clases de filosofía antigua a las que asistían gran cantidad de estudiantes, quedándole solo los seminarios. La idea principal consistía en alejarlo del estudiantado.

En 1975 realiza una disertación sobre *Las nociones de tiempo y eternidad en Homero y Platón* para obtener el grado de Doctor en Filosofía, la mención llegaría recién un año después cuando fuera expulsado de la universidad. Esta tesis sería publicada en México siete años más tarde.

En 1976, con la toma del gobierno por la dictadura cívico-militar, Eggers Lan es apartado de su cargo en la universidad en el mes de marzo, pero la cesantía quedó frenada, lo cual, le permitió obtener un certificado de profesor para una beca en Alemania que ya

³⁵ Ver: Conrado EGGERS LAN, *Peronismo y liberación nacional*, Buenos Aires, Búsqueda, 1973, p. 46.

³⁶ Uno de los aspectos más conflictivos de la gestión se dio cuando las agrupaciones políticas solicitaron la expulsión de algunos profesores por sus posturas conservadoras. Eggers defendió a los docentes, separando la disidencia ideológica en su respecto de la calidad académica de los profesores.

venía tramitando. Finalmente, en noviembre es expulsado de la misma. A principios de 1977 viaja a Alemania por tres meses con la beca. Sin embargo, y pese a las ofertas de trabajo que le surgen allí para quedarse, decide volver porque considera que su lugar estaba en la Argentina.

En la vuelta del viaje va a intentar luchar por su cargo en la universidad. Intentó presentar una querrela judicial, pero le recomendaron que “no era seguro persistir con el reclamo ni dar clases en ámbitos privados”. Sin clases ni trabajo se refugió en la chacra de Carlos Casares, lo que lo sumió en un proceso depresivo. Los intentos de contactar a colegas de universidades extranjeras solicitando trabajo, no tuvieron respuesta; acentuando la experiencia de abandono y desamparo.³⁷

Durante este tiempo realizó la traducción de la obra colectiva *Los filósofos presocráticos* de la editorial Gredos. Con la intención de tener algún respiro intelectual, decidió participar del Tercer Congreso Nacional de Filosofía (octubre de 1980)³⁸, lo que le valió fuertes críticas por parte de sectores de la izquierda, juzgando que su presencia en un ámbito controlado por las redes intelectuales del gobierno de facto lo hacía cómplice de la dictadura.

En este clima, la salida vino por los contactos familiares. La hermana de Conrado, que residía en USA, se mudó por este tiempo a México y estaba sondeando oportunidades laborales en el ámbito universitario. Para ello, por indicación de Conrado, se entrevista con Leopoldo Zea, por entonces una figura clave de la filosofía latinoamericana y de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Una vez producido el contacto, le confía al filósofo mexicano la situación de su hermano, a lo que Zea responderá inmediatamente con una invitación, abriéndole las puertas para trabajar en México.³⁹ La posibilidad de aplicar para la beca *Humboldt*, que también por ese tiempo apareció en el

³⁷ Tiempo después, a partir de un hecho fortuito, encontrará la explicación de la falta de ayuda de sus amigos en el ámbito internacional: su correspondencia con universidades extranjeras (a diferencia de las vinculadas con el entorno familiar) había sido objeto de censura y ninguna de sus solicitudes había llegado a destino. Cosa que él desconocía en absoluto.

³⁸ El Tercer Congreso Nacional de Filosofía fue organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, y tuvo lugar del 13 al 18 de octubre de 1980. Para abordar su contenido se puede ver: *Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía (1980)*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras UBA, 1982, 2 v.

³⁹ Como lo señalamos antes, tampoco Leopoldo Zea había recibido los pedidos de ayuda de Eggers.

horizonte, no pesó tanto como la oferta mexicana, dado que, desde la perspectiva de Eggers, esta lo habilitaba a desplegar simultáneamente tres dimensiones claves de su talante intelectual: la investigación, la docencia y el ejercicio de filosofar.

EXILIO EN MÉXICO (1981-1984)

El exilio mexicano inicia para Eggers Lann en noviembre de 1981 y tres meses más tarde se le unirán su esposa y su hija menor. El exilio interno daba paso al externo, ambos marcados por el sufrimiento. La estancia en México le permitió ahondar más su faceta de investigador, focalizándose en el tema de la *ciencia griega*. De estas investigaciones surgirían sus publicaciones relacionadas con las matemáticas y el texto sobre [Hipócrates] *De la medicina antigua*.

Hasta lo que hemos podido sondear no fueron muchos los contactos de Conrado con los numerosos exiliados argentinos en México. Los que se conocen (como en el caso del encuentro con Enrique Dussel) no son significativos para su trayectoria, dado que juzga que están embarcados en procesos que él ya ha transitado y superado.

El trabajo académico, en cambio, es muy activo. Uno de los más importantes ejemplos es la organización en el seno de la UNAM en 1984 del Coloquio sobre filosofía presocrática en homenaje al Profesor Harold Cherniss con motivo de su octogésimo aniversario. De este coloquio surgió la idea de organizar otro similar pero dedicado a las obras tardías de Platón, el cual, tendría lugar dos años más adelante.

DEL REGRESO A LA ARGENTINA HASTA LA MUERTE (1984-1996)

Con la llegada de la democracia se abre la posibilidad de la vuelta al país. Sin embargo, la recuperación de la cátedra que se le había arrebatado no será tarea sencilla, puesto que, además de las cuestiones relacionadas con la dictadura cívico-militar, se jugaban intensas internas del claustro y de la vida universitaria. Quienes ostentaban cargos decisivos influyentes no eran precisamente afectos a Conrado. Sin embargo, pese a las resistencias, en 1985 pudo retomar su cátedra. El acto de iniciación en esta vuelta estuvo marcado por un aula llena de estudiantes, colegas y amigos, ansiosos por volver a escucharlo.

En 1986 se publica su edición comentada de la *República* en la editorial Gredos. Ese mismo año tendrá lugar en México un evento que había comenzado a madurar en el exilio. El simposio sobre los diálogos tardíos de Platón. Allí expusieron platonistas de nivel internacional y se discutieron las cuestiones más recientes sobre las interpretaciones de la obra del pensador griego. Durante el Simposio, L. Rosetti propone realizar la segunda edición en Perugia (Italia), para la que se invitó a 90 especialistas de todo el mundo. Nace, entonces, la idea de fundar una *Sociedad Internacional de Platonistas* que termina plasmándose en 1989 (Bevagna). Eggers Lan es elegido miembro del Comité Directivo en Perugia para el período 1989-1992; y reelecto en Bristol en 1992 por el período 1992-1995.

En 1988 da forma a un proyecto al que dedicará mucho trabajo durante sus últimos años, se trata de la creación de una revista *argentina* de filosofía antigua, única en Latinoamérica. La publicación recibió el nombre *Méthexis*, en una especie de juego con el concepto platónico de *participación*, pero a la vez alusivo a la participación en un sentido democrático.⁴⁰ Respecto a la fundación de la revista, Ivana Costa recuerda el *compromiso* de Eggers Lan en todo sentido, pero particularmente en sentido ético. En esas reuniones de organización uno de los problemas a discutir era la cuestión del financiamiento del proyecto y, mientras algunos miembros del equipo que estaba por fundar la revista proponían aceptar

⁴⁰ Múltiples testimonios señalan el talante democrático de los espacios y proyectos que Eggers impulsaba; particularmente la propuesta de elección de delegados estudiantiles para participar en la organización de la cátedra. Intelectuales de la talla de Ivana Costa surgieron de este tipo de acciones a punto tal de llegar a transformarse en colaboradora de la revista que se estaba por fundar.

fondos de cualquier entidad o empresa entendiendo que era importante publicar, Eggers sostenía que había que rechazar los que vinieran de empresas que tuvieran claramente posiciones imperialistas o ajenas a los intereses del país. El pensamiento se unía a cada acción que emprendía.

Con pocos recursos, pero con mucha dedicación y esfuerzo el proyecto vio la luz. Colaboradores internacionales se sumaron con el envío de sus artículos y pronto la revista fue un éxito que traspasó las barreras del país, con números memorables como el dedicado a las “doctrinas no-escritas” de Platón y con suplementos con traducciones de textos griegos al español de primer nivel. Al día de hoy la revista *Méthexis* se sigue editando, pero ya no lleva la aclaración de ser una revista “argentina” de filosofía antigua. En esta revista Eggers Lan publicó artículos especializados en todos los números que editó.

En mayo de 1990 es nombrado “Director de la sección de Filosofía Antigua del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires” y en 1995 Eudeba, la editorial de la universidad, publica “*El nacimiento de la matemática en Grecia*”⁴¹. En este mismo año es nombrado Profesor Emérito por la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

El 25 de febrero de 1996 Conrado Eggers Lan fallece en Buenos Aires. A la luz del esbozo de itinerario que hemos intentado trazar, estamos ante un buscador que confrontó cada una de sus inquietudes con la filosofía y a la filosofía con las exigencias de la coherencia en pensamiento y acción. Como lo fuimos encontrando en nuestro recorrido, la coherencia era una de las cosas que más le preocupaba, siempre instalada en el mundo y no utópica. Su fallecimiento disparó múltiples homenajes por parte de sus colegas, amigos, familiares y estudiantes. Todos destacan la pasión y el compromiso que ponía en las actividades que realizaba. El ejercicio de la filosofía era su modo de vida, por eso queremos cerrar este perfil con las siguientes palabras del propio Eggers Lan:

“Les anticipo mi definición de filósofo: es el que se dedica a la filosofía, pero no el que se dedica en el sentido de que necesariamente le dedica más tiempo cuantitativamente. Sino el

⁴¹ De todas sus publicaciones en Eudeba (las primeras datan de la década del '60) esta es la primera que le permiten presentar en la universidad.

que se compromete con la filosofía. El que se compenetra tanto con la filosofía que lo hace su modo de vida. Aun cuando a lo mejor tenga que hacer frente a otras ocupaciones, porque tiene que vivir. Pero si la filosofía ocupa un papel central, es un conjunto de principios e ideas que están rigiendo lo que él piensa, aunque no sea una cosa demasiado rígida, pero con las que él está comprometido, entonces, ese es el filósofo. Si no, se puede ser profesor de filosofía, investigador de filosofía, se puede ser estudiante de filosofía. Yo no digo que esté mal. Puede necesitarlo alguien. Uno puede necesitar leer filosofía para sentirse más tranquilo, sobre todo si uno tiene una profesión, o práctica, lo que llaman ciencias duras; puede necesitar una salida más pluralista. En ese caso está bien. O bien para el que no sea profesional. Pero lo necesitan como una cosa colateral. No necesariamente como hobby, pero sí como algo que los ayude. Pero no es lo mismo. A lo mejor el filósofo que yo digo no pasa tanto a la historia de la filosofía como el que se dedica todo el tiempo. De todos modos, la mayor parte de los que ustedes encuentran en la historia de la filosofía, sí. No quiero decir con esto que todos los que figuran en la historia de la filosofía sean coherentes con lo que han pensado. Pero sí que han tenido, en alguna medida, algún tipo de compromiso. Pero figura gente en la historia de la filosofía que no ha sentido ese compromiso. Y en cambio hay gente que no figura en la historia de la filosofía y que sí.”⁴²

BIBLIOGRAFÍA⁴³

Libros

- (1964). *Cristianismo, marxismo y revolución social*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.
- (1966). *Cristianismo, ideología, revolución*. Edición impresa a cargo de la Parroquia Universitaria Cristo Obrero. Córdoba.
- (1968). *Cristianismo y nueva ideología*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.
- (1970). *Violencia y estructuras*. Buenos Aires: Búsqueda.
- (1972). *Izquierda, peronismo y socialismo nacional*. Buenos Aires: Búsqueda.
- (1973). *Peronismo y liberación nacional*. Buenos Aires: Búsqueda.

Artículos

- (1953). *¿Qué es la verdad?* en *Semirrecta*. Revista de Filosofía, Literatura y Artes. Año I, Nº 4.
- (1956). *La izquierda y la democracia cristiana* en *Revista Comunidad*. Nº 4-5. Buenos Aires, mayo-agosto.
- (1958). “*En torno a la tercera revolución*” en *La Gaceta de Tucumán*. 8 de mayo de 1958.
- (1960). “A Dios lo que es de Dios”, febrero de 1960. Inédito.
- (1961). “*Praxis y metafísica*”. Ponencia presentada en las Jornadas de Filosofía (Tucumán, 24 de mayo de 1961) Editada en las Actas de las jornadas y en el diario *La Gaceta de Tucumán*.
- (1961). “*Historia, revolución y no violencia*” en *La Gaceta de Tucumán*. 10 de septiembre de 1961.
- (1961). “*El cristianismo y el mundo occidental*” en *La Gaceta de Tucumán*, 19 y 26 /11; 2/12 /1961.
- (1962). “*Lanza del Vasto y la no violencia*” en *La Gaceta de Tucumán*. 11 de febrero de 1962.
- (1962) “*Tipos y posibilidades de revolución*”, febrero de 1962. Inédito.

⁴²Palabras tomadas de las desgrabaciones de unas clases dictadas durante 1994.

⁴³ Dado que la bibliografía sobre filosofía antigua es mucho más conocida, aquí nos focalizamos en la que tiene que ver con sus indagaciones sobre lo contemporáneo.

- (1962). “*La revolución no violenta*”, julio de 1962. Inédito.
- (1962) *Cristianismo y marxismo*. Reportaje al profesor Eggers Lan. Correo del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras (UBA). Año I, Nº 2 (1962) 1-5.
- (1963). *En torno a la antinomia entre cristianismo y marxismo* (contestación a las críticas de O. Masotta, Revista *Discusión* nº 3. Pág. 1-8.
- (1964). *Respuesta a la derecha marxista* en revista *Pasado y presente*. Año 1, Nº 4. Pp. 322-328.
- (1963). “La izquierda y la derecha” en Revista *Discusión* Nº 7/8.
- (1963). *Bases para un humanismo revolucionario* (Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, para el Movimiento Humanista Renovador, 18/10/1963).
- (1965). *Teilhard de Chardin y el historicismo* en *Estudios*, Revista Argentina de Cultura, Información y Documentación Nº 562. Pág. 107-112.
- (1969). *Ideología, ciencia y estrategia* en *Antropología del Tercer Mundo* Nº 2, pp. 9-18.
- (1969) *El problema de la metodología del desarrollo* en A.A. V.V., *Desarrollo y desarrollismo*. Buenos Aires: Galerna. Pág. 219-304.
- (1975). *La ciencia en el proceso de liberación* en Klimovsky, G. (y otros). *Ciencia e ideología. Aportes políticos*. Buenos Aires: Ciencia Nueva.
- (1982) *Sentido de la filosofía frente a la ciencia* en *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*. Buenos Aires.
- (1985) *La enseñanza de la filosofía y sus exigencias* en Actas del Primer Coloquio Filosófico «*Necesidad y exigencias de la filosofía en América Latina hoy*». Universidad de Morón.
- (1987). *Los conceptos de «pueblo» y «nación» en la propuesta de unidad latinoamericana* en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* Nº 12. pp. 24-32.
- (1987). *Racionalidad e irracionalidad del peronismo*. Unidos Nº 14.
- (1988). *Filosofía y neutralidad ético-política*. Cuadernos de Ética Nº 5.
- (1989). *Sobre filosofía nacional y filosofía liberal* en: Actas del Simposio «*Proyecciones del Pensamiento Nacional*». Buenos Aires.

Charlas; clases; seminarios; conferencias.

- (1956). Intervención como delegado argentino en el X Congreso de los Nuevos Equipos Internacionales (reunión internacional demócrata cristiana), Luxemburgo, mayo.
- (1957). “El puesto de Iberoamérica en la cultura occidental”. Conferencia dada en Eindhoven el 22 de marzo de 1957.
- (1957). “La no violencia como posibilidad para Latinoamérica”. Conferencia dada en la Municipalidad de Morón el 7 de septiembre de 1957.
- (1959). “*La hora actual, la revolución de la no violencia*”. Conferencia brindada en Tucumán el 13 de mayo de 1959.
- (1962). *La libertad en Platón, San Agustín y Marx* (conclusiones de un seminario de investigación realizado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, mayo a julio de 1962). Inédito.
- (1963). *¿Es posible el diálogo entre cristianos y no cristianos en la hora actual?* (Clase dada el 30/6/1963 en la Escuela de Dirigentes de la Acción Católica de la ciudad de Nueve de Julio).
- (1963). *La nueva concepción del mundo y su repercusión en la historia* (Instituto de Perfeccionamiento Docente de Nueve de Julio 17/10/1963).
- (1963). *Cristianismo y marxismo* (Instituto Ángel D’Elia, San Miguel, 4/10/1963).

(1963). *Cristianismo, marxismo y revolución social*. Clases dadas para *Época*, 23 y 30 de agosto de 1963, Ateneo de la Juventud de Buenos Aires.

(1965). *Universidad y realidad nacional*. Conferencia dada para el Movimiento Humanista Renovador de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

(1966). *Cristianismo, ideología y revolución*. Conferencia dada en Córdoba, del 16 al 18 de mayo. Editadas por la entonces parroquia universitaria Cristo Obrero.

INDAGACIONES EN TORNO A LAS PRIMERAS OBRAS COLECTIVAS DEL “POLO ARGENTINO” DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Una lectura del «trabajo» filosófico de
Ardiles, Fornari y De la Riega
(Primera Parte)

Marcelo González

Marcelo González es docente e investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos (UNSAM). Es director de la revista *Cuadernos del CEL* y coordina el Seminario “Pensamiento Filosófico Latinoamericano” en la carrera de Filosofía (UNSAM)

INTRODUCCIÓN

La investigación en torno al “polo” argentino de la Filosofía de la Liberación que nuestro proyecto viene desplegando comenzó por focalizarse en la importancia del año 1971 como clave de la “explosión” liberacionista, en los primeros desarrollos de este evento en 1972 y en algunas características de 1973 como momento de consolidación, repercusión en la opinión pública, gestación de obras colectivas y emergencia de la conflictividad interna. El presente artículo se inscribe en esta última coordenada, dando inicio a una serie de indagaciones sobre estos procesos. En esta ocasión se trata de estudiar la primera publicación colectiva del “polo” argentino de la Filosofía de la Liberación; la que, tal como lo hemos visto en trabajos anteriores¹, consiste en un binomio textual compuesto por el número especial de la revista *Nuevo Mundo* (San Antonio de Padua, Buenos Aires) correspondiente al período enero/junio de 1973, dedicado al tema «*El problema de la constitución de una filosofía latinoamericana*»² y por el libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* editado por Bonum a principios de 1974.³

La pregunta que orienta este trabajo inicial sobre dichos textos es la siguiente: ¿Por qué fueron considerados componibles en unas obras de conjunto tituladas con la constelación *filosofía, Latinoamérica y liberación*? ¿Por qué sus autores aceptaron sumarse a convocatorias así delineadas? Una primera respuesta, que ya hemos investigado en otros

¹ Cfr. Marcelo GONZÁLEZ “Novedad, irrupción, explosión. Los inicios del «polo argentino» de la Filosofía de la Liberación”, *Cuadernos del CEL* vol. V n° 8 (2020) 110-148; Marcelo GONZÁLEZ-Luciano MADDONNI, “«Para una ética de la liberación latinoamericana» de Enrique Dussel. Introducción a las alternativas de un proyecto complejo”, *Cuadernos del CEL* vol. V n° 9 (2020) 142-170.

² “El problema de la constitución de una filosofía latinoamericana”, *Nuevo Mundo* (San Antonio de Padua) año III n° 1 (1973) (en adelante: NM) Participan: Juan Alberto Cortés, Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio De Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Rodolfo Kusch, Diego Pro, Arturo Roig y Juan Carlos Scannone.

³ AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973 (en adelante: HFL). Si bien la mayor parte de los materiales del número de *Nuevo Mundo* pasan a al libro, estos quedan enmarcados en otro horizonte reflexivo. Tres son los cambios que se introducen. Por un lado, se agrega una nueva introducción, claramente diferente por el estilo de enunciación y de contenido a la que había encabezado la revista. Además, se agregan dos textos breves pero centrales donde se intenta dar voz a un “nosotros” en clave de programa intelectual: *Puntos de referencia de una generación filosófica* y *A modo de manifiesto*. Por fin, hay cambios en el elenco de los materiales: se agregan Los artículos de Antonio KINEN, *Metafísica e ideología* y de Agustín DE LA RIEGA, *América fuera del centro: del privilegio y de la culpa*. La intervención de Arturo Andrés Roig cambia, consignando ahora el artículo *Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías*. Se añade, además, una breve presentación del *curriculum vitae* de los participantes.

trabajos, tiene que ver con las operaciones editoriales y con la movilización de las redes.⁴ Así, la reunión de textos y autores está vinculada con la convocatoria que los curadores de la revista *Nuevo Mundo* y los responsables de las colecciones de la editorial Bonum realizaron; a partir de la ponderación de que la filosofía latinoamericana y la clave liberadora eran relevantes para sus lector@s. La conexión de estas instancias con algunos de los participantes de un movimiento filosófico en plena elaboración, permitieron que se activaran las redes a las que pertenecían, conectando a quienes eran considerados protagonistas por la lógica del reconocimiento entre pares. En este sentido, es plausible que referentes como Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y Arturo Andrés Roig hayan traccionado a sus respectivas tramas, sumando tanto a quienes les estaban directamente vinculados como a los que reconocían como relevantes.⁵

La capacidad explicativa de esta respuesta, sin embargo, es limitada. Para que el trabajo editorial pudiese convocar y para que las redes intelectuales estuvieran en capacidad de activarse, el “trabajo” filosófico en torno a la constelación Latinoamérica/dependencia/liberación debía estar en marcha. Por lo tanto, el interrogante inicial se precisa ahora: ¿Qué hay de común en la labor filosófica explícitamente desplegada en los textos de estas publicaciones colectivas iniciales? En la clara diferencia de proveniencias, enfoques y trayectorias de los distintos trabajos y autores ¿Qué operaciones filosóficas habilitan su conjunción? La pista heurística que aquí se seguirá para responder sostiene que un hilo conductor que vincula a un conjunto amplio de las contribuciones es la común convicción respecto de que la filosofía latinoamericana requiere, si quiere involucrarse en los procesos de liberación, el despliegue de un trabajo crítico y creador de largo alcance.

⁴ Luciano MADDONNI, “La red de revistas en el nacimiento del «polo argentino» de la filosofía de la liberación. Estudio preliminar de sus tramas a partir de cuatro publicaciones periódicas”, *Cuadernos del CEL* vol. V n° 9 (2020) 171-215; Luciano MADDONNI, “Juan Alberto Cortés ofm. Nota sobre su contribución a la conformación del polo argentino de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, *Cuadernos del CEL* vol. V n° 9 (2020) 216-222.

⁵ En este sentido se podría ensayar, con carácter heurístico, el siguiente mapeo. La red en torno a la dupla Dussel/Scannone podría haber traccionado a quienes estaban ligados al núcleo inicial del Grupo Calamuchita (De Zan, Gillot, Cullen, Fornari, Kinen) y a los que luego se fueron vinculando con ella de maneras más laxas, sobre todo después del Segundo Congreso Nacional de Filosofía de 1971 (Ardiles, Kusch, Casalla). La red en torno a Arturo Andrés Roig podría ser la responsable de la convocatoria de Diego Pro y Horacio Cerutti. Por fin, la presencia de Agustín de la Riega puede relacionarse con sus vínculos con Carlos Cullen.

Lo que se busca no es un simple ajuste de las tradiciones filosóficas existentes, o una aplicación de marcos, categorías y metódicas disponibles. El cuestionamiento debe penetrar capas densas y abordar largos períodos históricos. La movilización de propuestas filosóficas nordatlánticas ha de conllevar un exigente trabajo de superación y desquiciamiento. La novedad del horizonte habilitado por la crítica reclama un desafío creativo filosófico de claro arraigo en la propia realidad y con una pretensión de incidir en el campo disciplinar en su conjunto y en la transformación cultural.

El estudio que se emprende busca ponderar la viabilidad de esta clave de lectura a partir del análisis de tres contribuciones del mencionado *corpus* textual. Los artículos de Osvaldo Ardiles y Aníbal Fornari-presentes en ambas publicaciones- y la intervención de Agustín de la Riega- incorporada en el libro de 1974.⁶ El criterio de selección consiste en considerarlos, luego de una primera lectura del conjunto, como particularmente diferenciados en lo que hace a enfoques, lugar en los itinerarios de sus autores y pertenencia a lo que se iba construyendo como núcleo del “polo” argentino de la Filosofía de la Liberación. Esta primera parte, se concentra en la propuesta de Ardiles.

OSVALDO ARDILES (1942-2010)

El artículo de Osvaldo Ardiles⁷ es el primero en la secuencia editorial de ambas contribuciones, muy probablemente por haber reputado los editores como válida la condición *prolegómenos* o *bases* que su autor le confirió. A la hora de trazar un breve perfil de su itinerario que sea relevante para la lectura de las contribuciones analizadas, sigo tres pistas ofrecidas por la investigación de Orlando Lima Rocha. La primera es de ubicación espacio-temporal. Santiaguense de nacimiento (1942), cordobés por decisión, formado

⁶ Aníbal FORNARI, “Política liberadora, educación y filosofía. Un análisis del lugar de la filosofía en la praxis de la liberación”, en: HFL, 138-164; Agustín DE LA RIEGA, “América fuera del centro: del privilegio y de la culpa”, en: HFL, 210-216.

⁷ Osvaldo ARDILES, “Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una Filosofía de la Liberación”, en: HFL, 7-26 (en adelante: BDHF). Para una lectura de este trabajo en la trayectoria del autor ver: Orlando LIMA ROCHA, *Militancia en la vigilia. Filosofía de la Liberación de Osvaldo Ardiles Courdec*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseo Press, 2020.

internacionalmente en Estados Unidos (1969) y Alemania (1979-1971), docente en el Comahue, exiliado en México durante la dictadura militar (1976-1983) y radicado nuevamente en Córdoba hasta su muerte (2010), fue uno de los protagonistas más creativos del “polo” argentino de la Filosofía de la Liberación.⁸ La segunda es la importancia de los años 1970-1971 para su ruptura con las redes tomistas de Universidad Nacional de Córdoba y particularmente con quien fuera su referente clave, Alberto Caturelli. La tercera es la secuencia de sus publicaciones hasta el momento. Luego de un tríptico de estudios vinculados con las redes tomistas de las revistas *Sapientia* y *Eidos*⁹, Ardiles publica el primer trabajo en la nueva orientación¹⁰ en 1972, luego el artículo que analizamos y, en paralelo, un estudio sobre el pensamiento marxiano en Alemania.¹¹ Dos trabajos posteriores publicados en 1975 pueden inscribirse en esta secuencia.¹²

Inscrito en este marco, el análisis que sigue del artículo de 1973 tiene como horizonte el desentrañamiento del proyecto de largo alcance que Ardiles se propone, así como los primeros despliegues allí esbozados.

EL “PROGRAMA” FILOSÓFICO

«Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica. Prolegómenos para una Filosofía de la Liberación». He aquí el extenso y abigarrado título que el autor elige para su intervención. En tándem con los epígrafes¹³ y la introducción

⁸ Para un perfil bio-bibliográfico se puede ver: Orlando LIMA ROCHA, “Osvaldo Ardiles y las Filosofías de la Liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento”, *Revista Pelicano* (Córdoba) vol. I (2015) 59-72.

⁹ Osvaldo ARDILES, “Orígenes, fundamentos y función de la universidad. Consideraciones histórico-especulativas”, *Sapientia* año XXI n° 80 (1966) 107-129; “La situación del pensamiento contemporáneo según Xavier Zubiri y Romano Guardini”, *Eidos* n° 1 (1967) 53-74; “El objeto de la ciencia suprema en los libros ‘A’, ‘B’, ‘C’ y ‘E’ de la metafísica aristotélica”, *Eidos*, (1970) 148-172.

¹⁰ Osvaldo ARDILES, “Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericano”, *Stromata* año XXVIII n° 3 (1972) 351-370.

¹¹ Osvaldo ARDILES, “El pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte”, *Stromata* año XXIX n° 4 (1973) 447- 490.

¹² Osvaldo ARDILES, “Ethos, cultura y liberación”, en: *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975, 9-32; “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano”, *Revista de Filosofía Latinoamericana* n° 1 (1975) 5-15.

¹³ El autor moviliza dos textos. El primero es un fragmento de Hegel en las Lecciones de Filosofía de la historia. Su elección es estratégica dado que se trata de uno de los textos más trabajados desde el pensamiento latinoamericano; al punto que estamos ante un auténtico “topos”. Para un abordaje inicial se pueden ver: Carlos

delinea su un proyecto filosófico de largo plazo. Se trata de la gestación de una auto-comprensión filosófica de la América indo-ibérica capaz de desentrañar su originariedad y de desmontar las hetero-interpretaciones que el proyecto-pensar nordatlántico ha impuesto e instilado. Lo que exige la asunción de una *“perspectiva post-moderna comprometida con una praxis liberadora”* (BDHF, 8). Ahora bien, dado que el ocultamiento/invisibilización operan en una zona muy profunda y de difícil acceso, el trabajo filosófico tiene ser capaz de una radicalidad que esté a la altura de lo negado. A partir de aquí será posible iniciar *“un filosofar fecundo y grávido de historia”* capaz de *“elucidar los caminos que lo conduzcan al corazón palpitante de las masas y lo hagan (a la filosofía) capaz de expresar conceptualmente sus sístoles y diástoles emotivo-motors”* (BDHF, 25). Se trata, de una develación sub-versiva vía un logos develador *“que detecte los rasgos de la opresión y saque a luz las causas profundas de nuestra dependencia socio-cultural.”* (BHFF, 25)

La amplitud y radicalidad del proyecto, llevan a Ardiles a subrayar la mole de dificultades y exigencias que conlleva, así como las precauciones y acotamientos que implica un proceso que está apenas en los inicios. La constelación “bases”, “prolegómenos” “para” “despeja de horizontes”, “labor preliminar” es clara en este sentido. Por eso, la formulación panorámica general se traduce ahora en una tríada de interrogantes:

“¿Qué se entiende por de-strucción de la historia de la filosofía en nuestros parajes; cómo puede ser de-struida una historia, si parece portar siempre consigo los ineluctables caracteres de lo dado y lo sido? ¿Por qué se habla de una historia de la filosofía *en*, y no *de*? 3) ¿Por qué caracterizar como indoibérica a la porción de América considerada?” (BDHF, 8)

PALADINES, “Presencia de Hegel en América”, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* n° 3-4 (1976) 107-124; José SANTOS HERCEG, “Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano. Sobre la concepción de Filosofía”, *Revista de Hispanismo Filosófico* 15 (2010) 43-61; Adriana ARPINI, “Los usos de Hegel. A propósito de la necesaria ampliación metodológica en los inicios de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, *Revista Estudios Hegelianos (Valparaíso)* n° 2 (2013) 88-98; Antolín SÁNCHEZ CUERVO, “Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* n° 67 (2016) 57-72; Héctor FERREIRO, “Hegel y América Latina. Entre el diagnóstico de la brecha de desarrollo y el eurocentrismo”, *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía* n° 31 (2019) 187-208. El segundo texto es un poema maya en el que se canta la “visión de los vencidos”. Para una introducción s puede ver: *Literatura Maya*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1992.

EL DESPLIEGUE DEL PROGRAMA

Las coordenadas básicas del proyecto y las preguntas de investigación serán trabajadas por Ardiles en distintas zonas del texto y con diversos grados de elaboración. Por esta razón, se busca a continuación dar cuenta del modo en que el autor comienza el despliegue del programa a partir de un itinerario en siete movimientos.

Primer movimiento: Destrucción

El ocultamiento, la invisibilización y la introyección operan en una zona muy profunda y de difícil acceso. Por lo tanto, el trabajo filosófico tiene ser capaz de operar en esta hondura y de adoptar una radicalidad que esté a la altura de lo negado. Ardiles encuentra en la movilización de la propuesta heideggeriana de la *destrucción* el camino más adecuado para llevarlo adelante.¹⁴ Siguiendo al filósofo alemán, la concibe como una “*reiteración del pasado en búsqueda del ser olvidado*” (BDHF, 12), como una labor de des-montaje/discernimiento sobre las tradiciones cristalizadas destinada, no tanto a su aniquilación, cuanto a su reapropiación:

“El término alude, pues, a la necesidad de hacer propia una historia que fue estructurada como ajena (...) La tarea de-estructiva nos conduce a una inédita filosofía de la liberación, que, superando la repetición acrítica y aséptica de «temas», asuma el riesgo de escombrar las solidificaciones de la «tradición» y de poner en evidencia las condiciones socio-culturales del «logos» que encubrió nuestro ser histórico.” (BDHF, 12)

El modo de poner en juego efectivamente la operación de-estructiva, sin embargo, pone de manifiesto que, además de Martín Heidegger, Ardiles abreva en Enrique Dussel, quien, primero desde sus indagaciones en torno a la *Ética Ontológica*¹⁵ y luego desde las coordenadas del giro liberacionista, había hecho de esta dinámica uno de sus abordajes claves. De-estructión (de la dependencia) y liberación ya habían quedado vinculados.

¹⁴ Cfr. Para las alternativas de la noción de *destrucción* en Martín Heidegger ver: Martín OPORTO, *Destru(k)cción. La recepción/relectura de Enrique Dussel en el período 1964-1970 del camino de Martín Heidegger. Una posibilidad para el desocultamiento de América Latina*, Tesis de Licenciatura, Carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 2019, 8-44.

¹⁵ Para un análisis de la movilización dusseliana de la Destrucción en este período ver: Martín OPORTO, “La «destrucción» en el pensamiento de Enrique Dussel durante el período 1964-1970. Una posibilidad para el desocultamiento de América Latina (I)”, *Cuadernos del CEL* vol. V n° 9 (2020) 123-141. La segunda parte puede verse en este mismo número.

Segundo movimiento: Modernidad

El segundo procedimiento consiste en vincular las tensiones entre hetero/auto-interpretación con la cuestión de la *Modernidad*. Ardiles propone un primer perfil de la misma por medio de precisiones sucesivas. Antes que nada, la Modernidad es concebida como un *proceso histórico-cultural* cuyo núcleo puede alcanzarse vía el estudio de un conjunto de momentos en los que su entidad *teórica* y su trama *dialéctica* se manifiestan. Luego, la cualifica como *proyecto racionalizador* (nordatlántico), del que se ensayará una puesta en relieve de las notas dominantes de su *logos* (euro-occidental). Finalmente, juega una interpretación sobre el estatuto actual de dicho proceso. Estaríamos cursando una etapa *post-moderna* en la que el mundo está en vías de superar las “barreras” de la Modernidad; en un “alumbramiento epocal”.

Un par de consideraciones parecen relevantes a la hora de ponderar este esbozo. Iniciemos con las fuentes que Ardiles moviliza para apoyar esta caracterización. Dos de ellas tienen que ver con “los hombres de frontera de la modernidad”, Hegel y Marx. Una cita de Hegel en un pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* devenido célebre inaugura el camino. Allí el filósofo alemán considera a su presente desde el registro del *parto* y la *transición* hacia una nueva época; en una dinámica en la que una novedosa figura emerge de un *lento y silencioso proceso de desprendimiento* de lo anterior que en un momento deviene *interrupción repentina*. Para Ardiles, estamos ante una suerte de presagio/visión temprana de la contemporaneidad. La otra cita es de Marx en *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, donde se plantea la comparación de quienes discernen el inicio de los nuevos tiempos con la figura de Moisés, quien, habiendo visto y luchado por el mundo nuevo, se queda a las puertas y son otros quienes entrarán por estar a la altura de la transformación que se abre. La tercera cita, caracterizada por Ardiles como profética, proviene de un registro bien diferente; se trata de un documento de los Obispos católicos Latinoamericanos con ocasión de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968), donde el tiempo latinoamericano es cualificado como una *transformación extraordinariamente veloz, totalizante* (abarca todos los niveles de la vida) por la que el continente ha entrado en una *nueva época de*

su historia, marcada por poderosos anhelos de *emancipación* y *liberación* en todos los registros; en una dinámica en la que se está *pariendo dolorosamente* una *nueva civilización*. El hecho de hacer converger estas dos vertientes habla de la sinergia que el autor está estableciendo entre sendos componentes claves de su itinerario vital, la filosofía y el compromiso cristiano. La otra consideración tiene que ver con la movilización de la noción de *post-modernidad*. Ardiles, al igual que Dussel, recurren a esta calificación antes de que la intervención de Lyotard diera al término un estatuto filosófico llamado a generar un amplio debate. Por tanto, a la hora de interpretarlo, hay que tener en cuenta que, una vez que el término adquirió dicho significado, ambos filósofos latinoamericanos tomarán distancia del mismo, desmarcándose de la manera de comprender el “post”.

La Modernidad así perfilada será el marco en el que Ardiles inscriba su proyecto de indagación. Se trata, por un lado, de dar cuenta de cómo Indo-América ha quedado ubicada por las lógicas modernas en un determinado lugar/situación, y de cómo esta heterosituacionalidad se ha introyectado en la auto-interpretación, a partir de “una investigación crítica de nuestros propios supuestos ideológicos” (BDHF, 9). Por otro lado, el estatuto post/neo, auroral y parturiento otorgado al hoy latinoamericano es visto como una oportunidad clave para la consecución de la tarea.

Tercer movimiento: América Indo-Ibérica

El trabajo destructivo continua con una propuesta de re-denominación. Se trata, para el autor, de desentrañar el encubrimiento que ejercen la hetero-nominaciones cristalizadas como es el caso de *Latinoamérica*. No solo estamos ante una designación realizada desde un horizonte distinto de la realidad que no toma en cuenta su complejidad, sino que está marcada por una tonalidad peyorativa y secundarizante. En efecto, si se opta por anteponer *Latina* a una parte de América, sería esperable que a la otra se le añadiera *Anglo*. Sin embargo, esta pasa a ser América “sin más”, mientras que aquella exige la identificación. La operación del autor consiste en oponerle la dupla *Indo-Ibérica* a la que atribuye superioridad filosófica. Ante todo, porque es fruto de una auto-comprensión, pero también porque da cuenta- de manera al mismo tiempo diversificada y vinculada- de los que considera los dos componentes claves

de constitución (pueblos originarios y vertientes ibérica), evitando las unilateralidades del hispanismo y el indigenismo que clausuran una u otra.

Cuarto movimiento: Temporalidad/historicidad

La dinámica de la labor destructiva prosigue con un estudio sobre la temporalidad y sus consecuencias para la filosofía: “*La filosofía, como todo producto cultural, tiene su historia. Vamos a destruir la aparente obviedad de este enunciado, indagando todos los supuestos que encierra.*” (BDHF, 11). El despliegue de la *de-structión* en este movimiento tiene lugar vía el planteo de una cuestión básica: si lo que se quiere *de-structuir* es una historia de la filosofía tal como se desarrolló en la América Indo-Ibérica hay que comenzar por indagar en las relaciones entre *filosofía e historia*. Esto conlleva tres operaciones.

a) La puesta en juego de la noción de historia en un trabajo de-structivo implica trabajar con un modo de abordarla que se desmarca de hacerla sinónimo de “lo que fue”, para lo cual hay que remitirla a una indagación sobre la *temporalidad* en sus tres instancias: “*el ser-sido (pasado) que está siendo (presente) desde su «ser ad-veniente» visto como poder-ser (futuro)*” (BDHF, 10). Lo que hace que una historia resulte propia o im-propia, argumenta Ardiles, es la existencia o no de una *tensión dialéctica* entre los componentes de la tríada. Su ausencia da lugar a un abanico de figuras de im-propiedad que pueden elencarse en el siguiente cuadro:

Dinámica	Resultado
Ausencia de tensión dialéctica entre el presente y el pasado con exclusión del futuro.	Un pasado abstracto y perimido que funge de norma evaluativa domesticando al presente. Su figura típica es el tradicionalismo con su defensa de la Cristiandad hispánica.
Ausencia de tensión dialéctica entre presente y futuro con desenfaticación del pasado.	Un futuro exportado desde otras coordenadas es fijado como horizonte predeterminado al que todo debe orientarse. Su figura característica es el progresismo liberal-ilustrado.
Ausencia de tensión dialéctica por consagración de los “presentes” que se autonomizan del pasado y del futuro.	Un presente es reputado como válido, incuestionable e inmodificable (salvo que cambia en su propia dinámica). Su figura es la sacralización del estado de cosas.

Estas diversas formas de debilitamiento o eliminación de la tensión dialéctica entre las instancias de la temporalidad se acomunan en que no dejan lugar a lo *nuevo ad-veniente*; con lo que una cultura que las asuma solo podrá ser mimética y repetidora, en una dinámica de *mero ser-como*. La historia pierde todo impulso creador y las posibilidades reales (que se están gestando en el concreto aquí y ahora) de novedad se encubren; no hay nuevo ser.

b) La segunda operación consiste en reflexionar en torno a las relaciones entre *filosofía* e *historia*, a partir de un abordaje de esta última que ya ha pasado por la de-structión apenas analizada. La indagación del vínculo entre ambas requiere, para Ardiles, superar toda tematización que las haga comprensibles por fuera de la relación. No es viable hablar de filosofía dejando de lado la historia para luego historizarla. La filosofía es intrínsecamente histórica, “tiene” historia en un sentido radicalmente constitutivo. Gestada por sujetos transidos de temporalidad/historicidad, está inserta en estas mismas dinámicas. Las situaciones históricas, por tanto, son el ámbito *en/desde* el cual se filosofa; dado que el descubrimiento de toda verdad se hace en sus coordenadas, que cada develamiento lleva la marca del espacio-tiempo en que acaece, y que quien protagoniza el proceso está, él mismo, situado.

Dada esta relación íntima entre filosofía e historia/situación, el desafío de una lectura de-structiva de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica que supere la impropiedad se caracterizará por dos notas. Antes que nada, deberá ser capaz de sostener la tensión dialéctica entre las tres instancias de la temporalidad:

“El pasado se relee desde la novedad emergente de un futuro que se manifiesta ya como posibilidad real actuando en lo concreto de nuestra historia. Reiterando lo sido de este modo (lo sido está siempre presente en lo que está siendo; no se lo puede abolir; no basta refugiarse en “antis” que busquen “pasar el Jordán eximiéndose de culpas heredadas) se puede despejar un nuevo horizonte de comprensión que posibilite un filosofar auténtico en Nuestra América.” (BDHF, 10)

La segunda nota es que, para estar a la altura de la historicidad propia, la filosofía está llamada a adentrarse en los problemas e inquietudes de cada situación histórica, de tal modo que su indagación y búsqueda de respuestas sean su compromiso de fondo: “Desde esta

perspectiva, es lícito hablar de la posibilidad de una filosofía «americana» con proyección universal.” (BDHF, 11)

A partir de ambas operaciones, la de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica propuesta por Ardiles se formula de manera más precisa. Se trata de un trabajo de des-montaje de narrativas para que la originariedad oculta pueda emerger; de una labor de apropiación de la historia para que devenga “nuestra” y propia, luego de dismantelar las dinámicas de ajenización; de un caminar por un presente que no se identifica con lo dado ni con lo obvio, sino que está abierto en sus dinámicas actuales a un futuro que está adviniendo. Se asume así una historicidad en tensión mediante una *lectura crítico-dialéctica de la marcha del pensamiento filosófico a lo largo de nuestra historia*, que deviene capaz de dar cuenta de las tramas estructurales sobre las que se ha tejido, de las importaciones/imposiciones que han signado el delinear de los análisis y teorías filosóficas y de visibilizar los intereses que vehiculizaron a unas y otras.

Quinto movimiento: Una interpretación del *logos* colonizador/conquistador

La de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía en América Indo-Ibérica pasa también, para Ardiles, por una puesta en evidencia del tipo de *logos* que signa desde el comienzo el choque de la cristiandad hispánica con el originario precolombino. Para ello, pone en juego tres propuestas de interpretación. Ante todo, se decide por entender la conquista en clave *civilizatoria*. Lo que colisiona es una naciente civilización moderna de cristiandad con un abanico de civilizaciones que no habían conocido la edad de hierro. *Modernidad in statu nascendi*, de un lado, *paleolítico-calcolítico* del otro. Para el autor, por tanto, las derivas posteriores de los procesos de la conquista- así como sus resultados- han de entenderse desde estas condiciones estructurales en las que se produjo el choque.

La segunda clave interpretativa consiste en señalar que la civilización moderna de la cristiandad hispánica estuvo signada por una “lógica”, por un tipo de *logos* caracterizado por un “*juego dialéctico de una relación bipolar, que implicaba un polo imperial y dominador, por un lado, y una base dependiente y dominada por el otro*” (BDHF, 13). Fue desde allí desde donde miró, juzgó y

actuó respecto de las civilizaciones conquistadas. El *logos* moderno de la cristiandad hispánica era constitutivamente dominador/conquistador, gestando como dinámica central la de una subordinación dependiente de todo lo que encontraba. El carácter envolvente/impregnador de este *logos* marcó a todos los productos culturales surgidos del mismo. La dominación y la violencia desplegadas no fueron sino el fruto de su *lógica*. La tercera clave movilizada por el autor es desovillar algunas de las dinámicas de este logos/lógica. Autoadjudicándose la condición de ser una totalidad sin exterioridad radical, no contempló sino la alternativa entre una entrada compulsiva dependiente bajo sus normas y la puesta en juego de la violencia ante las negativas.¹⁶ En este *logos* convergieron simbióticamente la dominación/violencia espiritual y temporal¹⁷: la dinámica redentora de la iglesia, la expansión del poder político de la corona, el afán de riquezas y metales preciosos.¹⁸ Evangelización, organización política de los territorios y mercados siguen la misma *lógica*: los valores, horizontes, categorías y leyes del conquistador son los patrones, las normas, los modelos desde los que todo se juzga y pondera. La fe cristiana grecolatina hispanizada era “la” fe, la cultura europea hispánica era “la” cultura, su *logos*, “el” *logos*. El resultado es, para Ardiles, contundente:

“La originario precolombino es velado, desde el primer momento del encuentro con el pensar nord-atlántico en función de los intereses de la dominación. La originalidad de la novedad que siempre fuimos, y que recién ahora estamos des-cubriendo, fue escamoteada por el «logos» conquistador. La consciencia que arriba a nuestras tierras es consciencia de Cristiandad y, para colmo, moderna; esto es, fundada sobre el sujeto y orientada por una apodíctica voluntad de dominio. Esta voluntad signa todos sus productos culturales.” (BDHF, 14)

Es aquí desde donde tiene que emprenderse la de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía en la América Indo-ibérica, ya que, si todos los productos culturales de la cristiandad

¹⁶ Ardiles pone en juego dos referencias en este sentido. La primera es la de Levinas y su análisis de la lógica de la guerra como característica de las totalidades cerradas (cita *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, IX). La segunda es una cita textual de Dussel: “Así Heráclito se da la mano con Felipe II, y el ser de Parménides se baña de sangre”, a quien, sin embargo, no menciona.

¹⁷ Los conflictos frecuentes entre ambas vertientes son señalados por Ardiles, pero los considera como tensiones dentro de la lógica de la totalidad que las acomuna.

¹⁸ Ardiles enfatiza el papel decisivo de las riquezas americanas en la constitución y expansión de la Europa moderna, tanto en lo que hace a la acumulación originaria del capital como a la gestación de un mercado mundial; al punto que considera que ni Marx ni Adam Smith fueron capaces de ponderarlo en toda su dimensión.

moderna hispánica estuvieron atravesados por esta lógica, también lo estuvo la filosofía que se impuso.

“La filosofía arribó a nuestras tierras como un instrumento más de la Conquista y, por ello, quedó, desde sus inicios americanos, huérfana de calor popular y desentendida del destino de las masas explotadas. Su base de sustentación fueron las élites debido a que a ellas servía. Su historia se confunde, pues, con la de la dependencia americana.” (BDHF, 16)

El programa de-estructivo, por tanto, consistirá en desmontar la secular asociación entre *filosofía y dependencia*, y en la gestación de un nuevo binomio: *filosofía y liberación*.

Sexto movimiento: Un nuevo análisis de los períodos y corrientes filosóficas en la América Indo-ibérica

El desenvolvimiento del proyecto de-estructivo de Ardiles, avanza con una operación clave: proponer una periodización tripartita de las distintas vertientes de la filosofía dependiente entre los siglos XVI y XX, interpretándolas como variantes del *logos* moderno conquistador, encubridor y gestador de dependencia, siguiendo el ritmo de los cambios de las hegemonías.

“Los tres períodos en que hemos dividido la historia de la filosofía en la América indo-hispánica, esto es, el de la hegemonía española, el de la anglo-francesa y el de la norteamericana, nos han mostrado una continuidad socio-cultural dada por la voluntad de dominio que orienta al ciclo de la Modernidad. En cada uno de dichos períodos, la filosofía, en sus grandes líneas, se ha comportado como conciencia enajenada y enajenante; «logos» encubridor al servicio de los intereses y motivaciones de la dominación. La empresa de conquista y sometimiento importó sus correspondientes armas intelectuales. Junto con las carabelas y los arcabuces, los caballos y las bacterias, los conquistadores trajeron, también, la «cultura».” (BDHF, 23)

En todos los casos, Ardiles encuentra una actitud de *tabula rasa* respecto de lo autóctono en sus diversas variantes y una operación de *trasplante* de una trama de categorías inspirada en las problemáticas de los polos hegemónicos de turno, con las élites locales como correa de transmisión.

a) El primer período, bajo hegemonía española, conoció dos momentos. El primero, estuvo protagonizado por la segunda escolástica. Su de-estructión consiste, para Ardiles, en poner al

descubierto la *ontología sacral y autoritaria* que la inspiraba, garantía de la dominación europea y de la obediencia indígena/criolla, vía la legitimación de los intereses de la Corona y la Iglesia. Al mismo tiempo, evidencia sus mecanismos de boqueo al desembarco en las colonias de corrientes filosóficas del momento con potencia crítica (el neoplatonismo renacentista con su veta utópica, el erasmismo con su carga moderna y la filosofía política suareciana).

El segundo momento (inicios del XVIII) está marcado por el influjo múltiple del pensamiento moderno, sea vía las Ilustraciones alemana, francesa e inglesa, sea-sobre todo- por mediación de las reformas borbónicas. La tarea de-estructiva, en este caso, es más compleja. En un sentido, la incidencia Ilustrada trae consigo una crítica a la escolástica, un creciente interés por las ciencias, lo que fungió como un estímulo de la *“conciencia de la peculiaridad americana en lo ecológico y cultural”* (BDHF, 16).¹⁹ Las reformas borbónicas comportaron un fuerte influjo del pensamiento moderno ganando para sí a las elites cultivadas criolla, en particular a la juventud: *“encuentran los medios teórico-científicos de afrontar la especificidad político-social de lo americano”* (BDHF, 16). Pero en otro sentido, la orientación global de la filosofía incorporada prosigue la lógica de la dominación y su puesta en servicio de los intereses de la élite. Los cuestionamientos de la burguesía comercial a la burocracia colonial- como se verá con claridad luego del desenlace independentista- se movilizarán para tomar su lugar no para cambiar la dinámica. El divorcio con las masas continúa.

b) El período de la hegemonía anglo-francesa

“Obtenida la Independencia política de nuestras incipientes naciones, las élites criollas, transformadas decididamente en oligarquías, se apresuraron a restaurar, sobre bases más apropiadas a sus intereses, el pacto colonial con otras metrópolis europeas. Se inicia, así, el período de la hegemonía anglo-francesa con dominio inglés en la América indo-ibérica.” (BDHF, 17)

La de-srucción de la historia de la filosofía, en este caso, procede movilizando un abanico de interpretaciones y categorías. Ante todo, Ardiles vincula la fragmentación en “veinte republiquetas” con la dominación, ya que las oligarquías de cada una de ellas siguen

¹⁹ Ardiles destaca al papel de Alexander von Humboldt y trae a colación la valoración que del naturalista alemán hiciera Simón Bolívar: ha hecho más bienes a la América que todos sus conquistadores”

el mismo patrón, deviniendo en *subopresoras* y en domesticadoras culturales. Además, da cuenta de una suerte de división del trabajo hegemónico: “mientras Francia le proporciona el modelo *«espiritual»*, el mundo anglosajón le provee, *mistificada e ilusoriamente*, el espíritu científico-técnico” (BDHF, 17). Por fin, Ardiles ve en la convergencia de estos factores la forja de un proyecto social de dominación en el que la ideología liberal ilustrada reemplaza a la Cristiandad, desembocando en su plasmación sociocultural privilegiada: la dicotomía civilización-barbarie, mientras que “*la voluntad de dominio se concreta, en esta nueva etapa de carácter protuario-fenicio, en un anhelo arribista de «tener» y «ser como»*” (BDHF, 17)

Las consecuencias para la historia de la filosofía son, para Ardiles, decisivas, ya que las corrientes de moda se suceden (ideología, sentido común, espiritualismo ecléctico, tradicionalismo francés y español, idealismo alemán, socialismo utópico, anarquismo), como ecos tardíos y a la vez transmutados que son movilizados por sectores muchas veces contrapuestos política e ideológicamente, pero sin que se alteren las dinámicas de fondo de la dominación: el logos encubridor, la primacía de los intereses de la élite, la mimesis. Por razones diferentes en cada caso, aun las vertientes con más potencialidad de transformación terminaron afianzando la lógica de fondo.

Pero en este proceso, Ardiles le otorga un sitio privilegiado a “*un complejo doctrinal que, bajo la égida del pensamiento positivista, agrupó tendencias materialistas, evolucionistas, etc.*” (BDHF, 18) al que hace converger con la consolidación sociopolítica de la burguesía comercial dependiente. En su núcleo Ardiles encuentra la noción de *evolución*, como ariete importado para gestionar cuestiones tan disímiles como lo religioso, lo social, lo científico y el filosófico. Plasmado pedagógicamente en el proyecto *normalista* imantado por los modelos franceses e ingleses, afianzará las dinámicas de fondo del “ser como”, con su poderosa permeación en las élites y en las capas medias nacientes.

Su influjo es a tal punto decisivo que un filón clave del pensamiento filosófico que se inicia a principios del siglo XX puede ser visto como un cuestionamiento crítico surgido de su mismo seno: la reacción antipositivista. Desplegada en líneas tan disímiles como el intuicionismo, el vitalismo, el neokantismo y el pensamiento católico, se trata, sin embargo, de una renovación de las interlocuciones con Europa. Cambian las referencias, pero

permanece la dependencia. El último episodio de esta saga movilizado por Ardiles es el de la normalización filosófica con Francisco Romero como nave insignia y con la consigna de “estar a la altura de Europa” como bandera. Su no pertinencia para la ruptura del patrón de fondo no necesita comentarios.

c) La hegemonía norteamericana

La segunda postguerra es el momento del afianzamiento de la hegemonía norteamericana y, con ella, la de una nueva fase de dependencia filosófica. El existencialismo, el espiritualismo, Heidegger, la filosofía analítica, el estructuralismo y las temáticas filosóficas devenidas en producto de consumo, despuntan y decaen, pero, en cada una de ellas a su modo, el eurocentrismo sigue su curso.

d) Contracorrientes

El panorama presentado por el autor se completa con algunos contraejemplos, dado que no faltaron reflexiones “*surgidas en nuestras tierras sobre la originalidad americana*” (BDHF, 21). El elenco incluye el pensamiento de Domingo Muriel y Manuel Peramás en el s. XVIII, algunas vetas de Juan Bautista Alberdi y la voz de Saúl Taborda. Pero, lo más importante de estas contracorrientes están en el propio hoy de enunciación del autor:

“Y actualmente asistimos a un renacer (aunque no sin impugnaciones de diverso tipo) crítico de la problemática americana en el seno de nuestras comunidades filosóficas. La filosofía se interroga a sí misma-sobre el rol que debe jugar en el proceso histórico de nuestros pueblos” (BDHF, 22)

Las referencias son: Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Orlando Fals Borda y Emmanuel Levinas, ubicados en una línea con la que el autor se identifica; y los americanistas “más tradicionales como Mayz Vallenilla, Leopoldo Zea y Alberto Caturelli.

Séptimo movimiento: La decantación de la destrucción

El apartado final del artículo, bajo el título “*creatividad y enajenación*” cierra la dinámica de la destrucción, proponiendo una suerte de cosecha del itinerario seguido tanto en su aspecto de desmontaje como en el de propuesta. En lo que hace al primero, la decantación es nítida y se inscribe en la saga de Augusto Salazar Bondy:

“No ha existido una filosofía *de* nuestra América, originada en o vertida sobre su peculiar problemática socio-existencial. En la América indo-ibérica no ha existido una tradición filosófica autóctona, que reúna los caracteres de propiedad, originariedad y originalidad, esto es, que nos pertenezca como expresión de nuestras necesidades específicas, que hunda sus raíces en nuestro origen y que haya aportado nuevos enfoques o ideas al acervo cultural de la humanidad, partiendo de nuestras especiales problemáticas teóricas.” (BDHF, 23)

Los registros puestos en juego enfatizan esta dinámica de fondo: reflejo, importación, imitación, trasplante. Los resultados también están atravesados por ellos: dependencia estructural, domesticación, anestesia, bloqueo del acceso a la propia realidad histórica, asunción de intereses y problemáticas ajenos, estimulación de la pasividad y neutralización de la agencia. El criterio desde el que Ardiles formula es igualmente diáfano:

“El desprecio y la indiferencia de las masas. Allí morían sin eco las crispadas gesticulaciones de un filosofar enajenado y enajenante; el cual adjudica su radical infecundidad a la maligna o roma hostilidad de un medio supuestamente impermeable a las delicadas insinuaciones del «espíritu».” (BFHF, 24)

La noción de *creatividad* organiza el otro aspecto de la destrucción, la puesta en marcha de un filosofar liberador a partir de otro *logos*, de un cambio radical de actitud filosófica capaz de iniciar una filosofía *desde y para* la América Indo-ibérica. Dos son las notas que Ardiles le adjudica. Antes que nada, se trata de un filosofar que arraiga en lo que ha sido puesto abajo, oprimido, convertido en periferia; con la consiguiente potencia reflexiva para sacar a la luz las contradicciones estructurales que de allí derivan. Además, se trata de una reflexión capaz de entrar en sintonía con la creatividad, horizontes y problemáticas de los pueblos, de resonar con los ritmos de sus propias historias y de habilitar la emergencia de su ser histórico rehabilitado. Dicho sintéticamente con las palabras del autor:

“Constituyéndose como autoconsciencia de las posibilidades reales de una existencia lanzada al riesgo del futuro, la filosofía se capacita para ser principio racional de una mutación revolucionaria en nuestro tiempo (...) La filosofía lograría su propia autenticidad en la medida en que se haga capaz de pro-ferir un «logos» crítico-liberador susceptible de

coadyuvar al proceso superador de la dependencia (...) En la América indo-ibérica todo impone la necesidad de lo Nuevo; tarea nuestra hacerlo posible.” (BDHF, 26)

El proyecto filosófico Ardiles y las dinámicas puestas en juego para iniciar su despliegue presentados en el artículo analizado avalan, argumento, la hipótesis de la que se partió: su inclusión en las primeras obras colectivas del “polo” argentino de la Filosofía de la Liberación puede vincularse con la exigencia de trabajos de largo plazo donde la dupla crítica/creación se involucra en un camino capaz de afrontar períodos dilatados, de poner en discusión zonas densas de la reflexión, de gestar novedades categoriales y metódicas, donde la realidad nuestroamericana sea arraigo, ámbito y horizonte de una filosofía capaz de incidir tanto en el campo disciplinar como transformación cultural. En la segunda parte, se abordarán las propuestas de Aníbal Fornari y de Agustín de la Riega.