

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

FACULTAD DE LETRAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

La identidad latinoamericana en el pensamiento de Helio Gallardo

Tesis presentada para optar al grado de
Licenciado en Filosofía

Mario Alberto Solís Umaña

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio

1999

a Lastenia, Grace y Sharon.

AGRADECIMIENTOS

A los lectores,
Lic. Mario Salas y Dr. Alvaro Quesada,
por su valiosa disponibilidad y colaboración.

Al director de tesis,
Dr. Bernal Herrera, por su apoyo y paciencia en
todo lo que significó el proceso de lectura y corrección del presente trabajo final de graduación.

A mis familiares más inmediatos,
quienes directa o indirectamente me apoyaron.

A Juan Julio Rojas,
cuyo apoyo incondicional y excelente labor
gráfica hizo de este trabajo un placer.

Al maestro Gallardo,
quien me ha enseñado a pensar América Latina.
Gracias por compartir su conocimiento y
calor humano.

TRIBUNAL EXAMINADOR

Defensa realizada el martes 9 de Noviembre de 1999.



M.Sc. Enrique Margery
Decano, Facultad de Letras
Presidente del Tribunal



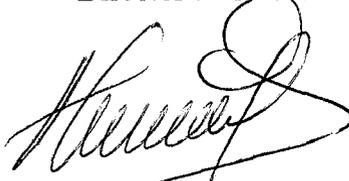
Lic. Luis Guillermo Coronado
Directo, Escuela de Filosofía



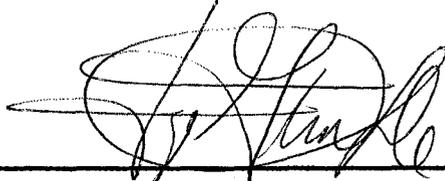
Dr. Bernal Herrera
Director de la Tesis



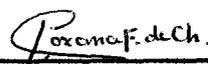
Lic. Mario Salas
Profesor Lector



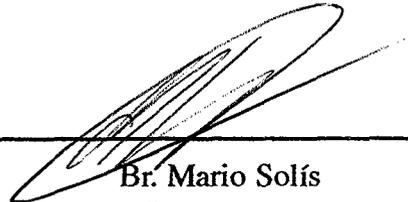
MA. Alvaro Quesada
Profesor Lector



Lic. Jorge Jiménez
Miembro del Tribunal



Roxana Flores
Secretaria del Tribunal



Br. Mario Solís
Sustentante

Ciudad Universitaria "Rodrigo Facio"

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	1
1. IDENTIDAD LATINOAMERICANA: DISCUSIÓN GENERAL	5
CONCEPTOS FUNDAMENTALES.	5
DISCURSOS MARXISTAS Y FREUDIANOS SOBRE IDENTIDAD	26
DISCURSO MARXISTA	28
DISCURSO FREUDIANO	45
NOTAS	60
2. LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA	
EN LOS DISCURSOS AMERICANISTAS CLÁSICOS	64
JOSÉ MARTÍ	66
JOSÉ ENRIQUE RODÓ	73
JOSÉ VASCONCELOS	84
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI	91
NOTAS	101
3. HELIO GALLARDO E IDENTIDAD EN AMÉRICA LATINA	103
LINEAMIENTOS GENERALES	103
DISCUSIONES EN TORNO A PENSAR EN AMÉRICA LATINA	105
FENOMENOLOGÍA DEL MESTIZO	132
PARA UNA CRÓNICA DEL V CENTENARIO	136
FENOMENOLOGÍA DEL LADINO DE MIERDA	147
NOTAS	161
REFLEXIONES FINALES	165
DISCUSIONES	165
CONCLUSIONES	171
BIBLIOGRAFÍA	174

Introducción:

El tema de la identidad latinoamericana no es nuevo. Dicha cuestión ha sido abordada en muchas de las producciones culturales de nuestro subcontinente, tales como la literatura, la música y el cine, entre otras. La cuestión del “ser latinoamericano” aparece también en trabajos de carácter antropológico, como es el caso de García Canclini, o en estudios en el campo de la psicología social.

En filosofía, por su parte, dicha temática es abordada básicamente a partir de las discusiones o polémicas en torno a una filosofía latinoamericana. Sin embargo, que el tema de la identidad latinoamericana no sea nuevo ni exclusivo de alguna de las producciones culturales o académicas, no implica que su tratamiento haya sido analítico. El ejemplo más claro lo tenemos precisamente en la polémica sobre un pensamiento (filosofía) propiamente latinoamericano, la cual ha tenido en Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea dos de sus exponentes más difundidos.

El primero de estos dos autores, en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, sostiene que la filosofía (pensamiento) propiamente latinoamericana no existe en tanto seamos países (economías-sociedades) dependientes. El factor “dependencia” es central en el análisis de nuestras sociedades, sin embargo, Salazar Bondy no aclara el alcance de dicho concepto, esto es, las formas de “ser dependientes” y los “lugares sociales” en los que se da el “juego” de la dependencia. Por ejemplo, “dependencia” no se dice igual de la “clase política” (por usar una nomenclatura débil para referirse a los que ejercen algún cargo público de peso) y de la “clase trabajadora”, ni tampoco se es igualmente dependiente respecto del “lugar” genérico, generacional, cultural, económico que se ocupe (hablamos de “ser mujer”,

“ser joven”, “ser desposeído”, “ser iletrado”). Salazar Bondy no aborda este tipo de análisis y, por ello, su discurso se caracteriza por la ausencia de relacionalidad y por la carencia de una noción de identidad analíticamente efectiva, es decir, que nos permita comprender adecuadamente cuál es el sentido y alcance del “ser latinoamericano”.

Leopoldo Zea, por otra parte, se aleja aún más de un discurso defendible en torno al “ser latinoamericano” cuando plantea la idea de la producción teórica latinoamericana (filosofía) como un “pensar sin más”. De esto da fe su texto *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. El planteamiento de Zea está sostenido por la noción de identidad como esencia, distinto de la identidad como producción, lo cual tampoco constituye el fundamento de un discurso sobre el ser latinoamericano que se quiera efectivo y operativo.

Lo anterior nos muestra que el tema de la identidad latinoamericana adquiere relevancia en tanto que constituye un reto filosófico, en el sentido más intenso del término. Así, la pregunta por “la” identidad latinoamericana es la pregunta por la presencia, efectividad y operabilidad de un discurso propio, y en este sentido se convierte en una pregunta filosófica, esto es, un cuestionamiento que se quiere radical, profundo, develador.

Sostenemos, pues, que el tratamiento que se le ha dado al tema de la identidad en la historia del pensamiento latinoamericano se ha caracterizado por la carencia de un aparato conceptual sólido y un tratamiento analítico consecuente. Por lo cual, uno de los objetivos centrales de nuestro análisis tiene que ver con un replanteamiento conceptual y analítico que nos permita ingresar más efectivamente a la noción de identidad. El trabajo de Helio Gallardo¹ apunta hacia esa dirección y nosotros haremos un esfuerzo por mostrar su lectura de América Latina. De este modo, nuestra labor consiste en el análisis de algunos de los discursos más difundidos sobre identidad y en un intento por replantear la cuestión desde el pensamiento de Helio Gallardo.

Nuestro interés por trabajar la cuestión de la identidad en el pensamiento de Gallardo supone una valoración positiva respecto de su trabajo. Dicho valor radica básicamente en el tipo de análisis que el autor desarrolla y en las categorías analíticas a partir de las cuales construye sus argumentos. Gallardo se sumerge en lo que él llama “lectura ideológica”, que es una forma de análisis crítico de los universos discursivos, o, mejor aún, de los lugares imaginarios desde los cuales se construyen dichos discursos. Las nociones de “lugar social”, “formación social”, “víctima”, “sujeto”, “sensibilidad dominante y sensibilidad de dominación”, y muy particularmente la categoría de “pueblo”, son, algunas de las categorías gallardianas sobre las cuales plantearemos una discusión.

Finalmente hemos de indicar las principales fuentes a las que hemos recurrido para elaborar nuestro trabajo. En primer lugar, mencionamos algunas de las obras más reconocidas de analistas latinoamericanos que trabajan directamente la cuestión sobre la identidad en América Latina. Nos referimos, por ejemplo, a *Modernidad, razón e identidad en América Latina* (Jorge Larraín), *Filosofía y cultura latinoamericana* (Leopoldo Zea), *Las culturas populares en el capitalismo* (García Canclini), etc.

Además de trabajar a los autores latinoamericanos ya mencionados, nos propusimos revisar algunos de los planteamientos más relevantes sobre el ser latinoamericano en los que hemos llamado “americanistas clásicos”, a saber, José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos y José Carlos Mariátegui. La referencia que hacemos a dichos autores es significativa, entre otras razones, por su carácter de interlocutores de un sentir, de un ideal: la constitución de lo propiamente latinoamericano. Nos pareció relevante trabajar, además, dos de los discursos más representativos de la modernidad, a saber, el discurso marxista y el discurso freudiano. La importancia de dichas visiones de mundo para nuestro trabajo

tiene dos sentidos, a saber, su injerencia en el pensamiento que marcó las formas de existencia social de todo el siglo XX y lo determinante que resultan en el pensamiento gallardiano. Por último, nos internaremos en el pensamiento de Helio Gallardo a través del análisis de dos de sus obras más representativas, a saber, *Pensar en América Latina* y *Fenomenología del mestizo*. Permitámonos ahora ingresar de lleno a esta tarea.

1. Identidad Latinoamericana:

Discusión General

El individuo, y con él los derechos y libertades individuales, es algo que todavía tiene que ser creado, y que puede ser creado solo mediante el desarrollo de relaciones e instituciones cualitativamente diferentes.

Herbert Marcuse

Conceptos fundamentales.

El trabajo que nos hemos propuesto aquí nos exige crear un aparato analítico a través del cual podamos ingresar al tema de la identidad latinoamericana con propiedad. Es necesario, pues, establecer el alcance y significado de conceptos fundamentales tales como “pueblo”, “identidad como producción”, “identidad como naturaleza”, “cultura” “comunicación”, “sujeto”, “Latinoamérica”, etc., que son utilizados de modos distintos por pensadores latinoamericanos que buscan “construir” un discurso acerca de nosotros mismos.

El poco conocimiento que tenemos sobre “la” identidad latinoamericana no se debe tanto a la carencia de información o documentación sobre la historia de nuestras sociedades ni a las mismas ideologizaciones que se hacen evidentes en muchos de los discursos políticos enunciados desde diversos “lugares de poder”, sino a la ausencia de aparatos analíticos que no solo muestren el carácter (y los efectos) ideológico de los discursos sobre nuestros pueblos dichos desde el poder, sino que también nos permitan construir nuestro propio discurso o decir nuestra palabra. El presente capítulo tiene que ver, pues, con la producción de una estructura teórica que “de cuenta” de nuestra existencia social de modo efectivo.

Antes de aproximarnos conceptualmente al tema de “la” identidad y las categorías necesarias para la construcción de un discurso pertinente sobre “la” identidad latinoamericana, es fundamental hacer referencia a lo que podemos llamar el papel de la teoría². La teoría no ha de ser entendida como una “región” aislada (superior o inferior) de lo que comúnmente se denomina “práctica”. El concepto de teoría como sinónimo de contemplación pura y ahistórica que toma distancia cualitativa (ontológica) del “mundo práctico” y que, por ende, constituye el mundo del ser y del conocer verdaderos (como tradicionalmente se ha entendido en la visión de mundo platónica) es absolutamente impropio desde el análisis social que buscamos desarrollar en nuestro trabajo. El término teoría, entonces, no debe pensarse aislado de las condiciones sociohistóricas de su producción, a menos que quisiéramos construir un discurso metafísico y no un instrumento de análisis social. No obstante lo anterior, tampoco sería apropiado confundir el universo del discurso mismo con lo real social, e igualmente sería poco útil mezclar indistintamente lo real social con los discursos sobre lo real social. La teoría constituye un nivel de realidad que pretende “dar cuenta de” lo real social y que no se construye independientemente de lo real social, más sus “lógicas” son relativamente autónomas. Vale mencionar esa diferencia entre el universo del discurso y la “realidad objetiva” de la cual aquel es interlocutor para saber el terreno sobre el cual vamos a trabajar. Hemos de utilizar, entonces, el término “producción analítica” en vez de teoría para designar el sentido y el alcance de la construcción de nuestro aparato analítico y del trabajo mismo sobre “la” identidad latinoamericana que nos hemos propuesto desarrollar aquí.

Muchos de los trabajos sobre América Latina a los cuales nos referiremos posteriormente nos hacen pensar que las teorías explicativas de “lo real-social” equivalen a esa misma realidad que explican, lo cual los convierte en simples divagaciones discursivas. De este modo, el concepto de “identidad” tendría sentido dentro de un discurso teórico que, en su nivel, exprese lo real social sin confundirse con esa misma realidad. “Identidad” se dice dentro de un marco teórico que suponga la interacción social, la experiencia comunicativa, más no dentro de un discurso puramente lógico u ontológico (metafísico) que se suponga absolutamente “lo mismo”, esto es, que equivalga a su objeto discursivo, o absolutamente “lo otro”, esto es, independiente del devenir histórico.. En una palabra, es en el carácter relacional mismo de la interacción e interpenetración de sujetos en formaciones sociales específicas y en un tiempo dado donde se debe rastrear los procesos de construcción de identidad, que seguirán siendo procesos y no cosas.

De lo anterior es fácil sacar una consecuencia fundamental con respecto a dicha categoría de identidad. “La” identidad se dice sobre la diferencia y no sobre la igualdad u homogeneidad de los individuos o grupos que conforman las sociedades actuales. Esta “diferencia” propia del concepto de identidad es de tipo sociohistórico y no metafísico y supone, a su vez, prácticas políticas en la diferencia, lo cual significa que la “relación” que se ha de construir entre los distintos grupos sociales ha de constituir una suerte de “articulación de diversos” y nunca de integración.³ De este modo, uno de los aspectos fundamentales con respecto al concepto de identidad que queremos acuñar aquí es, pues, que dicha categoría constituye parte de un discurso que se quiere analítico, esto es, que tiene lugar como práctica analítica que pueda dar cuenta de sus condiciones materiales a partir de las cuales adquiere su forma.

Juntamente con esto, sostenemos que es precisamente en la práctica analítica donde podemos hablar de identidad “real” y que el discurso sobre “la” identidad es central para quienes sufren la opresión en las sociedades actuales. De aquí la importancia del pensamiento teórico sobre el cual nos referimos anteriormente y a partir del cual trabajaremos ahora el concepto de identidad en el contexto latinoamericano, en donde se hace necesaria la construcción de espacios de encuentro que suponen procesos adecuados de autoconstitución de sujetos. Gallardo lo sintetiza del siguiente modo: “Teoría tiene que ver aquí con la conformación de una conciencia, de una práctica de conciencia, de un espacio de conciencia, digo de una conciencia y una voluntad sintéticas y fundamentales, surgidas de las prácticas históricas de nuestros pueblos y cuyo valor -sentido, función- se define por su capacidad para colaborar en el proceso de conformación de estos pueblos en cuanto sujetos históricos.”⁴

Hemos de mencionar aquí, juntamente con lo anterior, que el conocimiento es también una producción social y, por lo tanto, la pregunta sobre lo que conocemos acerca de nuestro “ser-con-los-otros” no se remite al criterio de verdad o falsedad de la respuesta (es decir no pertenece al campo epistémico de la filosofía), sino al proceso mismo de producción de sentido, que es básicamente ético-político. Distinguimos entonces entre práctica teórica, que es una práctica que produce conocimiento efectivo bajo la premisa del conocimiento como producción social y del pensamiento como una actividad sociohistórica⁵, e ideología como una conciencia que se “desliga” de las condiciones materiales y sociohistóricas de su producción y que, por ello, no puede dar cuenta de sí. Esto es sumamente significativo en tanto el tema de “la” identidad es el tema de la “conciencia-de-sí” y no podemos hablar de “identidad” sin referirnos al proceso de adquisición de la conciencia y a los “contenidos de conciencia” mismos.

Aquí ingresamos también al tema del imaginario social. Lo “imaginario” se distingue de “lo real” no por su inserción en la vida social, esto es, no porque no tenga efectos “fácticos” en la existencia práctica social e individual, sino por su carácter ideológico y su gestación. Lo “imaginario” es así “real” porque efectivamente determina el pensar y el hacer de individuos, grupos y sectores sociales, pero vale distinguirlo de lo “real objetivo”, es decir, de aquello de lo que podemos dar cuenta a partir de la comprensión sociohistórica de su gestación. La identidad imaginaria del “ladino de mierda” analizada en *Fenomenología del mestizo*⁶, por ejemplo, es “falsa” en tanto no da cuenta de sus condiciones sociohistóricas de producción. Sin embargo, en cuanto expresión o condensación de la sensibilidad de dominación, dicha identidad se torna efectiva. La producción analítica, a la que ya hicimos referencia, se pretende crítica, esto es, instrumento de desplazamiento y reemplazamiento de los diversos imaginarios sociales que permita mostrar la efectividad y pertinencia de dichos imaginarios para la construcción de formas de socialización de vida y no de muerte.

Regresemos ahora al objetivo inicial de nuestra reflexión, a saber, la construcción de un marco teórico o categorial que nos permita ingresar al tema de “la” identidad latinoamericana de modo efectivo. Dedicémosle, pues, unas cuantas líneas a nuestra variable fundamental, esto es, a la noción de identidad. Sobre el concepto de identidad es fundamental hacer una distinción inicial: “la” identidad puede ser pensada como una esencia o naturaleza o como una producción. Esta primera distinción (que podría ser simplificada a través de los términos “esencialismo” y “constructivismo” respectivamente) nos permite reconocer “el terreno” sobre el cual se afirman los discursos sobre Latinoamérica que discutiremos en su momento. No es muy difícil mostrar cómo la perspectiva esencialista se torna débil y, en muchos casos, insostenible cuando se pretende desarrollar un texto sobre

el “ser” de las formaciones sociales⁷ latinoamericanas. La confusión se da básicamente cuando no se discrimina el tipo de discurso en relación con el objeto de análisis.

La categoría “identidad” no se dice de modo semejante cuando el objeto de estudio es del orden o “región” que Kojève llama “Naturaleza” o del orden “Histórico”⁸. La “identidad” como una naturaleza, como algo que se distingue de todo “lo otro” y que “es” en tanto que es igual a sí misma (región “Naturaleza” en donde tiene sentido la identidad como igualdad) sería la forma ingenua de trabajar dicha categoría de identidad en el análisis social. Sin embargo, muchos de los trabajos sobre América Latina que hemos encontrado se han realizado bajo dicha perspectiva. Por otro lado, “la identidad” como proceso, es decir, como “movimiento” que afirma en el mismo momento que niega, propio de un discurso cuyo referente lo constituye la “región Historia” (en donde tiene sentido “la” “identidad” como diferencia), adquiere un valor analítico muy significativo, aunque incompleto, para el análisis social, que es el que nos interesa en este trabajo.

El tratamiento que se le da al concepto de identidad dentro de la psicología social es también de mucha utilidad para nuestra investigación. La psicología social, especialmente su vertiente construccionista, trabaja sobre el concepto de identidad desde la idea de la preeminencia de la existencia social (el lenguaje, la cultura) y niega la existencia de identidades individuales abstractas y ahistóricas propias de la psicología tradicional. Celia Kitzinger, en su artículo “The Individuated Self Concept: A Critical Analysis of Social-Constructionist Writing on Individualism” (*El concepto del yo individual: un análisis crítico de textos sobre individualismo en el construccionismo social*) nos muestra cómo el concepto del “yo” como único, individual y separado de la colectividad, y que se ha convertido en parte del imaginario social en nuestras sociedades modernas, al punto de servir de fundamento a

la psicología, no constituye una categoría adecuada para el análisis de lo “real social”, que incluye los seres humanos particulares dentro de una suerte de interacción, sea para la vida o para la muerte.

El construccionismo social (social constructionism), aunque no exento de dificultades explicativas, constituye una alternativa analítica en el tanto se aleja de posturas metafísicas y esencialistas: “La tesis central del construccionismo social es que los seres humanos no tienen una naturaleza humana fundamental, básica, pura y que sea transhistórica y transcultural”¹⁰. Además de esto, el construccionismo social es útil en el tanto no invisibiliza las instituciones o estructuras de poder en nuestras formaciones sociales tal y como lo hace la psicología contemporánea al fragmentar ideológicamente a los seres humanos particulares y sus formaciones sociohistóricas: “De hecho, al focalizar lo “individual”, la psicología ha reproducido y reforzado la separación entre lo individual y la estructura social. Las explicaciones individualizadas han sido usadas en la psicología al grado de oscurecer el poder estructural e institucional”¹¹. Los postulados fundamentales de la psicología social y las discusiones que de ellas se desprenden, como ya lo mencionamos sumariamente, constituyen, en definitiva, un terreno fértil para la discusión sobre el concepto de identidad y su efectividad analítica en la práctica teórica¹².

Acercándonos más a la cuestión sobre la identidad en América Latina, comentaremos a continuación algunas de las definiciones del concepto de identidad formuladas por tres reconocidos ensayistas latinoamericanos: Jorge Larraín, Nestor García Canclini y Leopoldo Zea. Jorge Larraín, en su texto *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, sigue la línea de pensamiento de la psicología social (y de la sociología en general) en el tanto supone que el concepto de identidad se dice solo de la existencia social¹³. Sin embargo, dicho au-

tor pierde de vista una cuestión fundamental que se desprende del carácter social de la identidad, a saber, que la identidad no es una cosa sino un proceso que se gesta o que toma forma precisamente en las relaciones intersubjetivas materiales (esto incluye el lenguaje y la producción simbólica) y no en alguna “herencia cultural” convertida en objeto.

El tratamiento que Larraín le da al concepto de identidad en relación con las formaciones sociales latinoamericanas en los capítulos 4, 5 y 6 del texto citado es de tipo esencialista, aún a pesar de su crítica a escritores latinoamericanos con posturas esencialistas tales como Pedro Morandé. A los elementos (“cosas”) de la América de la Colonia que constituyen lo latinoamericano en Morandé (síntesis cultural original entre indios y españoles), Larraín sugiere la adición de otros factores que Morandé omite o considera alienantes (la ilustración y su razón instrumental), con lo cual mantiene los mismos criterios de ingreso a la cuestión sobre el “ser latinoamericano”.¹⁴

Nestor García Canclini, por su parte, trabaja la categoría de identidad como producción y no como naturaleza, lo cual le da a su discurso una pertinencia considerable, sin embargo, no le da el peso analítico (y ético) a los procesos históricos latinoamericanos de dolor y opresión a través de los cuales (o a pesar de los cuales) se han construido los imaginarios sobre nuestra identidad. De hecho, su percepción de la construcción de la identidad apunta a los “objetos culturales” que se crean e intercambian en contextos sociales dados y no a los conflictos, tensiones y desgarramientos de nuestras sociedades con principio de dominación, los cuales llaman a una práctica de resistencia y lucha que es precisamente lo que constituye las identidades de los actores sociales emergentes.

En una palabra, el autor reconoce “la” identidad como una producción que supone acción política, pero hace recaer su constitución en objetos y procesos “culturales”, esto es,

en el arte y en las tecnologías comunicativas: “La identidad es una construcción, pero el relato artístico, folklórico y comunicacional que la constituye se realiza y se transforma en relación con condiciones históricas no reductibles a la puesta en escena. La identidad es teatro y es política, es actuación y acción”.¹⁵

Leopoldo Zea también introduce una noción de identidad que no da cuenta de la historia de las formaciones sociales latinoamericanas enajenadas ni del principio de dominación al interior de las articulaciones sociales entre sectores dominantes y sectores que sufren la dominación. Peor aún, este autor construye una “metafísica” del ser latinoamericano que hace perder de vista el carácter relacional y de proceso que supone la categoría de identidad como producción, propia de un discurso analítico social operacional. Las siguientes líneas muestran el tipo de tratamiento que este autor le da a la noción de identidad: “Mi obra se ha enfocado en este sentido, sintiéndome mexicano, pero como un modo del ser y actuar del hombre de esta América de la que es parte México. Para pasar - como lo he intentado en mis libros: *América como conciencia*, *América en la historia*, *Dialéctica de la conciencia Americana*, a tratar de contestar una pregunta más amplia, ¿quién soy yo como latinoamericano? ¿cuál es mi relación con otros hombres, con mis semejantes en otras regiones del mundo? ¿qué soy, especialmente, frente a esta otra América la formada por otro grupo de hombres a la que siento, al mismo tiempo, como modelo y verdugo. Sintiendo la como un modo de ser del hombre, y por ende, como un modo de ser mío; y al mismo tiempo, como instrumento de un hombre que no quiere reconocer en mí a su semejante. Pero, más ampliamente, ¿qué somos, los hombres de esta América, en relación con la historia y la existencia de la totalidad de la historia y de la totalidad del hombre en el mundo? Y así me encuentro, como mexicano, latinoamericano y americano, siendo parte de una historia

y apuntando al futuro que anhelosamente buscan los hombres a través de sus diversas concretizaciones, tanto en Europa como en Asia, África y Oceanía.”¹⁶

No es raro que tal perspectiva de análisis sobre América Latina lleve al imaginario de una futura gran “consumación” de lo latinoamericano en la que lo diverso, disímil y tensional desaparece (y junto con ello, la historia) para dar lugar a una fusión última, perfecta y al nacimiento del Ser latinoamericano. Este imaginario, que tiene como antecedente claro a José Vasconcelos en su obra *La raza cósmica*, lo asume Leopoldo Zea en su trabajo sobre América Latina en términos generales, y específicamente en “Problemas de identidad e integración en Latinoamérica” : “Segue siendo ésta la preocupación de la América que se designa latina, haciendo de esta latinidad expresión de esa su capacidad para asimilar etnias y culturas en una Raza de razas, Cultura de culturas y acaso una Nación de naciones, como lo soñaban nuestros mayores”.¹⁷

No muy lejos de este tipo de tratamiento al concepto de identidad, es posible encontrar una serie de artículos sobre dicho concepto y sobre las “culturas” latinoamericanas en compilaciones tales como *Cultura y contracultura en América Latina*, *Pensamiento latinoamericano*, e *Identidades y producciones culturales en América Latina*, que nos permiten contrastar los diversos criterios de ingreso a dicha temática. Un ejemplo claro de lo anterior lo tenemos en el artículo “Identidad de identidades: ¿hacia una identidad hegemónica?”.¹⁸

Las primeras líneas de dicho artículo nos revelan inmediatamente el tipo de discurso que se va a desarrollar: “Desde siempre el hombre se pregunta quién es y cuál es el papel social e histórico que está llamado a vivir. Ese ser individual, social e histórico busca, constantemente, una identidad personal y colectiva que le permita enfrentar lo cotidiano y pensar lo trascendente, con base en ciertos principios y valores, organizados sobre una ló-

gica particular. El ser humano vive una continua tensión, entre la necesidad de identificarse (mismidad) y de ser diferente al otro (otredad).”¹⁹

Del texto anterior podemos decir, en primer lugar, que “El hombre” y el “ser humano” son expresiones indeterminadas, abstractas y que, por ende, no nos permiten predicarles cosa alguna en un discurso analítico social que se quiera efectivo. Dicho aún más radicalmente, ni el hombre ni el ser humano existen. Es posible hablar de seres humanos particulares en contextos sociohistóricos determinados y desde distintas perspectivas de análisis, más sobre la generalidad “ser humano” u “hombre” lo que queda es solo discursos de tipo ideológico y no de pensamiento efectivo.

En segundo lugar, el “objeto” que busca ese ser humano indefinido, “identidad” es falso tanto por su carácter de objeto como por su carácter abstracto. Aquí asistimos a la distinción que hicimos en páginas anteriores sobre identidad como cosa e identidad como producción: “la” “identidad” no puede ser una cosa sino un proceso, y como tal no sería una causa sino un efecto de la praxis social, es decir, de las acciones (e interacciones) de individuos dentro de formaciones sociales con lógicas propias. Ninguna “identidad personal y colectiva”, que se busque como si fuera una cosa que se puede trasladar, implantar o decretar permite “enfrentar lo cotidiano”, como se sugiere en el texto citado, sino más bien es a partir de lo cotidiano (que es tan solo un nivel de existencia social y que está precedido y predeterminado por estructuras de poder) donde “surgen” prácticas de identidad.

Las autoras, además, parecen establecer una dicotomía entre lo “real-material” y el pensamiento que trasciende “lo real” sin percatarse de que la conciencia es también una producción social y que, por lo tanto, es en la lógica (estructura) de la existencia social como un todo, donde se han de inscribir tanto la producción de conocimiento (y los “conteni-

dos” de conciencia) como la realidad misma, es decir las condiciones sociales de vida. En este artículo se da, pues, un tratamiento al “individuo” como si tuviera una esencia predefinida y a “la sociedad” como si conformara un “sujeto”²⁰ a priori. Así, “la identidad” se le adjudicaría y se le negaría como si esta fuera una esencia al interior del individuo o de la “sociedad-individuo”. Desde nuestro aparato conceptual, no es adecuado pensar la individualidad como un “a priori” (ontológico o epistemológico) que determina las relaciones sociales sino que son las relaciones sociales mismas las que hacen los “individuos”. En una palabra, la historia de las formaciones sociales carece de sujeto a priori. Este es el punto de partida analítico en las obras de Helio Gallardo, que proviene de una de las posibles lecturas de Marx (que es posible rastrear en Althusser). Sobre esto nos detendremos un poco más adelante.

Otro de los artículos sobre identidad latinoamericana que nos revela un enfoque o punto de partida analítico impropio es “La identidad latinoamericana en el discurso del Inca Garcilaso”²¹. La exposición que hace Roberto Cañas sobre la vida y obras del Inca Garcilaso es excelente y su objetivo de mostrar el mestizaje latinoamericano como factor de enriquecimiento es loable. Sin embargo, la idea de la identidad como igualdad y de la unidad esencial de “la naturaleza humana” no constituyen factores analíticos de enriquecimiento de “lo” latinoamericano (y “lo” propiamente “humano”), que son la diferencia y la autoconstitución sociohistórica. Las siguientes líneas muestran la posición del autor: “Un hecho muy significativo del pensamiento de Garcilaso que arroja una luz esclarecedora sobre la cuestión de la identidad, es que está convencido de la fundamental unidad del ser humano. A pesar de las diferencias de raza, clima y época, la naturaleza humana es esencialmente la misma. El problema de la identidad, que suele aferrarse a lo accidental y particular, queda-

ría subsumida por un substrato permanente y universal que es común a todos los seres humanos”.²² El punto de partida “analítico” de carácter esencialista en discursos sobre América Latina como el de Roberto Cañas permite plantear cuestiones como la unidad latinoamericana en tanto fusión de “lo distinto” (diversidad) en “lo mismo” (unidad), lo cual desplaza una de las cuestiones fundamentales respecto de una noción de identidad efectiva, a saber, la legitimidad de la diferencia. Arnoldo Mora parte de este criterio en su estudio *La identidad nacional en la filosofía costarricense*. En dicho texto leemos: “Es por eso que la identidad nacional se identifica con la dimensión de unicidad de un pueblo. Es en la medida en que se sitúa frente al todo que son los demás, que él se describe como único o, para decirlo de otra manera, en el lenguaje tradicional de la metafísica, es al descubrir su esencia -lo universal- que se da su existencia -lo específico-.”²³ La noción de “pueblo”, para referirse a Costa Rica como una unidad, por ejemplo, no permite ver los desgarramientos y los conflictos de los distintos sectores sociales y lugares sociales que se expresan a través del nombre Costa Rica, como área geográfica y “política” determinada. Empero, sobre esto trabajaremos un poco más adelante.

De modo muy distinto al de los autores tratados anteriormente y con un valor analítico sumamente eficaz, Helio Gallardo se aproxima al tema de la identidad. Su trabajo más significativo al respecto lo constituye *Fenomenología del mestizo*, en donde Gallardo hace una reflexión en torno a las “condiciones de identidad” imaginarias y “reales” que determinan los tipos de “ser latinoamericano” actuales y posibles. *Pensar en América Latina* es también un texto fundamental a través del cual nos es posible dilucidar la propuesta gallardiana en torno a las características que ha de tener un proceso efectivo de construcción de subjetividades²⁴ (producción de identidad) en la práctica teórica al interior de las forma-

ciones sociales latinoamericanas.

Además de estos dos textos centrales de Gallardo, es factible encontrar pistas sobre el tema de la identidad y aún alusiones directas a dicho tema en muchos de sus trabajos analíticos inscritos en otras temáticas. Por ejemplo, en *Teoría y crisis en América Latina*, se lee lo siguiente: “he señalado la necesidad de construir una nueva cotidianidad. Esto está dentro de lo más urgente. Lo cotidiano es lo diario, lo que sucede con mayor frecuencia y de “inmediato” a cada uno de nosotros, a los seres humanos. En nuestro caso, vivimos como si este mundo, nuestra sociedad, pudiera ser resuelta por medio de la aglomeración o el roce de nuestras identidades individuales, de nuestra singularidad. Ello supone que creemos con alguna firmeza en tener una identidad, en haber alcanzado una identidad. Solo que la identidad no es algo que poseamos íntimamente, algo solo propio de nosotros. La identidad no es algo exclusivo/excluyente. Como en el ejemplo o la ilustración de la libertad, la identidad es una relación social, una forma de ser también para los otros”.²⁵ El carácter relacional de la identidad supone una práctica analítica que se inserte dentro de la historia de las formaciones sociales en las cuales “interactuamos” (conocer y asumir nuestras raíces) y que sea efectiva en el esclarecimiento de su lógica, que en nuestras sociedades capitalistas modernas constituye una lógica de dominación (libidinal, adultocéntrica, patriarcal, etc.). Dicha práctica analítica es sumamente valiosa en el contexto latinoamericano, en donde asistimos a procesos de invisibilización de nuestra historia (que es la historia del dolor social), la cual supone, además, procesos de revisibilización antropológica y social falsos y vacíos. Uno de los textos que mejor muestran esta necesidad y que está dirigido a uno de los sectores sociales que constituyen un sujeto social²⁶ potencial en nuestras formaciones sociales latinoamericanas es *Habitar la tierra*: “Si una condición de la conciencia y del pensar

populares es la resistencia a la simplificación y al inmediatismo, el fundamento de esa resistencia es el dolor social experimentado como ausencia o restricción de plenitud (dominación) en situaciones sociales (lugares sociales determinados)".²⁷ En lo dicho hasta ahora con respecto a la posición gallardiana sobre la identidad, se hace evidente una categoría central de sus análisis, a saber, la noción de sujeto. Sobre esto es necesario referirse brevemente.

La discusión moderna sobre el sujeto es, en definitiva, de gran importancia para nuestro trabajo, pues ella recae directamente sobre el concepto de identidad. La idea ilustrada de un sujeto hacedor de su propio mundo, centro del ser y del conocer y con una esencia propia inmutable e independiente de los cambios sociohistóricos fue rebatida por muchos autores desde Hume hasta los grandes pensadores del siglo XIX y XX : Marx, Nietzsche, Freud, Lacan, Althusser, Foucault, etc. La muerte del sujeto de la cual hablaba Nietzsche y la cual está implícita en los estudios de economía política de Marx, en las tesis fundamentales sobre la economía libidinal en el psicoanálisis, y en los estudios contemporáneos sobre la producción simbólica (lenguaje), trae consigo la "recomposición" de nuevas subjetividades de carácter impersonal y que remiten a las estructuras del "ser" en sus distintos niveles (el "ser simbólico", el "ser imaginario", el ser de la experiencia cotidiana, etc.).

En el análisis sobre la semiología elaborado por Vincent Descombes en *Lo mismo y lo otro* (cap. 3), este autor define puntualmente lo que se entiende por "sujeto": "llamamos "sujeto" (o "soporte") a un ente cuya identidad es lo bastante firme para permitirle soportar, en todos los sentidos de la palabra (sostener, servir de fundamento, resistir la prueba) el cambio, es decir, la alteración".²⁸ La discusión que busca desarrollar este autor tiene que ver con la distinción entre "lo mismo", es decir aquello que permanece idéntico a tal punto que hace imposible "lo otro" (o que lo hace posible en su negación misma) y "lo otro" que

es en tanto negación de “lo mismo” y que igualmente introduce el problema de la “identidad” de “lo otro” al negar “lo mismo”. Esta no es exactamente la discusión que aquí pretendemos plantear. Por un lado, si afirmamos que “la” identidad es una producción y no una naturaleza, y que se dice solo dentro de la “lógica de la existencia social”, es decir, en las acciones intersubjetivas mismas que tienen lugar (y que dan lugar) a las formaciones sociales, aquello que entraría en la definición anterior de sujeto habría que buscarla en las relaciones mismas y no en los “sujetos” de relación. Por otro lado, esta designación abstracta de la categoría de sujeto no nos permite desarrollar nuestro discurso sobre la identidad latinoamericana, que es básicamente un discurso de tipo político. La categoría de sujeto remite, pues, a la idea de una acción (praxis) “desde sí” y “para sí” en función de una vida humana plena. Este “desde sí y para sí” no tiene como referente una metafísica del individuo, sino más bien las prácticas históricas de los distintos sectores o colectividades que conforman nuestras formaciones sociales presentes, a las cuales tampoco es propio darles un carácter metafísico, es decir, separarlas de sus condiciones “materiales” de producción.

No es posible, pues, desde nuestro trabajo analítico, utilizar el término “sujeto” independiente de una historia (que en el caso latinoamericano es la historia de dolor y opresión de sectores sociales que constituyen la mayoría de sus habitantes) y de la formación social en la que se inscribe. Detrás de esta afirmación se encuentra la tesis de inexistencia de un “afuera” de la existencia social. Esto es lo que Gallardo llama “categoría de totalidad” y que procede básicamente de la visión de mundo marxista.

Dentro del aparato teórico que queremos manejar para nuestro análisis sobre la identidad latinoamericana y muy ligado a la categoría de sujeto que antes mencionamos, tenemos la categoría de pueblo. Esta categoría constituye uno de los ejes analíticos del tra-

bajo de Helio Gallardo. En *Teoría y crisis en América Latina*, Gallardo se refiere al uso del término “pueblo” dentro de los discursos de los grupos dominantes (oligarquía) y de la democracia liberal para finalmente contrastarlo con una categoría propia de una práctica teórica que busca ser una práctica liberadora²⁹: “El tercer uso que se puede dar a la palabra pueblo es para indicar el conjunto de clases, capas o categorías explotadas de la población. El pueblo es los distintos sectores sociales oprimidos y los explotados (mujeres, “razas” y “culturas inferiores”, empobrecidos, etc.) Si se detienen en el sentido de esta acepción comprobaran que se trata de un contenido dinámico, dialéctico. Si el pueblo es los explotados, entonces tendrán que haber otros grupos que explotan, que oprimen al pueblo, y estos grupos configuran el antipueblo.....esta noción también dice que el pueblo debe hacerse pueblo mediante sus prácticas.”³⁰ Si recordamos lo que en páginas anteriores sosteníamos sobre la identidad, a saber, que ésta tenía sentido sólo dentro de una práctica teórica que se gesta inicial y fundamentalmente desde los sectores sociales que sufren la opresión, podemos relacionarlo entonces a la categoría “pueblo” que nos ocupa ahora y podríamos así afirmar que sin el factor popular no es posible pensar “en” y “a” América Latina. El peso que tiene esta categoría de pueblo dentro del discurso gallardiano no es precisamente el más común. No pocos trabajos sobre América Latina, elaborados por escritores latinoamericanos de renombre, pasan por alto el hecho de que las tensiones y conflictos al interior de las formaciones sociales latinoamericanas y en relación con otras formaciones sociales hegemónicas hacen necesaria una teoría que distinga claramente la “acción política” de sus actores y de los que sufren la acción a modo de objetos.

Leopoldo Zea, por ejemplo, utiliza el término pueblo en su sentido más general, por lo cual puede hablar de “pueblos occidentales”, “pueblos no occidentales”, “pueblos que adquieren

conciencia”, “pueblo norteamericano” y “pueblo europeo”, en donde “pueblo” alude simplemente a un grupo de personas con ciertas características homogéneas y muy semejante a otros conceptos tales como el de hombre, igualmente abstracto e indeterminado.³¹ García Canclini, por otro lado, nos presenta un concepto de pueblo que nos permite añadir algunos elementos a dicho concepto. En *Las culturas populares en el capitalismo*, encontramos la siguiente definición: “lo popular, por lo tanto, no puede designar para nosotros un conjunto de objetos (artesanías o danzas indígenas), sino una posición y una acción. No podemos fijarlo en un tipo particular de productos o mensajes, porque el sentido de unos y otros es constantemente alterado por los conflictos sociales. Ningún objeto tiene garantizado eternamente su carácter popular porque haya sido producido por el pueblo o éste lo consuma con avidez; el sentido y el valor populares se va conquistando en las relaciones sociales. Es el uso y no el origen, la posición y la capacidad de suscitar actos o representaciones populares lo que confiere esa identidad”.³² Como es posible ver aquí, el énfasis de lo popular está puesto en el actuar mismo, a partir de lo cual se asume la existencia de actores sociales (sujetos) constructores de su propia historia dentro del contexto de una existencia social de conflicto, en donde el pueblo, a partir de la negación teórico/práctica de su negación (que se puede hacer en los distintos ámbitos de “lo político”), invierte la identidad que le ha sido impuesta y recrea el sentido del “ser-con-los-otros”.

Este tipo de tratamiento al concepto de pueblo, hecho desde América Latina, difiere sensiblemente del tratamiento que le dan muchos autores europeos y norteamericanos como Giovanni Sartori. En el segundo capítulo de *Aspectos de la democracia*, Sartori hace un análisis de la noción de pueblo en relación con su significado etimológico y a la conocida frase de Lincoln: “la democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”. Sobre lo primero obtenemos una conclusión firme: “..solo el último significado de “pueblo”, el que reconocien-

do el dominio de la mayoría, protege sin embargo los derechos de la minoría, puede considerarse como la interpretación correcta...”³³. Sobre lo segundo, el autor juega con posibles interpretaciones de dicha fórmula de Lincoln a partir del significado de las preposiciones “de”, “para” y “por” conjuntamente con la noción de “poder” (cratos). En ambos casos³⁴, la noción de pueblo sigue siendo inoperante precisamente por limitarse a una relación simplemente cuantitativa (mayoría/minoría) entre los diversos sectores que conforman las formaciones sociales actuales (sin referirse concretamente a “naturaleza” y gestación de dichos sectores en el marco del todo social) y a un análisis de formulas generales, de las que se desprende una multiplicidad de sentidos y que, por lo tanto, se torna ambigua e insuficiente.

Las mismas dificultades que encontramos en muchos trabajos teóricos en relación con el concepto de pueblo las tenemos también con el concepto de cultura. En la mayoría de los casos, “Cultura” designa las producción de objetos materiales tales como monumentos, edificaciones, obras de arte, etc., y las costumbres propias de individuos que comparten un lugar geográfico y una historia. Dicho concepto, planteado así, no permite la producción de análisis social profundo y efectivo. El concepto de “cultura”, aunque ha de referirse a los objetos materiales a través de los cuales “le damos forma” al mundo en el que vivimos, ha de incluir, sin embargo, la idea de ese espacio donde se conforma lo propiamente humano, es decir, la lógica misma de la existencia social que nos hace “individuos”. Se puede decir así que los seres humanos no son seres culturales en tanto tengan una supuesta “esencia” de humanidad sino en tanto interactúan y se autoconstituyen con “los otros”. Dicha producción cultural es fundamentalmente producción de sentido. “Ser Humano” es, entonces, ser productor de sentido y estar en condiciones de apropiación de su producción. Gallardo lo afirma de esta manera: “Es en este sentido que debe entenderse el que la cultura sea propiamente el ser humano, es decir, que el ser humano es su “propia”

construcción, o que el ser humano es una construcción humana”³⁵. Nestor García Canclini maneja una idea semejante de “cultura” y la liga directamente a la teoría social marxista del siguiente modo: “Esta crítica al valor científico y político de la contribución antropológica nos llevará a vincular el concepto de cultura con los de producción, superestructura, ideología, hegemonía y clases sociales, como el marxismo lo ha elaborado. Llegaremos así a caracterizar la cultura como un tipo particular de producción cuyo fin es comprender, reproducir y transformar la estructura social, y luchar por la hegemonía”³⁶.

Muy alejado de este tratamiento de la noción de cultura, Leopoldo Zea y Jorge Larraín, en los textos citados en las páginas anteriores, manejan una noción de cultura demasiado restringida. La cultura es reducida a los productos (sean instituciones sociales, obras de arte, ciudades, costumbres, etc.) y “leída” a partir de esos objetos separados de los procesos productivos y de los seres humanos que los producen, de modo tal que asistimos a la “reificación” de lo humano y a la “humanización” de las cosas.

Es evidente que detrás del andamio conceptual que hemos querido construir aquí se encuentra una propuesta de tipo ético. Tanto el punto de partida como la finalidad en este proceso de elaboración de categorías de análisis social para nuestro trabajo sobre “la” identidad latinoamericana lo constituye, pues, el ideal de la posibilidad de construir una sociedad de seres humanos plenos³⁷. La pregunta por “la” identidad latinoamericana no es entonces una pregunta que haya de ser respondida desde un discurso epistemológico u ontológico, sino más bien desde condiciones de existencia que niegan la posibilidad de una cotidianidad, de una “familia” o de una “sociedad” liberada y liberadora (pues quienes se preguntan por la identidad son quienes atraviesan una crisis en su “ser y estar” en el mundo, lo cual ha caracterizado a las formaciones sociales latinoamericanas hasta nuestros días) y ha de ser necesariamente asumida y enfrentada desde “trin-

cheras” ético-políticas.

Además de la anterior delimitación conceptual y de la aclaración respecto del ámbito discursivo en el cual nos moveremos, es importante recordar que estamos frente a un tema/desafío que no es nuevo y que está presente en el trabajo teórico de quienes han querido decir una palabra sobre los seres humanos en tanto que seres sociohistóricos. En la siguiente sección de nuestro trabajo, abordaremos dos de los discursos más representativos del pensamiento moderno, a partir de los cuales discutiremos los posibles alcances de la noción de identidad.

Discursos marxistas y freudianos sobre identidad

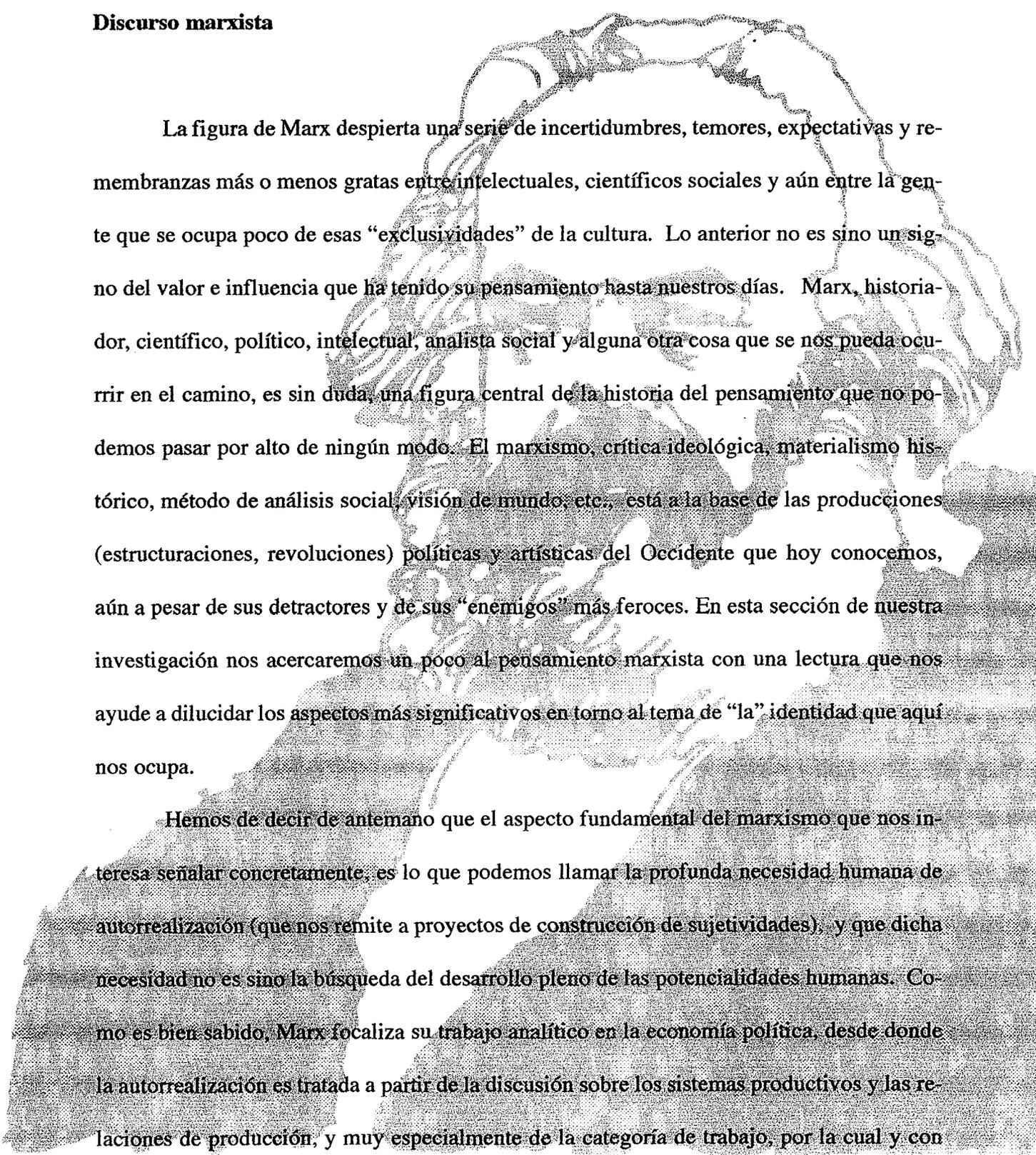
En esta sección de nuestra investigación nos referiremos a lo que hemos llamado **discursos** marxistas y freudianos con el fin de discutir los aportes fundamentales que estos **dos** autores nos han heredado, así como también algo de la producción crítica y analítica **más** importante que de ellos se ha derivado a través del siglo que finaliza. Creemos que es **fundamental** para nuestro tema hacer mención de algunos de los aspectos más **significativos** del pensamiento de dichos autores (y de sus posteriores “réplicas”) para poder **desarrollar** el tema de la identidad con propiedad. Dos razones tenemos para ello: en primer **lugar**, el tema de la identidad es un tema moderno y estos autores son “hijos” de la **modernidad** y, a la vez, críticos feroces de la sensibilidad y la lógica de dicho “proyecto”. Hemos **de** recordar aquí que no se puede discutir la noción de identidad adecuadamente si no se **pa**sa revista primero a la visión de mundo moderna y su(s) sensibilidad (es). Consecuentemente, **no** se puede abordar el tema de la modernidad sin hacer alusión a la racionalidad propia **de la** modernidad y su crítica por parte de dichos autores. Debemos, entonces, conocer sus **críticas** y diagnósticos sobre las formas de existencia social e individual en las formaciones **sociales** que a ellos les tocó vivir, y que nos son de alguna manera familiares, para poder **así** introducirnos adecuada y ampliamente a ese problema o desafío tan actual y tan **discu**tido desde diversas disciplinas y tipos de discurso.

En segundo lugar, la interlocución de dichos pensadores y de sus tesis y análisis **so**ciales fundamentales con la obra de Helio Gallardo es significativa. Sobre esto último **he**mos de decir de antemano que partimos aquí de una hipótesis bien determinada, a saber, que **el** pensamiento gallardiano expresa un rescate del marxismo como teoría crítica social y del

freudismo como teoría crítica “individual” en el contexto sociohistórico latinoamericano. Encontramos, pues, en Gallardo, una lectura latinoamericana muy sugerente y original de esos dos grandes pensadores de la historia humana. Nos proponemos ahora indagar las ideas fundamentales de ambos autores que nos arrojen luz con respecto a la cuestión sobre la identidad, para luego mostrar su resonancia en los trabajos analíticos de Gallardo sobre América Latina y su pertinencia con respecto a la propuesta gallardiana sobre identidad.

El tema de la identidad constituye, en definitiva, un tema ético-político que, en nuestro contexto, se supone constituye una crítica a las formas de existencia social de nuestras sociedades que, al excluir, explotar, oprimir y negar lo distinto, lo “otro” en tanto que un “otro” legítimo, sientan las bases de un proyecto de autoaniquilación no asumido ni percibido. Tanto en Marx como en Freud nos es posible observar un diagnóstico de las sociedades modernas que va en esta línea de pensamiento. Para nosotros existe una serie de presuposiciones teóricas semejantes entre la propuesta analítica marxista y la freudiana, y partimos de la tesis de que ambas “estrategias” analíticas, críticas sociales, lugares discursivos o visiones de mundo son las que mejor nos señalan el norte teórico-práctico para un proyecto de vida nuevo, radical, transformador. Los estudios críticos sobre economía política (Marx) de la mano con los estudios sobre la economía libidinal (Freud) constituyen una fuente inagotable de propuestas y proyectos de vida alternativos a las formas de existencia social de dominación y represión actuales, tanto económica como libidinalmente. Además, siguiendo a Gallardo, partimos de la idea de que estos dos aspectos, lo económico-político y lo libidinal son los dos elementos constitutivos de la existencia humana, o, mejor aún, los ejes de constitución de la sociabilidad. Abordemos pues estas dos grandes embarcaciones e intentemos navegar con buen norte hasta llegar a tierra firme.

Discurso marxista



La figura de Marx despierta una serie de incertidumbres, temores, expectativas y remembranzas más o menos gratas entre intelectuales, científicos sociales y aún entre la gente que se ocupa poco de esas “exclusividades” de la cultura. Lo anterior no es sino un signo del valor e influencia que ha tenido su pensamiento hasta nuestros días. Marx, historiador, científico, político, intelectual, analista social y alguna otra cosa que se nos pueda ocurrir en el camino, es sin duda, una figura central de la historia del pensamiento que no podemos pasar por alto de ningún modo. El marxismo, crítica ideológica, materialismo histórico, método de análisis social, visión de mundo, etc., está a la base de las producciones (estructuraciones, revoluciones) políticas y artísticas del Occidente que hoy conocemos, aún a pesar de sus detractores y de sus “enemigos” más feroces. En esta sección de nuestra investigación nos acercaremos un poco al pensamiento marxista con una lectura que nos ayude a dilucidar los aspectos más significativos en torno al tema de “la” identidad que aquí nos ocupa.

Hemos de decir de antemano que el aspecto fundamental del marxismo que nos interesa señalar concretamente, es lo que podemos llamar la profunda necesidad humana de autorrealización (que nos remite a proyectos de construcción de subjetividades), y que dicha necesidad no es sino la búsqueda del desarrollo pleno de las potencialidades humanas. Como es bien sabido, Marx focaliza su trabajo analítico en la economía política, desde donde la autorrealización es tratada a partir de la discusión sobre los sistemas productivos y las relaciones de producción, y muy especialmente de la categoría de trabajo, por la cual y con la cual es posible mostrar el carácter “humano” o “inhumano” de los procesos y las relacio-

nes de producción. El trabajo, como bien veremos posteriormente, implica el proceso de objetivación en el cual y con el cual le damos sentido al mundo objetivo (natural y social) y con el cual, a su vez, establecemos una suerte de relación ya sea negativa, al convertirnos en objetos de la producción y de los mecanismos de producción (alienación), o positiva, al identificarnos con ese mundo objetivo sin devenir objetos.

Lo anterior se entenderá un poco mejor si le damos un vistazo a algunas de las tesis fundamentales del marxismo relacionadas básicamente con la concepción materialista de la historia y con los corolarios de tipo antropológico, sociológico y ético-político que de ella se siguen. Hablar del marxismo no es cosa fácil, sobre todo si consideramos el hecho de que Marx/Engels han generado corrientes de pensamiento (y de acción política) muy diversas y muy actuales que se pronuncian a partir de dicha visión de mundo. Juntamente con esto, muchos de los más grandes filósofos del presente siglo (Gramsci, Althusser, Marcuse, Sartre, Foucault, etc.) han sido significativamente influidos por dicha visión de mundo y nos han heredado sus lecturas del marxismo. Nosotros ahora nos proponemos pasar revista a dicha visión de mundo, influidos también por esas lecturas.

Naturalmente nuestra lectura, un tanto ecléctica, no es El marxismo, sino una aproximación a las teorías marxistas a partir de una preocupación, a saber, la noción de identidad. Uno de los textos que permiten abordar conceptualmente el marxismo con propiedad es *Los dos marxismos* de A. Gouldner. Este autor señala precisamente lo que antes mencionamos: “Nuestro estudio, pues, rechaza toda idea de que el marxismo es “algo” existente cosificado, una espada intelectual que espera en la vaina. Estudiar el marxismo, desde nuestro punto de vista, no es sencillamente señalarlo como un tema-objeto, sino plantear una cuestión sobre lo que es y cómo conceptualizarlo. Además no hay ninguna razón para

suponer que el marxismo es una isla intelectual desconectada de otros modos de discurso crítico u otras variantes del lenguaje reflexivo”³⁸. Con el fin de decir una palabra sobre el marxismo de modo general, mostraremos a continuación algunos de los aspectos más relevantes del trabajo de Gouldner. Los dos marxismos de los que nos habla Gouldner, a saber, el marxismo crítico y el marxismo científico, corresponden a una distinción puramente analítica que marca dos dimensiones de un mismo “corpus teórico” que se expresan en la obra misma del autor, en los teóricos marxistas posteriores y aún en los movimientos sociohistóricos cuya bandera fue precisamente el marxismo³⁹. Nos interesa recalcar esta distinción al interior del marxismo, debido a que la “tensión” o conflicto que ambos “protagonizan” no obedece sino a la historia humana y a las formas de interacción entre individuos y entre formaciones sociales. Para dicho autor, el marxismo crítico está construido a partir de la idea de la preeminencia de la praxis sobre la teoría en la historia de nuestras formaciones sociales, es decir, la idea de que las acciones mismas que transforman las sociedades modernas son las que trazan la línea “teórica” que las explica. Esto hace que dicho marxismo tienda hacia un tipo de historicismo. El “método teórico” que se utiliza aquí es básicamente el de la recontextualización de los recursos intelectuales en las acciones mismas al interior de las sociedades.

El marxismo científico, por otro lado, supone el proceso de transformación de las sociedades como efecto de una línea histórica o una estructura con sus propias leyes, limitaciones y espacios de acción que permiten conocer lo real social en el sentido más amplio del término. De aquí que dicho marxismo, a diferencia del anterior, tienda hacia un organicismo (lo cual lo liga a las tesis estructuralistas). El “método teórico” aquí consiste en la recontextualización del “análisis de sistemas”, lo cual le da ese valor científico que dicho

marxismo busca fortalecer. La siguiente cita muestra los rasgos generales de dichos marxismos que hemos mencionado: “Para el marxista científico la vida es un juego que se juega siempre esencialmente con las mismas piezas, aunque éstas están ordenadas de modo diferente en sociedades diferentes y forman estructuras distintas; pero las unidades-estructuras perdurables limitan los juegos posibles. El marxista crítico, en contraste con él, acentúa las posibles novedades emergentes en nuevas circunstancias teóricas.....y ve la ‘alienación’ fundada en la naturaleza humana que se resiste a ser mutilada por las circunstancias históricas”⁴⁰. Esta distinción teórica del marxismo según Gouldner, es sumamente sugerente pues permite observar el lado “voluntarista” y el lado “determinista” que dicha corriente de pensamiento expone. Sin embargo, más importante que lo anterior, dicha distinción nos permite mostrar la relación dialéctica entre libertad y necesidad propia de la existencia humana que el pensamiento marxista asumió muy atinadamente.

Quizás la frase de Marx que mejor ejemplifica lo que ahora decimos es aquella que hemos estado acostumbrados a oír, a saber: “El hombre hace la historia, más en situaciones que no determina”. Estas situaciones están referidas a la naturaleza y a las formaciones sociales de las que partimos, y se inscriben en lo que Foucault llama las fuerzas de la finitud: el lenguaje, la vida y el trabajo. Marx construyó su aparato teórico en el tercer aspecto de esa triada, sin negar necesariamente los otros dos aspectos. De acuerdo a Gouldner, el énfasis en uno u otro aspecto de esta pareja dialéctica libertad/necesidad es lo que diferencia a ambos marxismos y el pensamiento marxista, en general, no es sino el intento de integrar equilibradamente dicha pareja. Esto, según nuestra opinión, es lo que hace del marxismo una de las “formas de conocimiento” más enriquecedora de los últimos 150 años..... Empero digamos ahora una palabra un poco más específica sobre la visión marxista del mundo.

Hablar de Marx-Engels es, entre otras cosas, hablar de la concepción materialista de la historia, que contiene una respuesta crítica a la filosofía alemana (hegeliana y posthegeliana). Esta crítica la encontramos fundamentalmente en *La ideología alemana*, *Introducción general a la crítica de la economía política* y en *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. (juntamente con las Tesis sobre Feuerbach). Veamos ahora algunos de sus lineamientos más relevantes. Ya desde sus premisas fundamentales, Marx nos permite extraer elementos para la discusión sobre “la” identidad: “Las premisas de donde partimos no son bases arbitrarias, ni dogmas; son bases reales que nada más en la imaginación podemos abstraer. Son los individuos reales, su actividad y sus condiciones materiales de vida, tanto las que encontraron ya preparadas como las que crearon con su propio esfuerzo.....La condición indispensable para cualquier historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivos.”⁴¹. Estas afirmaciones son innegablemente de buen sentido, sin embargo se olvidan muy fácilmente una vez que le damos a “la imaginación” o al “mundo” abstracto construido a partir de ese dato un valor epistemológico u ontológico mayor y lo independizamos o escindimos de su base material. Esto es lo que hace de la filosofía alemana (y del pensamiento metafísico moderno desde Descartes hasta nuestros días) una ideología en sentido marxista, esto es, una forma de falsa conciencia contra la cual arremeten Marx y Engels en este texto.

Cualquier discurso sobre la “naturaleza” humana (para Marx no hay nada que se parezca a una “naturaleza” o esencia humana, como veremos más adelante) ha de partir necesariamente de las “condiciones materiales de vida”, esto es, de las condiciones materiales de producción y reproducción de la existencia social. Esto vale también para “nuestro” discurso sobre “la” identidad latinoamericana. Los individuos humanos son, pues, en prime-

ra instancia, seres productores de sus medios de existencia, y la historia humana no es sino la historia de las relaciones de producción de dichos medios, que, una vez que han sido contruidos (históricamente) recaen sobre los individuos y sobre la vida social, y los modifican en una suerte de relación dialéctica. Las condiciones materiales de vida, que suponen relaciones de producción y, posteriormente, una división del trabajo, son vistas por Marx-Engels desde el punto de vista de las formas de propiedad de “instrumentos, materiales y productos del trabajo”, comenzando por la forma de propiedad tribal, pasando por la comunal y estatal de la antigüedad y por la propiedad feudal hasta llegar a la propiedad capitalista.⁴²

Marx-Engels intentaron mostrar cómo es que toda esta historia de las formas y relaciones de producción, que son formas de producción y reproducción de la vida en relación con la naturaleza y en relación con los otros, y que determinan los modos macro y micro de organización social, está íntimamente ligada a la producción de la conciencia. La idea aquí es la siguiente: “No es nunca la conciencia lo que determina la vida, sino es la vida lo que determina la conciencia.”⁴³ Aquí radica la crítica a la filosofía alemana y al “hegelianismo”, para el cual la conciencia determina la vida, es decir, para el cual se sigue la famosa frase de Hegel que reza: “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. La imagen de la cual se valen los autores, que por muchos es conocida, no puede ser más esclarecedora: se trata de pasar de la tierra al cielo y no del cielo a la tierra.⁴⁴

La teoría marxista es pues, entre otras cosas, una crítica a las formas ideológicas de pensamiento (y, por lo tanto, una autocrítica), cuyo carácter ideológico (léase falso) proviene de sus “lecturas” de lo real-social, para las cuales los conceptos devienen realidad y, con ello, adquieren una “función de encubrimiento”. Esta crítica, como bien lo señala Arturo Roig, es lo que caracteriza a “las grandes filosofías de denuncia posthegelianas”, entre

ellas el marxismo: “También en Marx, el concepto y en este caso muy concretamente el concepto hegeliano, es fundamentalmente representación y ésta puede ejercer, lo mismo que en Nietzsche y en Freud, una función de encubrimiento. El campo en el que se trabaja ahora no es ya el de la “cultura”, como en el caso nietzscheano, ni el de la “psicología” tal como acontece en Freud, sino muy concretamente el de la “vida social” y lo que resulta encubierto son las relaciones sociales”.⁴⁵

Vemos entonces, en resumen, que existe dentro del sistema de Marx-Engels la idea de la preeminencia de los factores o condiciones materiales de producción de la existencia que determinan la moral, la religión, y la ciencia y que, a su vez, estos se revierten en dichas condiciones materiales de producción de modo tal que asistimos a una relación dialéctica entre ambos niveles de existencia en la historia. Según los autores, esto es corroborable empíricamente y se aleja de la abstracción empirista “ingenua”, que no percibe los hechos históricos sino como “sucesos muertos”, y de la “fantasmagoría” idealista que supone la historia como producto de “sujetos imaginarios” que adquieren su subjetividad a partir de su conciencia.⁴⁶: “Esta forma de considerar las cosas no es algo incondicional. Arranca de bases reales y no las abandona ni un solo momento. Y son unas bases construidas por los mismos hombres, no aislados ni estáticos, sino presos dentro de su proceso y afán de desarrollo real empíricamente registrable bajo la acción de determinadas condiciones. Cuando se examina este proceso de actividad vital, la historia deja de ser un haz de sucesos muertos, como en el caso de los empiristas aún abstractos, o una actividad ilusoria de sujetos imaginarios como para los idealistas.”⁴⁷ Esta misma idea es expuesta por Marx en Introducción general a la crítica de la economía política, en donde sugiere el valor de las categorías analíticas (abstractas) pero enfatiza los límites sociohistóricos a los cuales dichas ca-

tegorías se han de ajustar. “...incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez - precisamente debida a su naturaleza abstracta- para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para esas condiciones y dentro de sus límites”.⁴⁸

La lógica de las relaciones de producción de las condiciones de existencia tiene tal peso dentro del pensamiento de Marx que aún su antropología se ve determinada por dicho juego de relaciones, como bien lo podemos deducir de todo lo antes dicho y como bien lo podemos ver en la obra antes citada: “ El hombre es, en el sentido más literal, un *egon politikon*, no solamente un animal social sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad”.⁴⁹ Esta idea se puede ejemplificar, siempre dentro del marxismo, con la discusión sobre la existencia de clases sociales y la lucha de clases. La lucha de clases constituye las clases (que no existen sino como una categoría propia del discurso analítico de Marx-Engels) y no de modo contrario, así como las relaciones sociales hacen los individuos y no estos a las relaciones sociales, según nos lo sugiere Marx en el texto antes citado.

Es importante aclarar que cuando hablamos de relaciones de producción a partir de la cual se gestan las formaciones sociales conocidas no estamos reduciendo la existencia social a un puro economicismo, ni creemos que el análisis marxista de la historia y de la sociedad moderna, aunque focalizado en los factores de alienación puramente económicos, sea necesariamente excluyente. De hecho, la noción de relaciones de producción implica elementos no económicos como lo son la libido y el lenguaje. O bien podríamos quitarle el peso significativo reduccionista que el pensamiento marxista pudiera tener tal y como lo hace Lechner, a saber, haciendo de toda relación intersubjetiva, incluyendo las relaciones puramente económicas, “prácticas significantes”: “Toda práctica social (aún la económica)

es una práctica significativa. Toda relación social es un proceso de producción y reproducción de significados.....La producción y reproducción de significados no son posteriores ni exteriores a la producción material de vida, sino -insistimos- un momento intrínseco a ella”.⁵⁰ Lo que este texto y esta discusión evidencian es uno de los principios fundamentales del marxismo (y de la modernidad), sobre el cual se asienta dicha visión de mundo, a saber, la omnipresencia de lo político: “todo está en todo, pero se manifiesta de distintos modos”. Esta idea del marxismo como una visión de mundo que busca explicar la existencia social como un todo (insistimos, bajo el lente de la economía política) es expuesta por Marshall Berman muy lúcidamente en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Dicho autor resume en pocas palabras los objetivos y el alcance del marxismo que hemos querido resaltar aquí: “Pese a que Marx se identifica como materialista, no está primordialmente interesado en las cosas que crea la burguesía. Lo que le interesa son los procesos, los poderes, las expresiones de la vida y la energía humanas: hombres que trabajan, se mueven, cultivan, se comunican, organizan y reorganizan la naturaleza y a sí mismos.”⁵¹

El materialismo histórico enfrenta, pues, en primer lugar al idealismo y en segundo lugar a los materialismos de la época (materialismo ahistórico, materialismo mecánico⁵²) tales como el de Feuerbach, que hacen de la realidad un objeto y no una “actividad sensorial humana, una práctica. (tesis I). Engels expresa la misma idea de un modo sumamente claro: “La gran idea cardinal de que el mundo no puede concebirse como un conjunto de objetos terminados, sino como un conjunto de procesos, en el que las cosas parecen estables, al igual que sus reflejos mentales en nuestras cabezas, los conceptos, pasan por una serie ininterrumpida de cambios, por un proceso de génesis y caducidad, a través de los cuales, pese a todo su aparente carácter fortuito y a todos los retrocesos momentáneos, se acaba

siempre imponiendo una trayectoria progresiva.”⁵³ Este aspecto de lo que hemos llamado aquí visión de mundo marxista, es fundamental tanto para la comprensión de dicha visión como para la discusión que nos ocupa ahora, a saber, la noción de identidad.

El carácter de proceso de “lo real”, y de nuestras representaciones mentales de “lo real”, nos exige utilizar la noción de identidad como producción y no como esencia, e igualmente nos exige una incesante revisión y adecuación de las formas explicativas y analíticas de lo que nos define y lo que definimos, lo que nos determina y lo que determinamos en nuestra propia historia. Así, dentro de la visión de mundo marxista, los discursos sobre “la” identidad han de ser acuñados tomando en cuenta al menos estos dos aspectos, el carácter procesal de lo real social, y el carácter procesal de las formas explicativas y analíticas (teoría) de lo real social dentro de contextos sociohistóricos determinados.

Otro elemento del “pensar” marxista adquiere importancia en nuestro análisis: el carácter práctico del quehacer teórico.⁵⁴ Esto es posible verlo otra vez en *Tesis sobre Feuerbach*, especialmente en la tesis II: “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico”. Todo reto “teórico” es primariamente y fundamentalmente un reto práctico, y ha de resolverse primeramente en ese nivel. La teoría es sin duda un nivel de realidad con una autonomía relativa, y por lo tanto tiene injerencia en la práctica, pero no se puede resolver solo en dicho nivel, sino que ha de ser remitido a su fundamento práctico si es que queremos hacer análisis social y no abstracciones fantásticas.

El tema aquí es evidentemente el de la relación entre el ser y el pensar que, como hemos podido ver, no parece tener objeto desde la perspectiva marxista, si se toman dichos términos en un sentido lato. La cuestión de la identidad entre pensar y ser es puramente filosófica, y como Marx-Engels nunca llamaron a su trabajo analítico “filosofía” debido a que lo que tradicionalmente se llamó así no era sino, según los autores, expresiones ideológicas, el problema quedaba desplazado precisamente porque no daba cuenta de su “terrenalidad”, sino era más bien un producto de las divagaciones propias de eso que se ha llamado filosofía. Luego, si queremos enfrentar dicha temática habría que decir que “ser” y “pensar” han de ser expresados como modos relativamente distintos de una misma realidad (modalidades de existencia o formas en la que se expresa la producción social a través de la historia), que se interpelan en una suerte de relación dialéctica. “Ser” implicaría desde esta perspectiva un “hacer”, una práctica, y pensar no sería sino una modalidad de práctica, una forma de “hacer”, de “ser”, que no puede ser separada de la praxis histórica de los diversos sectores sociales (pueblos), aunque sí puede reconocerse analíticamente.

Rossi-Landi hace alusión a estas ideas del siguiente modo: “La conciencia y la praxis en principio forman un todo único, inseparable. El hombre viene primero, la conciencia y la praxis vienen después. Cuando hablamos de hombre según su *Gattungswesen* o “naturaleza global”...no tenemos ninguna necesidad de establecer distinciones internas al hombre mismo. Nos basta con tenerlo diferente de todo-el-resto-como-(mera)-naturaleza. El hombre así concebido es conciencia-praxis dialéctica.”⁵⁵ Detrás de esta discusión se encuentra el tema de las formas históricas de la producción de la conciencia, es decir, la teoría del fetichismo, que no es sino la crítica a la reificación de “lo humano” y a la humanización de “la cosa”, (que incluye la crítica a la cotidianidad falseada). El marxismo es, des-

de esta perspectiva, una teoría de las producciones humanas que se contrapone en su totalidad al campo epistémico de la filosofía tradicional. De hecho, el conocimiento (que no es sino producción de sentido) no es visto sino como un dato de la experiencia histórica, y así la verdad o el error se dice sólo en las relaciones intersubjetivas que expresan prácticas de dominación, y de dichas prácticas de dominación. Dicho entonces de modo general, el materialismo histórico marxista es una teoría o método de búsqueda e interpretación de lo real-social que pretende explicar desde y por la praxis social los falseamientos y las posibilidades de dicha praxis con una clara función antropológica y ético-política. Tony Andreani utiliza un término mucho más ambicioso para referirse a dicha teoría: “He interpretado el materialismo histórico como una ciencia de las ‘metaestructuras’, que habla un lenguaje de fuerzas, que tiene el mismo estatuto epistemológico que el psicoanálisis en su proyecto original”⁵⁶. De aquí que este mismo autor, tal y como se deduce de la idea anteriormente expuesta, niegue la posibilidad de hablar de “sujeto” u hombre en el sentido que fue usado antes de “los hijos de la sospecha”: “¿Qué es el hombre? Cuestión muy mal planteada puesto que sobreentiende la esencia humana y después de Marx, Nietzsche y Freud, sabemos que hay que pensar los hombres.”⁵⁷

El ser humano es plural y carece de un carácter, forma o sentido, de modo tal que está(n) (mos) condenado(s) a producir sentido (s) para sí y con los otros. La tesis 6 sobre Feuerbach corrobora dicha posición antropológica marxista en la afirmación: “la esencia humana no es algo abstracto, inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”. Esta idea es central en el pensamiento marxista. La podemos encontrar en la mayoría de sus textos. En *Manuscritos: economía y filosofía*, solo por citar otro ejemplo, Marx nos dice: “El individuo es el ser social. Su exteriorización vital...es así

una exteriorización y afirmación de la vida social....El hombre así, por más que sea un individuo particular...es, en la misma medida, la totalidad, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí”.⁵⁸ Foucault, siguiendo a Marx en esta idea, sostiene lo siguiente: “A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad.....no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica, es decir, en cierta forma, silenciosa”.⁵⁹ La idea del ser humano como ser de relación y como productor de sentido es, en definitiva, un aspecto del marxismo sumamente relevante respecto del tema de la identidad, pues aquí encontramos muchos de los aspectos más significativos que ha de contener dicha noción, a saber, su carácter de práctica de producción de sentido en la historia y en relación con el mundo natural y social (los sectores o actores sociales a los cuales remite dicha práctica de producción de sentido). J. Friedman acuña una noción de identidad compatible con la visión marxista del siguiente modo: “La práctica identitaria no es una cuestión de identidad adquirida por un individuo o grupo como un título o una etiqueta....la práctica identitaria tiene que ver con la identificación respecto de un mundo existencial, con la atribución de sentido al mundo, a los objetos, personas y relaciones”.⁶⁰

Hemos de decir aquí que aunque el marxismo constituye una propuesta de análisis de las estructuras que conforman el todo social, éste no es necesariamente un colectivismo. Tanto el diagnóstico marxista sobre las formas de existencia social de las sociedades capitalistas modernas como la finalidad de sus análisis apuntan hacia un individualismo. Ahora bien, este individualismo marxista, que no es sino la búsqueda de la plenitud de los seres humanos particulares, supone prácticas de liberación de individuos particulares en la

cotidianidad misma que desembocan en la plenitud del ser humano genérico (no falsamente abstracto), que no sería sino una proyección o un efecto de las prácticas de liberación particulares en interacción con los “otros-distintos-legítimos”⁶¹. Dicho de otro modo, Marx enfoca su análisis en las relaciones entre individuos bajo las condiciones de producción que los determinan y es precisamente la libertad individual, equivalente a la libertad colectiva, la que busca resaltar a partir de dicho análisis y crítica al sistema social existente. Dentro del marxismo podemos hablar entonces de una suerte de primacía del individuo (sus necesidades, su autorrealización) respecto de la sociedad a partir de criterios ético-políticos.

Ahora bien, si de lo que se trata es de mostrar analíticamente la “naturaleza” del “ser individual”, Marx postularía la preeminencia de la sociedad (su estructura, su lógica) sobre el “individuo”. Es fácil advertir que estamos frente a dos perspectivas analíticas distintas: la primera obedece a una opción ética, la segunda no es sino una caracterización científica, cuya finalidad es la comprensión adecuada de lo que somos y de lo que queremos ser. Desde nuestra lectura, el marxismo es más una teoría fundamentada en el deber ser de las sociedades modernas en pro de la autorrealización individual que un esfuerzo puramente cognoscitivo, por lo cual nos inclinamos por la primera de dichas opciones interpretativas en la relación individuo/sociedad. La crítica de Marx está pues dirigida a las relaciones entre individuos (intersubjetivas) las cuales, según el autor, están saturadas, en nuestras formaciones sociales modernas, por la lógica de producción y acumulación del capital (que deviene fetiche). Las necesidades humanas son ahora desplazadas por el sistema que hace de los objetos de uso mercancías, y de la lógica de acumulación del capital el nuevo Sujeto frente al cual todos los seres humanos devienen objetos. De aquí que sostengamos ahora que quienes abogan por la “libre acción” de las leyes del mercado con la idea de defender la liber-

tad individual, y niegan cualquier propuesta que tenga que ver con la administración de la economía por parte de instituciones extraeconómicas (llámese Estado), no solo no entienden el alcance y significado que contiene la noción de libertad individual, sino que también ignoran el hecho de que el sistema que defienden la niega radicalmente. Los individuos particulares (y sus necesidades) son pues invisibilizados dentro de la “organización” social de la producción capitalista (que entonces permite hablar del “hombre” o de la humanidad en sentido abstracto, esto es vacío e indeterminado), y lo que aparece ahora es el sistema (“colectivo”) que ahoga y satura la existencia particular misma de los seres humanos plurales, distintos, heterogéneos.

Como ya hemos mencionado, en Marx no existe una esencia humana sino seres humanos que interactúan bajo sistemas que, o los convierten en sujetos con tendencia hacia la plenitud, o los hacen objetos del sistema que estos mismos han construido. Nótese que estamos frente a una forma de individualismo “puro” en el sentido de que son los individuos particulares y no la generalidad muda, “humanidad” o “esencia humana”, el objetivo central de la discusión sobre las relaciones sociales y los sistemas de interacción de nuestras sociedades. El materialismo histórico es pues un “aparato analítico” que permite develar las condiciones de producción que determinan las relaciones sociales, y por ende el carácter o grado de alienación que éstas traen consigo.⁶² Hablamos aquí de la alienación o extrañamiento de las condiciones sociales que se materializan en la experiencia particular, es decir, que se traducen como formas de “pérdida de sí” y que constituyen una de las preocupaciones centrales del pensamiento marxista. De esto da fe el énfasis de Marx en cuestiones sobre el trabajo: la función de la división del trabajo y el sistema de clases que le sirve de base respecto del tema de la alienación⁶³. Como bien lo señalábamos al iniciar el presente ca-

pitulo, el trabajo constituye una de las categorías fundamentales del pensamiento marxista.

Karel Kosik señala el alcance de dicha noción de trabajo en el Marxismo del siguiente modo: “El trabajo, en su esencia y en su generalidad, no es actividad laboral u ocupación que el hombre desarrolla y que, de rechazo, ejerce una influencia sobre su psique, sus hábitos y su pensamiento, es decir, sobre esferas parciales del ser humano. El trabajo es un proceso que invade todo el ser del hombre y constituye su carácter específico”⁶⁴. El trabajo no es sino producción de objetos y del mundo objetivo, a través del cual me enfrento constructivamente al mundo objetivo natural y social. El trabajo no es sino “actividad vital, la vida productiva misma, la vida genérica, la vida que crea vida”⁶⁵. Los seres humanos se autoproducen a través de su trabajo, de su actividad creadora, pero en el tanto lo producido y las relaciones productivas mismas no devengan sujetos, esto es, no hagan de sus productores productos. A través de mi actividad creadora puedo extenderme como ser humano particular y genérico, esto es, identificarme verdaderamente con el mundo objetivo (autoconstituirme sujeto), o bien puedo hacerme ajeno a ella (y a mí mismo), de modo tal que el producto de mi trabajo se “levante contra mí”. Esta segunda forma de relación con el mundo objetivo y su producción es a lo que Marx llama trabajo enajenado: “La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera del él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil”.⁶⁶

A partir de esto es posible entender ahora la crítica marxista a la lógica de la existencia social capitalista: un sistema que convierte a los seres humanos en cosas (mercancías) y que nos agota tanto como a la naturaleza misma, por la lógica de acumulación. Es posible, además, ver cómo es que para Marx los seres humanos (y el hombre genérico), resultado del trabajo, encontrarán su

lugar en el mundo solo a partir de la transformación de sus propias condiciones de existencia, es decir, a través de prácticas de liberación. Lo que nos importa aquí no es tratar exhaustivamente el tema de la alienación en las condiciones de producción del sistema capitalista de existencia, sino resaltar el hecho de que el marxismo, contra la opinión de muchos autores, no es sino una práctica analítica en función de la autorrealización de los seres humanos particulares a través del trabajo, y un proyecto de construcción de la sociabilidad fundamental en términos efectivamente (genéricamente) humanos, y que de ahí se sigue la importancia del establecimiento de condiciones político-económicas que posibiliten procesos de autoconstitución de sujetos, esto es, procesos de producción de identidades en la diferencia o producción de sentido(s) desde sí y con los otros.

Discurso freudiano

Pasaremos ahora a dilucidar algunas de las categorías teóricas del psicoanálisis a partir de las cuales la noción de identidad adquiere peso y resonancia. Como vimos en el apartado anterior, el marxismo no es sino un esfuerzo teórico en función de la búsqueda de autorrealización, de plenitud y maximización de la existencia social desde el ámbito de la economía política. El freudismo⁶⁷ es igualmente, según nuestra lectura, un esfuerzo teórico cuyo objetivo fundamental es también llevar a cabo ese proyecto humano por excelencia: la autorrealización y la existencia como plenitud, más ahora desde el ámbito de la economía libidinal⁶⁸. Esta idea resulta paradójica si recordamos que Freud es pesimista respecto de la posibilidad real de autorrealización individual o colectiva, como veremos posteriormente. Sin embargo creemos que su posición teórica (y todo su trabajo) apunta hacia el esfuerzo por la transformación de nuestros espacios sociales.

No pretendemos trabajar exhaustivamente la teoría psicoanalítica freudiana, sino solamente aquellos elementos que nos pueden arrojar luz respecto del tema de la identidad desde la perspectiva aquí tratada. Si nos remitimos directamente al psicoanálisis es porque creemos que la economía libidinal constituye el segundo de los dos pilares⁶⁹ que sostienen el edificio humano. Dicho de otro modo, los seres humanos son susceptibles de ser comprendidos y explicados a partir de sus prácticas de producción del mundo objetivo (ámbito del discurso marxista) y de sí mismos (ámbito del discurso psicoanalítico) en el marco de la existencia social. Esta comparación entre el discurso marxista y el freudiano, sumamente útil para nuestra investigación, no busca de ningún modo hacerlos compatibles, sino tan solo señalar dos variantes discursivas que hemos considerado las más pertinentes respecto de la noción de identidad.

Ya ~~muchos~~ autores reconocidos del presente siglo (entre ellos los pensadores de la escuela de ~~Frankfort~~) han buscado trabajar estos dos discursos de un modo "integrado". Roland ~~Barrthes~~, por ejemplo, se plantea el siguiente problema: "¿cómo hacer para que las dos grandes ~~epistemes~~ de la modernidad, a saber, la dialéctica marxista y la dialéctica freudiana se ~~unan~~ se conjuguen y produzcan una nueva relación humana (...)"⁷⁰. No queremos ahora ~~tratar de dar~~ respuesta a tan compleja cuestión, sino tan solo volver a mostrar la pertinencia de ~~nuestra~~ selección discursiva. Zaretsky, hablando del tema de la identidad en relación con la ~~discusión~~ discusión acerca de los ámbitos público y privado (individual) se refiere fundamentalmente a estos dos marcos discursivos a los que nos hemos querido remitir aquí: "Para los ~~marxistas~~, la esfera 'pública' era la esfera de la economía y la política, en tanto política, estaba ligada a la economía. Como resultado, las cuestiones sobre identidad y vida personal, ~~en tanto~~ cuestiones de sexualidad y género, quedaron fuera del marxismo.....Desde la perspectiva psicoanalítica, las cuestiones de identidad grupal y nacional son inseparables de las cuestiones de la familia, la sexualidad y el género. 'Identidad' es el término que une estos dos discursos"⁷¹. Esta referencia nos permite no solo mostrar ahora la pertinencia de dichos discursos respecto del tema de la identidad, sino también nos permite constatar lo siguiente: la categoría "identidad" debe contener los ámbitos individuales y colectivos (que también obedecen a una distinción puramente analítica) si es que queremos que sea significativa dentro de cualquier discurso analítico social. Veremos así que para Freud, tanto como para Marx, la existencia humana en esos dos ámbitos está determinada por una búsqueda ardorosa de plenitud (satisfacción de la libido, "principio de placer" no reprimido por el "principio de realidad" y las instituciones en las que se materializa) y los obstáculos con los que nos topamos varían respecto de la aproximación explicativa que abordemos.

Dieter Wyss hace alusión a esta idea en su trabajo sobre dichos autores: “Para ambos (Marx, Freud) el hombre está predeterminado hedonísticamente por el principio de placer como motor dominante de su actividad. Sin embargo, los obstáculos que se oponen a que pueda obedecer libremente al principio de placer son vistos de distintas maneras. En Marx residen en las condiciones de la sociedad, en Freud están anclados en último término en la constitución biopsíquica y su discrepancia inabordable para la realidad del ser humano”.⁷² Habiéndonos referido ya a Marx en páginas anteriores, adentrémonos entonces al análisis del pensamiento freudiano en términos generales y veamos su importancia para el análisis y comprensión de la sociabilidad y la subjetividad (aspectos centrales de la categoría de identidad).

El discurso freudiano psicoanalítico tiene como referencia a los individuos particulares y sus experiencias vividas (especialmente en las etapas tempranas de vida), o más concretamente, su constitución biopsíquica. Sin embargo, esto no significa que Freud suponga la existencia de individuos independientemente de la sociedad y la historia. De hecho, se puede sostener que para Freud el concepto mismo de individuo es reconocido como una hipótesis más que una “realidad” independiente; y esto muestra que, a pesar de que su ámbito de trabajo es específico, su “filosofía” no encuentra un límite en su práctica teórica y analítica concreta. Lo anterior es posible constatarlo en muchas de sus obras, especialmente en *El “yo” y el “ello”* y en *Tótem y tabú*. Podríamos ser aún más radicales y afirmar juntamente con Marcuse que “la teoría de Freud es en el fondo una sociología”⁷³, y que su posición respecto del individuo y su gestación no es sino una expresión particular de un todo social orgánico. Para Freud, tanto como para Marx, el individuo aislado de las condiciones materiales de existencia (objetivas y subjetivas) y de “los otros” y pensado como

“causa de sí” no tiene sentido. Por esto podemos sostener que el discurso psicoanalítico está construido sobre la base de una noción de individuo de carácter relacional y que de “él” nos es posible saber solamente en tanto que ser relacional.

Dicho de modo general, el “individuo” es la condensación de la sociedad y la historia (que tiene una vertiente individual, pero que nos remite a las formaciones sociales como un todo). Por supuesto, a Freud le interesa el individuo y cómo éste asume o internaliza las condiciones sociohistóricas en las que se ve inmerso, lo cual es sumamente significativo para la noción de identidad que aquí queremos dilucidar. Zaretsky, por ejemplo, expone dicha idea freudiana de la internalización individual (o producción de sentido) de los procesos sociohistóricos haciendo referencia directa a *La interpretación de los sueños*: “La publicación de *La interpretación de los sueños* en 1899, alteró profundamente la comprensión moderna de identidad. Freud demostró ahí que todo lo social e interpersonal se disuelve y se restablece en los individuos para tomar una forma personal. Es decir, nosotros le damos un significado personal a los códigos que nos hacen blancos, ingleses o franceses, clase trabajadora o burguesía, antes de que se hagan efectivos”.⁷⁴ El campo analítico freudiano de carácter “individual” (experiencial) no niega entonces la importancia de la existencia social (y fundamentalmente de las condiciones de producción a partir de las cuales existimos socialmente).

De este modo, los seres humanos individuales son fundamentalmente productos culturales⁷⁵ y es su relación con el mundo cultural (del cual son tanto productos como productores) y con el mundo natural (al cual se enfrentan a través de su subjetivización) la que determina su “ser”⁷⁶. Es evidente entonces que el psicoanálisis no parte de la idea de una distinción “ontológica” entre individuo y sociedad, sino que dicha distinción es puramente

analítica. Dicho en pocas palabras, el discurso freudiano no es de ningún modo un esencialismo, lo cual es fundamental respecto de nuestro intento de acuñar una noción de identidad significativa y operativa. Hemos de recordar, además, que la relación de las categorías individuo/sociedad de la que hablamos es presentada por Freud como hostil, aunque necesaria. Las relaciones intersubjetivas y las instituciones sociales que de ellas nacen, limitan por definición las acciones instintivas propias de los seres humanos. Mientras más complejas sean las sociedades (culturas), mayor será el grado de sublimación que se exige, y por ello, el dolor o el displacer individual será igualmente mayor. Esta es una de las diferencias que encontramos entre el pensamiento freudiano y el marxista, sobre la cual trabajaremos posteriormente. Démosle ahora una mirada puntual al concepto freudiano de cultura.

La noción de cultura en Freud esta en definitiva ligada a su teoría de los instintos, especialmente al instinto de placer (y de muerte). Para el autor, la cultura es producto de los procesos de sublimación de la energía libidinal necesarios para la existencia social y que, en los casos patológicos, alcanzan un carácter represivo y, por ello, destructivo. El texto que mejor nos señala dicha noción de cultura es *El malestar en la cultura*. Remitámonos pues directamente a sus palabras: “Es hora de que nos dediquemos a la esencia de esta cultura, cuyo valor para la felicidad humana se ha puesto tan en duda..... el término ‘cultura’ designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí”.⁷⁷ Vemos así que la cultura se define en torno a la relación individuo-naturaleza e individuo-conjunto de individuos y sus relaciones (léase sociedad). El énfasis del trabajo analítico freudiano esta puesto en el segundo de estos dos factores, como lo hemos señalado hasta este momento.

A Freud le interesan fundamentalmente “las relaciones de los hombres entre sí, es decir,

las relaciones sociales que conciernen al individuo en tanto que vecino, colaborador u objeto sexual de otro, en tanto que miembro de una familia o de un Estado”⁷⁸; y en función de la utopía por excelencia: la felicidad. La existencia de la sociedad es desde el pensamiento freudiano una paradoja, pues ésta “afirma” la existencia individual (es “causa de”) y a la vez frustra o niega la posibilidad de plenitud (felicidad) de los seres humanos particulares. El estudio que hace Clara Thompson sobre el psicoanálisis apunta hacia dicho carácter hostil de la cultura, y más concretamente, de la existencia social. Según la autora, Freud “concebía a la sociedad como una fuerza estática, que funciona como un mecanismo de control para los instintos del hombre. La única modificación que pudiera advertirse en ella en el transcurso de los siglos sería tal vez el mejoramiento de su organización de control”.⁷⁹

Todo lo dicho anteriormente obedece a una interpretación del freudismo a partir de conceptos más o menos generales. Sin embargo, hemos de referirnos a un concepto muy específico de dicha teoría que sirve de fundamento para la comprensión de la personalidad y que, mejor aún, nos señala el camino que debemos seguir respecto de la noción de identidad que buscamos acuñar, a saber, el concepto de identificación. Freud trabaja dicho concepto de identificación en *Psicología de las masas y análisis del yo*, específicamente en el capítulo VII. En este texto, Freud nos dice: “...en primer lugar, la identificación es la forma más originaria de ligazón afectiva con un objeto; en segundo lugar, pasa a sustituir una ligazón libidinosa de objeto por la vía regresiva, mediante introyección del objeto en el yo, por así decir; y en tercer lugar, puede nacer a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse en una persona que no es objeto de las pulsiones sexuales”.⁸⁰ Freud nunca usó el término identidad como si ésta fuera una cosa, una naturaleza dada; de aquí que sustituyera ese término por el de identificación, que no solo marca una distancia respecto de cualquier

tipo de esencialismo sino también pone en evidencia uno de los puntos de partida de su teoría: los seres humanos son productos de su historia (“personal” y social) y su “humanidad” se dice respecto de dicha historia y no de ningún modelo o esencia preestablecida.

Los seres humanos son efectos de sus identificaciones positivas o negativas respecto del mundo natural y social. Como bien lo dicen Jean LaPlanche y Jean-Bertrant Pontalis, la identificación no es sino un “proceso psicológico mediante el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo del otro y se transforma total o parcialmente sobre el modelo de éste.”; y seguidamente añaden: “La personalidad se constituye y se diferencia mediante una serie de identificaciones”⁸¹. La constitución de la subjetividad y, por ende, de la sociabilidad fundamental, son percibidas desde el psicoanálisis como procesos de “distanciamiento” y “acercamiento” respecto de un mundo ajeno al cual nos aproximamos negándolo o afirmándolo a partir de nuestras necesidades libidinales, o dicho concretamente, de la incesante búsqueda de felicidad. Aquí los términos freudianos “transferencia/resistencia” adquieren sentido, pues es en este juego dialéctico (transferir-resistir) con “los otros” y con la naturaleza en donde tiene lugar dicha construcción de la subjetividad, que no es sino construcción de identidades.

El concepto freudiano de identificación, como vemos, plantea una serie de problemas a la idea clásica de identidad como esencia y más bien supone la negación a cualquier forma de identidad (identificación) que se quiera estática, abstracta, enajenante: “De este modo, el concepto de identificación de Freud era crítico. Para Freud, la construcción de la identidad personal y colectiva contenía un momento defensivo. En contraste con las interpretaciones postestructuralistas contemporáneas, Freud no dio valor a la disolución de la identidad sobre su construcción. Sin embargo, él concebía la identificación como parcial

y tentativa, y, dicho en lenguaje actual, usó la idea de su carácter de construcción para limitar y cuestionar las concesiones identitarias”⁸². Evidentemente el objeto de estudio del psicoanálisis que nos muestra dicha noción de identificación es básicamente la “psicología del yo”, pero, como ya hemos señalado anteriormente, dicha especificación del objeto de estudio en Freud no excluye de ningún modo el análisis sociohistórico y su injerencia en los procesos individuales de constitución de la subjetividad. P. Roazen señala dicha interacción entre el discurso psicoanalítico y el discurso social en su trabajo sobre Freud y el pensamiento social: “El desarrollo de la psicología del yo sirve como puente de enlace con las ciencias sociales, precisamente por la atención que ha prestado a los procesos de adaptación: desde el punto de vista de la cohesión social, las variaciones del super-yo no hay que verlas únicamente como actos regresivos del individuo, sino más bien como una de las consecuencias de las relaciones del individuo con la sociedad como un todo”.⁸³

Vemos, pues, que el sujeto humano adquiere un valor central en la visión de mundo freudiana. Por ello la misma noción de identificación no corresponde tan sólo a una especie de mecanismo psicológico sino que viene a ser un factor constituyente de la subjetividad. El sujeto humano alcanza su carácter de sujeto en el tanto sea libre de las experiencias vividas que lo atrapan y lo convierten en objeto de su historia personal (de cosas o individuos alrededor de él) y, por ende, de las condiciones sociales represivas que dieron lugar a dicha historia. Marx, en sentido inverso, se interesa por las condiciones sociales (específicamente las relaciones de producción) que hacen de los individuos objetos de las instituciones sociales que niegan su carácter de sujeto. En otras palabras, la condición de sujeto de los seres humanos particulares es medida en Freud a partir del carácter autorrepresivo de su

“mismidad” mientras que para Marx, dicha condición es medida a partir de su carácter enajenado respecto de las estructuras sociales (división del trabajo, por ejemplo). Ambos, sin embargo, apuntan a la posibilidad de construir las condiciones de existencia de sujetos plenos y de sociedades que los potencien. Freud señala este objetivo a través de una de las hipótesis más difundidas acerca de la finalidad de la existencia humana, a saber, la felicidad. Esto es posible verlo, entre otros, en *El malestar en la cultura*: “...¿qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta; qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar en ella? Es difícil equivocarse la respuesta: aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo”⁸⁴. La felicidad en Freud es la búsqueda del disfrute o del goce, y, en términos gallardianos/marxistas, la tendencia a la plenitud. En ambos casos la felicidad se conoce por ausencia y como ausencia.

Esta búsqueda de felicidad de los seres humanos se ve enfrentada a otro aspecto constitutivo del ser humano al que ya hicimos referencia, a saber, la comunidad (la sociedad, la cultura). Con una mezcla de pesimismo (abierto) y optimismo (oculto), Freud supone que el equilibrio entre la búsqueda individual de la felicidad y la existencia social, producto de la sublimación de la energía libidinal, dará lugar a la superación de la agresión y la autodestrucción propias de lo históricamente humano⁸⁵. Estas consideraciones de carácter antropológico y ético son pertinentes respecto de nuestro objetivo central: la elaboración de un concepto o categoría de identidad desmitificadora y operativa. La identidad es una noción que adquiere significado dentro del discurso freudiano precisamente por su amplitud y alcance analíticos, los cuales hacen de dicha visión de mundo un insospechado proyecto liberador.

Uno de los pensadores más influyentes de la segunda parte de nuestro siglo cuya línea de trabajo estuvo demarcada por los aparatos teóricos marxista y freudiano es Herbert Marcuse. La inserción de los discursos marxistas y freudianos en el trabajo de dicho autor es evidente, sobre todo en dos de sus textos más conocidos, a saber: *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*. La primera de estas obras no es sino una crítica a las formas de dominación de las sociedades modernas, cuya “lógica” represiva exacerbada ha negado sistemáticamente la posibilidad de una existencia individual (de la cotidianidad) y social (estructural) plenamente satisfactoria. El tema que recoge Marcuse de Freud y Marx no es sino el de la “utopía” de la liberación tanto en relación con la energía libidinal como con el trabajo y la producción de las condiciones “materiales” de existencia: “Todo esto es liberación de la represión, liberación del cuerpo de las depravaciones del trabajo - es inclusive liberación de un cuerpo sensual hasta cierto punto, que goza de los logros de la higiene física y la ropa agradable. Pero es, a pesar de todo, la liberación de un cuerpo reprimido que actúa como instrumento de trabajo y de diversión en una sociedad que está organizada contra su liberación”.⁸⁶ Una de las tesis fundamentales de las que parte Marcuse, y que es sumamente significativa respecto de nuestro trabajo es que dicho proyecto liberador es eminentemente político (en el sentido más amplio del término) y su teorización implica necesariamente una revolución de las formas de vida social actuales.⁸⁷ La constitución de sujetos plenos (no enajenados) no solamente ha de hacerse manifiesta en la organización del trabajo y de las relaciones de producción sino también en su carácter erótico, esto es, en función de sus necesidades pulsionales. Evidentemente, dicho “espacio social” de liberación brilla por su ausencia en las actuales formaciones sociales.

En el mismo texto citado, y muy a tono con lo que anteriormente planteábamos respecto del concepto de individuo en Freud, Marcuse señala que dicho autor prácticamente destruye la idea de la “absoluta individualidad” al introducir en su aparato teórico el “movimiento” sociohistórico que subyace al “individuo” y que sirve de base para la comprensión (corrección?) de la personalidad, pensada ahora en una suerte de interacción subjetiva: “Esta exposición mina una de las fortificaciones ideológicas más sólidas de la cultura moderna: el concepto de individuo autónomo. La teoría de Freud se une en esto a los grandes esfuerzos críticos por disolver los conceptos sociológicos osificados dentro de su contenido histórico. Su psicología no se centra en la personalidad concreta y completa tal como existe en su medio ambiente, porque esta existencia oculta, antes que revela, la esencia y la naturaleza de la personalidad”.⁸⁸

En la segunda de las obras mencionadas, el autor lanza una crítica radical a las formas de existencia social de las formaciones sociales industrializadas básicamente en relación con su lógica de producción represiva, acercando así analíticamente los dos discursos que hemos querido mostrar en esta sección. : “Lo que se busca aquí...no es simplemente una sociedad fundada sobre otras relaciones de producción (aunque semejante transformación de la base permanezca como una condición necesaria de la liberación): se trata de una sociedad en la cual las nuevas relaciones de producción, y la productividad desarrollada a partir de las mismas, sean organizadas por los hombres cuyas necesidades y metas instintivas sean la “negación determinada” de los que reinan en la sociedad represiva”.⁸⁹ La liberación de las necesidades materiales e instintivas en el seno de la vida social de la que nos habla Marcuse no es solamente el resultado o efecto que surge de un análisis crítico de la modernidad, sino que es también un discurso que se quiere optimista y esperanzador res-

pecto de la capacidad humana de transformación de sus condiciones de existencia. Dentro de las conclusiones a las que llega el autor, una es de gran importancia respecto de nuestro trabajo: la factibilidad de prácticas y procesos sociales de liberación en las sociedades industrializadas es ínfima, y el cambio social que requiere la urgente transformación de nuestras condiciones de vida se ha de materializar a partir de los sectores de la sociedad que sufren la dominación.⁹⁰

Volviendo al punto inicial, hemos de decir que el psicoanálisis no es entonces, como muchos creen, una teoría (o un método o técnica terapéutica) reductivista y burdamente individualista. En ella es posible reconocer una antropología, una política, una ética y una “epistemología”. Su punto de partida y su objetivo final es el individuo y su autorrealización, más tal cosa no se puede lograr al margen de un análisis y diagnóstico de las condiciones sociohistóricas que lo determinan. Marx, por su parte, busca exactamente lo mismo, pero su trabajo teórico comienza donde el de Freud termina. Tenemos entonces dos perspectivas analíticas distintas y aún dos métodos analíticos diferentes, más no necesariamente antagónicos. Si bien es cierto que Freud no dio el valor analítico a la categoría “trabajo” tal y como lo hizo Marx, también es cierto que aquel lo consideraba como un factor más de liberación. Las siguientes líneas de *Psicoanálisis* (Cinco conferencias pronunciadas en la Clark University, Estados Unidos) dan muestra de ello; “El hombre que alcanza grandes éxitos en su vida es aquel que por medio del trabajo logra convertir en realidad sus fantasías optativas. Donde esto fracasa a consecuencia de las resistencias del mundo exterior y de la debilidad del individuo surge el apartamiento de la realidad”.⁹¹ Es fácil reconocer también que el proyecto de liberación de las represiones individuales dentro del psicoanálisis incluye en definitiva un proyecto de socialización.

El psicoanálisis comparte pues con el marxismo (aún a pesar del pesimismo freudiano) la idea de la necesidad de construcción de formas de existencia social alternativas. Las sociedades modernas niegan la calidad de vida y de sociedad con la que muchos de nosotros hemos soñado (Marx y Freud incluidos). La denuncia freudiana (y su consecuente proyecto emancipatorio) viaja en esa dirección. Esto lo podemos ver en la obra antes citada: “Cierta parte de los impulsos libidinosos reprimidos tienen derecho a una satisfacción directa y debe hallarla en la vida. Nuestras aspiraciones civilizatorias hacen demasiado difícil la existencia a la mayoría de las aspiraciones humanas, coadyuvando así al apartamiento de la realidad y a la formación de la neurosis sin conseguir un aumento de civilización por esta exagerada represión sexual”.⁹²

Es importante volver a recordar, sin embargo, el hecho de que estamos trabajando con dos discursos cuyos ámbitos analíticos son distintos: Marx se ocupa del análisis de la lógica de la existencia social “macro”, y por lo tanto, su discurso se dice de los grandes sectores de la sociedad que nacen y mueren (que dominan o que son dominados), y muy directamente de los dos sectores sociales antagónicos de su tiempo, léase de la burguesía y del proletariado. Freud, por su parte, se ocupa de la lógica de la existencia social que se condensa o se expresa en las relaciones interpersonales inmediatas y que tienen efectos particulares que nos determinan. Dicho así sería posible sostener que el discurso freudiano parece mucho más fértil respecto de nuestro tema debido a que su enfoque del imaginario de la identidad es puesto en términos culturales, es decir, en relación con cuestiones de género, generacionales, simbólicas, etc., y no en términos de “posición de clase” (lo cual es más pertinente, sobre todo en este contexto sociohistórico). Así, la categoría de identidad tendría el sentido que Erikson le confiere, a saber, “La habilidad para mantener la mismi-

dad interior y la continuidad, y el resultado del rechazo selectivo y la asimilación mutua de las identificaciones infantiles, y su absorción en una nueva configuración”.⁹³ Sin embargo, la estrategia analítica marxista y la noción de identidad que de ella se sigue, a saber, un efecto sociohistórico determinado por las condiciones materiales (relaciones) de producción sigue siendo sumamente atinente como ya pudimos ver en el apartado anterior. La noción de identidad ha de remitir, pues, no solo al ámbito de la autopercepción de mi individualidad (su génesis relacional inmediata), sino también a las estructuras sociales que subyacen a mi “individualidad”. En los dos casos hablamos de una producción de sentido de la existencia humana que algunas veces recae en la percepción de mí mismo como una “unidad” y otras veces como parte de un todo sociohistórico. Pero en ninguno de los dos casos dicha noción de identidad remite a alguna naturaleza o esencia. Como bien concluye J. Friedman, “La práctica identitaria no es una cuestión de identidad adquirida por un individuo o grupo como un título o una etiqueta....la práctica identitaria tiene que ver con la identificación respecto de un mundo existencial, con la atribución de sentido al mundo, a los objetos, personas y relaciones”.⁹⁴ Los análisis marxistas y freudianos nos permiten plasmar ambos sentidos en la noción de identidad de un modo esclarecedor.

Terminemos este capítulo señalando un aspecto fundamental del pensamiento de ambos autores al que ya hemos hecho referencia de modo indirecto y que constituye, a nuestro modo de ver, un legado para quienes todavía soñamos con mejores formas de existencia, a saber, el carácter utópico del “pensarse/hacerse ser humano”. Freud lo muestra en los siguientes términos: “El designio de ser felices que nos impone el principio de placer es irrealizable; más no por ello se debe -ni se puede- abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización”.⁹⁵ La constitución de la subjetividad y la sociabilidad fun-

damental en términos emancipatorios, esto es, como prácticas de liberación y de construcción de formaciones sociales no reprimidas ni oprimidas es, en definitiva, un proyecto utópico sin el cual la idea de ser humano tendría un valor sumamente autodestructivo. La noción de identidad, dicha desde América Latina, ha de ser entendida en términos de dicho proyecto de vida particular y colectivo. Pasemos ahora a revisar algunos de los discursos sobre la identidad elaborados por autores latinoamericanos, que nos permitan detectar el alcance y sentido de dicha noción.

Notas al Capítulo 1

- 1 Helio Gallardo, profesor de filosofía de la Universidad de Costa Rica y de la Universidad Nacional, es uno de los más notables académicos (analista social, como él mismo se considera) en nuestro país. El reconocimiento de nuestros pensadores no solo es una razón fundamental de la importancia de nuestra investigación, sino también uno de los aspectos que le dan consistencia y coherencia, puesto que procuraremos decir una palabra de nosotros mismos desde lo nuestro.
- 2 Helio Gallardo hace alusión a la definición de teoría y de pensamiento teórico en *Teoría y crisis en América Latina*. Nueva Década, San José, C. R.: 1984. pp. 20-22.
- 3 El término "integración" supone un orden jerárquico-asimétrico entre los diversos "actores sociales" y funciona a partir de la existencia de una sociedad única e indiferenciada, lo cual se aleja radicalmente del concepto de identidad que procuramos acuñar aquí. "Integración" y "articulación de diversos" son tratadas por Gallardo en *Fenomenología del mestizo*. pp. 64-69
- 4 IBID p. 22
- 5 Este tema lo retomaremos posteriormente cuando entremos al análisis de los textos de Helio Gallardo, y específicamente a *Pensar en América Latina*.
- 6 Gallardo, Helio, *Fenomenología del mestizo*. Editorial DEI, San José: 1993.
- 7 "Formación social" lo utilizamos aquí en lugar de "sociedades" para evitar el carácter "reificante" que sugiere dicho término (sociedad). "Formación social" es mucho más amplio y su utilidad analítica es mayor. Helio Gallardo lo expone de la siguiente manera: "La noción de formación social es decisiva para entender la posibilidad y necesidad de un pensamiento que quiere expresarse teórica y prácticamente como asunción del todo. La noción de "formación social", por ejemplo, nos introduce al tema de las clases y fuerzas sociales y con ello a la comprensión objetiva de las leyes de transformación radical y de conformidad y mantención (producción y reproducción) de un sistema social." Gallardo, H. "Del quehacer filosófico" en *Revista de filosofía*, Universidad de Costa Rica, Num.47, 1980. pp 61-57.
- 8 Esta distinción de Kojévé ha sido tomada del texto *Lo mismo y lo otro*, de Vincent Descombes.
- 9 Tomado de Breakwell, Glynis, *Social Psychology of Identity and the Self Concept*. London, Surrey University Press, 1992.
- 10 IDEM. P. 224 "The fundamental assumption of social constructionism is that humans do not have a basic, fundamental, pure human nature that is transhistorical and transcultural".
- 11 IDEM. P.230. Indeed, in focusing on the "individual", psychology has reproduced and reinforced the separation of the individual from the social structure. Individualized explanations have been used within psychology in such a way as to obscure structural and institutional power."
- 12 Uno de los textos imprescindibles para realizar nuestro trabajo sobre identidad en relación con la psicología social es el de Mike Michael: *Constructing identities*. Sage Publications, London: 1996.
- 13 La posición de Larraín en este aspecto la extraemos de su análisis de las obras de William James, G. H. Mead (su distinción entre el "yo" y el "mi") H. Gerth y C. Wright Mills en el texto citado.
- 14 Larraín, Jorge. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. pp. 185- 187.
- 15 García Canclini, Nestor. *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo, México: 1995. (p. 116)
- 16 Zea, Leopoldo. *Filosofía y cultura latinoamericanas*. Centro de estudios latinoamericanos Rómulo Gallegos, México: 1974.
- 17 Tomado de CUADERNOS AMERICANOS, México, Número 29, Sep-Oct., 1991. P 24
- 18 Tomado de *Identidades y producciones culturales en América Latina*. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José: 1996. pp. 3-27. (Yamilet González María Pérez.)
- 19 IBID. p. 3.
- 20 Al concepto de sujeto le dedicaremos un breve análisis posteriormente

- 21 Cañas, Roberto. "La identidad latinoamericana en el discurso del Inca Garcilaso". Tomado de *Cultura y contracultura en América Latina*. (comp.) Olmedo España, EUNA, Heredia: 1997.
- 22 IDEM. P 164
- 23 Mora, Arnoldo. *La identidad nacional en la filosofía costarricense*. EDUCA, San José: 1997. P 13
- 24 Siguiendo a Gallardo, hemos asumido aquí el término "sujetividad" (relativo a sujeto) para diferenciarlo del término subjetividad (relativo al modo de pensar o sentir particular)
- 25 Gallardo, H. *Teoría y crisis en América Latina*. EUNED, San José, 1984. p. 141
- 26 Sobre esta noción de sujeto nos referiremos más adelante
- 27 Gallardo, Helio. *Habitar la tierra*. Viento Sur Publicaciones, Bogotá: 1997. P. 111
- 28 Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro*. Editorial Cátedra, Barcelona: 1982. P 106
- 29 Helio Gallardo aborda esta temática también en *Elementos de política en América Latina* (cap.2, p.2 "Lo político y la política: el pueblo como fuerza social") y retoma dicha discusión sobre la noción de pueblo en *Vigencia y mito de Ernesto Che Guevara*. A estos trabajos nos referiremos posteriormente.
- 30 Gallardo, H. *Teoría y crisis en América Latina*. EUNED, San José, 1984. (p. 23-24)
- 31 Esto se ve claramente en el capítulo 5 de su texto *América en "la" historia* (Fondo de cultura económica, México: 1975.) en donde desde las primeras líneas se dicho tratamiento al término "pueblo": "Los pueblos, como los hombres, nada pueden esperar de otros que no puedan esperar de sí mismos, tal es la enseñanza de Occidente al mundo." (p. 88)
- 32 García Canclini, N. *Las culturas populares en el capitalismo*. Ediciones Casa de las Américas, La Habana: 1981.
- 33 Sartori, G., *Aspectos de la democracia*. Editorial Lmusá-Wiley, México: 1965. p. 33.
- 34 IBID. pp. 32-40.
- 35 Gallardo, H., "Del quehacer filosófico" en *Revista de filosofía*, Universidad de Costa Rica, Num.47, 1980. pp 61-57.
- 36 García Canclini, N. *Las culturas populares en el capitalismo*. Ediciones Casa de las Américas, La Habana: 1981. p. 20
- 37 Como veremos en el tercer capítulo de esta investigación, dicho ideal constituye el punto de partida de Gallardo, según se desprende de sus trabajos escritos.
- 38 Gouldner, A.W. *Los dos marxismos*. Alianza Editorial, Madrid: 1983. P. 188.
- 39 IDEM. Apéndice II.
- 40 IDEM. Pp. 76-77.
- 41 Engels, F., Marx, C. *Ideología alemana*. Ediciones de cultura popular, México: 1974. p. 24-25.
- 42 IDEM. pp. 28-36.
- 43 IDEM. p. 38.
- 44 IDEM. p. 37.
- 45 Roig, Arturo. "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías" en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum, Buenos Aires: 1973. P 226.
- 46 Este es el punto central de discusión que abordaremos para deliberar sobre nuestro tema: la identidad latinoamericana.
- 47 IDEM. p. 38.
- 48 Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política*. Ediciones Quinto Sol, México: 1970, P. 274.
- 49 IDEM. P. 248
- 50 Lechner, N. "Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas" en *Nueva Sociedad*, No. 130, Marzo- Abril, 1994. Caracas, Venezuela. p. 57
- 51 Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Siglo XXI Editores, Madrid: 1988. P. 88
- 52 Engels acuña estos términos sobre el materialismo en Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Ediciones de Cultura Popular, México: 1974. Pp. 168-178.
- 53 Engels, F. *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ediciones de cultura popular, México: 1974. p. 196.
- 54 Helio Gallardo desarrollará dicha temática en *Pensar en América Latina*. en donde se muestra la "indivisibilidad" del pensar radical y la praxis social.

- 55 Rossi-Landi, E. *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Monte Avila Editores, Caracas: 1970. P. 242.
- 56 Andreani, Tony. *Marxismo y antropología*. Editorial Anagrama, Barcelona: 1974. P. 103.
- 57 IDEM. P. 88
- 58 Marx, C. *Manuscritos económico-filosóficos*. Alianza Editorial, Barcelona: 1974. P. 146.
- 59 Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México: 1989. Sec. 8. Michelle Foucault, elabora aquí un análisis histórico de la construcción (rupturas) del saber desde la época clásica hasta nuestros días. El período de la representación en el que era posible pensar en el hombre y su unidad (junto con su carácter universal) se ha resquebrajado y ha dado lugar a la moderna forma de pensar y entender el mundo, donde las categorías tales como la de historia y tesis como la de la muerte del hombre, marcan una ruptura radical con la filosofía antropologizante prekantiana. Hemos pasado entonces de la representación a la "mismidad", del análisis de lo real en términos de su infinitud a la "análítica de la finitud", del sujeto constructor de saberes a los saberes sin sujeto.
- 60 Friedman, J. "Global System, Globalization and the Parameters of Modernity" en *Global Identities*, Sage, London: 1995. p.89 "The practice of identity is not a question of identity possessed by an individual or group, that is as a label or title....The practice of identity is about the identification of an existencial world, the attribution of meaning to the world, to objects, persons and relations".
- 61 Esta idea del hombre como ser genérico es trabajada por Marx en *Manuscritos economía y filosofía* (primer manuscrito). Se contraponen a la idea de ser humano como esencia en el tanto es un efecto de la elaboración del mundo objetivo (a través del trabajo): "Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*....el objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica* " (p. 112)
- 62 La alienación se condensa en los individuos particulares o en las clases sociales como categoría analítica. Tanto para Hegel como para Althusser, la alienación es inevitable porque aún la misma particularidad de la existencia humana es de por sí alienada. A.W. Gouldner sostiene nos muestra lo anterior en su estudio *Los dos Marxismos*: Para Hegel, la alienación es el destino ineludible de la humanidad y su mundo de objetos. Así, la alienación es inherente a la vida humana que necesariamente y en todas partes crea el mundo social usando y haciendo objetos, a la par que se hace y se transforma en el mismo proceso." (p. 204)
- 63 Este tema es tratado por Marx en obras como *La ideología alemana*, *Contribución a la crítica de la economía política* y *Manuscritos económico-filosóficos*, entre otras.
- 64 Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo, México: 1967. P. 217.
- 65 Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1974. P.111
- 66 IDEM. P. 106.
- 67 Con el término "Freudismo" hacemos referencia a la disciplina psicoanalítica en general, que ha adquirido diversas formas y matices a partir de su gestación en la obra de Freud, pero que se deben a ella directa o indirectamente.
- 68 El concepto de libido es tratado por Freud como energía sexual, más uno de sus discípulos, Jung, extendió dicho concepto a "energía vital" o "energía general de la vida" (Véase Thompson, Clara. *Psicoanálisis*. Fondo de Cultura Económica, México: 1955. P. 21). Preferimos utilizar aquí la noción ampliada de Jung al término "libido". (una discusión interesante que no abordaremos aquí se presenta cuando Freud supone que dentro de la energía libidinal se encuentra también el instinto de muerte. Véase *El malestar en la cultura* p. 110)
- 69 El primero de los pilares, no por orden de importancia sino por el orden de nuestro discurso (y por orden cronológico) es evidentemente la economía política, sobre la cual Marx ha mostrado ser uno de los más significativos teóricos como ya lo mencionábamos en las páginas anteriores.
- 70 Barthes, R. *Tel Quel*, num. 47. Pág. 16. Citado en Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro*. Ediciones Cátedra, Madrid: 1982. P. 244
- 71 Zaretsky, Eli. "The Birth of Identity Politics in the 1960': Psychoanalysis and the Public/Private Division" en Featherstone, M., Scott L., and Robertson, R. *Global Modernities*, Sage, London: 1995. P. 247. "The practice of identity is not a question of identity possessed by an individual or group, that is as a label or title....The practice of identity is about the identification of an existencial world, the attribution of meaning to the world, to objects, persons and relations
- 72 Wyss, Dieter. *Marx y Freud*. Editorial Tiempo Nuevo, Caracas: 1969. P. 81.
- 73 Marcuse, H. *Eros y civilización*. Editorial Ariel Quincenal, Barcelona: 1981.

- 74 Zaretsky, Eli. "The Birth of Identity Politics in the 1960's : Psychoanalysis and the Public/Private Division" en Featherstone, M., Scott L., and Robertson, R. *Global Modernities*. Sage, London: 1995. P. 248. "The publication of *The Interpretations of Dreams* in 1899 profoundly altered the modern understanding of identity. There, Freud demonstrated that everything social and interpersonal dissolves and is remade within individuals to take a personal form. That is, we give the social codes that make us white or black, English or French, working class or bourgeois, a personal meaning before they become effective
- 75 Esto no significa que Freud no hay pensado a los seres humanos como seres biológicos. De hecho, el autor hace énfasis en la antropología biológica (con mucha influencia del darwinismo) en las primeras etapas de su obra. Los análisis del ser humano como ser social o cultural obedece a sus últimos trabajos.
- 76 Esta relación hombre/naturaleza, Hombre/sociedad (cultura) no es del todo amistosa desde la perspectiva freudiana, sino más es una "relación" de negación y enfrentamiento continuo. Horkheimer y Adorno han escrito unas cuantas líneas respecto a esta idea: "los hombres han llegado a la superación de la propia inercia, a la producción de obras materiales y espirituales, merced a la presión exterior. En ello no se engañan los pensadores, desde Demócrito hasta Freud. La resistencia de la naturaleza exterior, a la que se remonta en definitiva la presión, se prolonga en la sociedad a través de las clases y actúa sobre el individuo, desde la infancia, como dureza de los otros. Los hombres son blandos cuando quieren algo de los más fuertes; duros y brutales cuando son solicitados por los débiles. Esta es la clave del carácter en la sociedad, tal y como ha sido hasta ahora." Horkheimer, M., Adorno, T., *Dialéctica de la ilustración*. Editorial Trotta 2da ed., Madrid: 1997. P. 259.
- 77 Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial, Madrid:1997. P.67.
- 78 IDEM. P. 75
- 79 Thompson, Clara. *Psicoanálisis*. Fondo de Cultura Económica, México: 1955. P. 136.
- 80 Freud, Sigmund. *Obras completas*. Amorrortu Editores, Buenos Aires: 1979. (Psicología de las masas y análisis del yo) p. 101.
- 81 LaPlanche, J y Pontalis, J. *Diccionario del psicoanálisis*. Editorial Labor, Barcelona: 1983. P. 278.
- 82 Zaretsky, Eli. "The Birth of Identity Politics in the 1960's : Psychoanalysis and the Public/Private Division" en Featherstone, M., Scott L., and Robertson, R. *Global Modernities*. Sage, London: 1995. P.249. "Thus, Freud's concept of identification was a critical one. The construction of both personal and group identity, for Freud, invariably contained a defensive moment. In contrast to contemporary post-structuralist interpretations of Freud..... Freud did not value the dissolution of identity over its construction. He did, however, see identification as partial and tentative and, in today's language, used his understanding of its constructed nature to limit and problematize identity claims"
- 83 Roazen, Paul. *Su pensamiento político y social*. Ediciones Martínez Roca, S. A, Barcelona; 1972
- 84 Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial, Madrid; 1997.P. 43
- 85 IDEM, p. 148, 156
- 86 Marcuse, H. *Eros y civilización* Editorial Ariel Quincenal, Barcelona: 1981. P. 12
- 87 IDEM, P. 4, 5
- 88 IDEM, P. 65
- 89 Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Editorial Siex Barral, Barcelona; 1972. P
- 90 IDEM. P. 285-286
- 91 Freud, Sigmund. *Obras completas*, 2 vols., 4 ed, traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres, Editorial Biblioteca nueva, Madrid: 1981. P. 1560, Vol. 2
- 92 IDEM. P. 1563
- 93 Tornado de Zaretsky, Eli, "The Birth of Identity Politics in the 1960(s ; Psychoanalysis and the public/Private Division " en Featherstone, M., Scott. L., and Robertson, R. *Global Modernities*. Sage Lonon: 1995. P.249-250. "The ability to maintain inner sameness and continuity and the outcome of the selective repudiation and mutual assimilation of childhood identifications, and their absorption in a new configuration"
- 94 Friedman, J. "Global System, Globalization and the Parameters of Modernity" en *Global Identities*. Sage, London: 1995. p. 86 "The practice of identity is not a question of identity possessed by an individual or group, that is as a label or title....The practice of identity is about the identification of an existential world, the attribution of meaning to the world, to objects, persons and relations".
- 95 Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial, Madrid; 1997. P.56

2. Identidad Latinoamericana en los Discursos Americanistas Clásicos

*Vas a parir felicidad
yo te lo anuncio tierra virgen
tras researte dividida
y no hallar nada que te alivie
como un abono inesperado
absorberás la sangre humilde.*

Murio Benedetti

Antes de referirnos al discurso gallardiano sobre la identidad latinoamericana, objeto de nuestro estudio, debemos revisar algunos de los planteamientos más significativos sobre el tema en autores o escritores latinoamericanos de renombre. Por esta razón, el presente capítulo lo dedicaremos a revisar someramente el pensamiento de cuatro de los pensadores latinoamericanos más reconocidos, a saber, José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos y José Carlos Mariátegui. Hemos elegido estos autores fundamentalmente por su resonancia en el imaginario de la mayoría de los escritores americanistas¹ que les sucedieron, y porque nos permite plantear y discutir los aspectos centrales del tema de la identidad en América Latina.

El periodo histórico que cubrimos con estos cuatro autores marca un momento de la historia latinoamericana en el que las ideas respecto de una América Latina “con rostro propio”, es decir, con una forma de vida social y política (cultural) distinta y distanciada e independiente del poder hegemónico del norte, ha sido una constante en diversos grupos o sectores sociales que conforman las sociedades-economías latinoamericanas, y muy particularmente en algunos de los sectores so-

ciopolíticos dominantes. Nos hemos propuesto inicialmente abordar algunos de los discursos más repetidos sobre el “ser latinoamericano” producidos en el siglo XX, por lo que Martí se nos sale de este marco de referencia original. Sin embargo, creemos que su trabajo, por la relevancia que este ha tenido durante todo el siglo XX en América Latina, merece ser tomado en cuenta. De aquí que le hayamos dedicado un pequeño espacio a su trabajo de modo muy general, para luego ingresar a los discursos de Rodó y Vasconcelos, quienes directa o indirectamente dieron seguimiento a su “esfuerzo americanista”.

Terminaremos esta sección haciendo referencia al pensamiento de Mariátegui, el cual marca cierta distancia analítica respecto de los anteriores autores. La diferencia de matices entre los primeros tres autores y la distancia un poco mayor de Mariátegui respecto de ellos nos será de mucha utilidad para pronunciarnos sobre cuales son los criterios más adecuados para construir un discurso sobre “la” identidad latinoamericana, y como dichos criterios se alejan o se acercan al pensamiento de Helio Gallardo.

José Martí

Como antes dijimos, aunque el contexto histórico de nuestro trabajo sobre la identidad latinoamericana lo constituya el siglo que estamos por terminar, creemos fundamental hacer referencia a la obra de José Martí. El hecho de que una gran diversidad de autores y discursos sobre “lo latinoamericano” tengan como interlocutor a dicho pensador es razón suficiente para incursionar en las líneas generales de su obra. Nuestro tema exige, pues, una aproximación general al pensamiento martiano. Esto es cierto sobre todo respecto de la cuestión sobre la identidad latinoamericana, puesto que la bandera de dicho autor cubano no era otra sino la de la construcción de lo propiamente latinoamericano frente a la amenaza política, económica y cultural que representaba la potencia del norte. Ingresaremos al pensamiento martiano sobre América Latina fundamentalmente a partir de uno de sus textos más conocidos, a saber, *Nuestra América*. Veremos cómo el trabajo de Martí constituye un referente imprescindible en el proceso de construcción de identidades en América Latina, sobre todo desde el ámbito de la sensibilidad, del “sentirse latinoamericano”.

Las palabras introductorias de Isidro Méndez a *Nuestra América* nos remiten directamente a ese carácter lírico en la obra de Martí: “Este discurso... es un canto de exaltación de América, una propugnación del espíritu de solidaridad y definición de los valores americanos”² Esta es, si se quiere, la característica general del pensamiento de Martí: su pasión por América Latina y su esperanza de unidad y florecimiento político y cultural de los países que la conforman. *Nuestra América* tiene la forma de una producción estética que busca infundir un espíritu, un sentir (el sentir de “nues-

tra América”), más que de un discurso o discursos teóricos: “Todo lo vence y clava cada día su pabellón más alto, nuestra América capaz e infatigable. Todo lo conquista de sol en sol, por el poder del alma de la tierra, armoniosa y artística creada de la música y beldad de nuestra naturaleza, que da su abundancia a nuestro corazón y a nuestra mente la serenidad de altura y cumbres”³. Evidentemente es una América “literaria” la que Martí busca proyectar en las mentes de quienes lo escuchan y en favor de aquellos que creen en un proyecto de socialización pensado, sentido y construido a partir de “lo latinoamericano”.

Hemos de decir que la exaltación de América Latina en Martí responde, pues, a un proyecto identitario individual y colectivo, que, como tal, no es sino una aspiración, un deseo, una máxima ética. Martí no nos dice mucho de lo que América es, sino de lo que debe ser. Aún el título mismo de esta obra, *Nuestra América*, es una proyección ético-política y no un reconocimiento fáctico. Sin embargo, muchas de las apreciaciones de Martí tocan directa o indirectamente algunos de los aspectos centrales para una práctica identitaria efectiva. Por ejemplo, se siente en dicha obra el énfasis en la idea de “lo propio” histórico-social como base para el autorreconocimiento y la autoconstitución, como bien lo muestra la siguiente máxima: “Solo perdura, y es para bien, la riqueza que se crea y la libertad que se conquista con las propias manos”⁴. Lo propio es, entonces, aquello que ha sido creado o gestado “desde sí y para sí” (autoproducción, autorrealización). Lo propio, en tanto creación, identifica; y eso es lo que los latinoamericanos deben buscar: “Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación esta en crear. Crear es la pala-

bra de pase de esta generación. El vino, de plátano; si sale agrio, ¡es nuestro vino!”.⁵

Además de la cuestión de lo propio, de lo elaborado a partir de los medios autoadquiridos, el lenguaje de Martí nos hace ver otra de las cuestiones fundamentales del proyecto identitario: lo que somos no es sino un proceso, o, dicho en otros términos, el ser es un hacerse, el ser latinoamericano no es una esencia sino una producción. “América Latina” es (será) un proceso de construcción de la subjetividad y la sociabilidad a partir de su propia acción de ser. “América Latina” la constituye ese proceso de creación y reconocimiento de lo propio, de aquello que no nos ha sido dado sino por la interacción de los individuos y grupos que comparten una sola lengua y muchas historias.

Aunque la obra de Martí se caracterice por sus rasgos literarios, por su carácter estético, su discurso ha de ser ubicado en el ámbito de la política, y específicamente, en lo que Gallardo ha llamado escena abierta de la política. De aquí que muchas de sus apreciaciones y análisis estén dirigidos a cuestiones tales como el tipo de gobierno que nuestros países deben tener, así como también al carácter general del gobernante. En ambas cuestiones se busca ese carácter de propiedad: “...y el buen gobernante en América no es el que sabe como se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con que elementos está hecho su país, y como puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecunda con su trabajo...El gobierno ha de ser del país. El espíritu del gobierno ha de ser del país. La forma de gobierno ha de avernirse a la constitución propia de su país”.⁶ La constitución efectiva de su-

jetos individuales y colectivos tiene lugar en ese proceso de construcción de una sociabilidad expresada en instituciones e individuos que se reconozcan a si mismos en su trabajo común. Los procesos identitarios y de socialización no son sino procesos fundamentados en la comunidad lingüística y cultural. Sobre esto Martí se pronuncia insistentemente. Una de sus frases que mejor muestran lo anterior reza así: “Los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio”.⁷

No es extraño, pues, que Martí defendiera la idea de la unidad de los pueblos de América. La unidad, que, como veremos con Vasconcelos, no es exactamente una fusión, es uno de los “clamores” del autor cubano: “Los pueblos han de vivir criticándose porque la critica es salud; pero con un solo pecho y una sola mente. ¡Bajarse hasta los infelices y alzarlos en los brazos! ¡Con el fuego del corazón deshelar la América coagulada!”.⁸ La unidad, pensada no como indeterminación de las partes respecto del todo, sino como creación de vínculos (por objetivos comunes o por afinidad histórico-social) para la acción conjunta en la diferencia, es una de las máximas más significativas en un deseado proyecto identitario y de socialización. Martí lo percibe y lo expresa una y otra vez en la obra que aquí analizamos. “Lo latinoamericano” es, pues, un horizonte más que un existente, un proyecto más que un producto histórico”. Y en este proyecto de lo latinoamericano, los dos aspectos antes comentados, la autogestión y la unidad, están íntimamente ligados en Martí al reconocimiento de las raíces sociohistóricas de nuestros pueblos. Él lo sugiere del siguiente modo: ¡”Estos hijos de carpintero, que se avergüenzan que su padre sea carpintero! ¡Estos nacidos de América, que se avergüenzan porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan, ¡bribones!, de la madre enferma y la dejan sola en el lecho de enfermedades!”.⁹

Aquí vemos a Martí denunciando las actitudes (y las prácticas) de muchos de los “hijos” de esta tierra latinoamericana, a saber, la negación de los orígenes. De este modo, el autor nos remite a la necesidad de una conciencia (y acción) clara respecto de la historia de los pueblos de América Latina, y, junto con esto, el fortalecimiento de una actitud de lucha y reivindicación, o, si se quiere, una actitud revolucionaria con la cual será posible construir una nación, un pueblo: “De aquella América enconada y turbia, que brotó de las espinas en la frente y las palabras como lava, saliendo, junto con la sangre del pecho, por la mordaza mal rota, hemos venido, a puño de brazo, a nuestra América de hoy...”.¹⁰

Otra vez, el discurso martiano se parece más a una convocación emotiva y, a la vez, enérgica de quienes se ven amenazados por la dominación del norte, que a un discurso analítico. Sin embargo, su valor simbólico y su resonancia eventual en el imaginario de los sectores sociales que buscan autoproducirse no es despreciable. Martí no expone, pues, un trabajo teórico-analítico respecto de América Latina, sino que sus intereses, su posición y el contexto histórico mismo hacen que el énfasis de la lucha por la emancipación esté más ligada a un sentir o sensibilidad, la cual, además, alcanza a ciertos sectores sociales muy determinados que constituyen una minoría (universitarios, literatos, grupos políticos cerrados, entre otros). Con Martí, asistimos a la idea de una América Latina existente solo como proyecto de socialización y no como hecho histórico.

El nombre “América Latina” corresponde así a un deseo, una esperanza, una utopía. América Latina como conjunto de Estados de derecho sólidos, interconectados, autogestados y “concientes” de su historia y su lucha, y constituida a partir de la

acción libre y determinante de sus distintos sectores sociales (sujetos sociales) es una aspiración a la que Martí dedicó su trabajo y que hoy urge recontextualizar y retomar. La complejidad de la América Latina que conocemos, o mejor aun, de las “Américas Latinas” al interior de cada uno de sus espacios sociales y en relación con las distintas formaciones sociales, con sus desgarramientos, incompatibilidades, errores y aciertos, hacen de las generalidades y abstracciones martianas un proyecto loable y mejor aun, necesario, pero efímero debido a su distanciamiento de lo real-social latinoamericano. Esto dicho naturalmente desde el punto de vista del análisis social que no solo busca esclarecer los elementos constitutivos de la historia y la naturaleza de las formaciones sociales en cuestión, junto con el grado de factibilidad de cambio, sino que también pretende ser la base de proyectos de constitución de sociedades plenas con un mayor grado de viabilidad y factibilidad.

Empero, insistimos que el valor del trabajo de Martí, o mejor aun, de la figura de Martí, radica en la resonancia que su trabajo y sus ideales ha tenido en el imaginario de sectores sociales latinoamericanos pequeños pero influyentes. Martí se ha convertido en un referente simbólico del sueño de “Una” América Latina, nuestra América. Emeterio Santovenia, refiriéndose a Martí, afirma que “El fenómeno político-social que es la creación de un pueblo no se produce sin la intervención de un poeta excelso.”¹¹ Martí puede ser considerado como tal en dos sentidos, a saber, como poeta excelso y como creador de una sensibilidad de lucha y reivindicación que bien puede ser el punto de partida de la conformación de pueblos que buscan hacer su propia historia y relatarla desde sí. Nótese que estamos juzgando a Martí por sus escritos y no por sus acciones (u omisiones) en relación con prácticas de liberación de los países

latinoamericanos con los que se identificó plenamente. Ezequiel Martínez Estrada, por ejemplo, nos dice de Martí lo siguiente: “Concretamente, Martí fue un revolucionario para lograr un ideal más que un fin concreto, el de la independencia de Cuba y Puerto Rico, la de la América sometida y la de todos los pueblos tratados injustamente con despotismo y humillación. Es un redentor y un libertador, esto sí por temperamento y complejión psicosomática y en segundo lugar, un hombre de acción que procura llevar a cabo, por vías más seguras y menos cruentas, la liberación de los demás”.¹² Estas afirmaciones no las podemos hacer nuestras. La “naturaleza” del presente trabajo no nos permite referirnos a sus acciones revolucionarias o reformistas y mucho menos a las condiciones psicológicas que lo movían hacia su ideal de liberación.¹³ De aquí que nuestras observaciones respecto del autor estén fundamentadas en sus trabajo escrito como tal, y , además, canalizadas por una preocupación central, la del discurso martiano sobre “la” identidad latinoamericana como construcción de “lo latinoamericano” desde sí mismo.

José Enrique Rodó

Una de las figuras más preeminentes en la literatura latinoamericana de inicios de siglo es, sin duda, el uruguayo José Enrique Rodó. Entre sus obras más citadas tenemos *Ariel* y *Motivos de Proteo*. Nosotros focalizaremos nuestra atención en la primera de estas obras, que es la que mejor nos permite ingresar al pensamiento rodoniano y concretamente a su visión respecto de la identidad latinoamericana. La lectura de *Ariel* a casi cien años de su publicación despierta una serie de sentimientos encontrados. Por un lado, el optimismo de una América Latina potencialmente próspera y pujante que emana de un texto que exalta la “naturaleza” e historia del subcontinente, y por otro lado, un sentimiento de fragilidad e incapacidad respecto de la posibilidad de autoconstitución de una “América nuestra”, contrastándola ahora con una realidad sociohistórica que se aleja significativamente del ideal arieliano. Hemos de leer *Ariel* de Rodó y reinterpretarlo (ubicarlo) a la luz de la América Latina que hoy conocemos. Queremos saber si el símbolo de Ariel es representativo de nuestros países latinoamericanos y, además, intentamos dilucidar los rasgos fundamentales que dan carácter a nuestros pueblos desde la perspectiva rodoniana. En suma, nos proponemos interpretar los criterios analíticos y ético-políticos rodonianos respecto del ser latinoamericano, es decir, respecto de la identidad de este conglomerado de países que llamamos América Latina. ¿Por qué Rodó? La respuesta es semejante a la que dimos respecto de Martí: este autor constituye un referente ineludible de producción de un pensamiento y de una sensibilidad (producción de sentido) americanista que ha repercutido en una gran cantidad de escritores del siglo que termina.

Ariel no es un tratado sociológico ni una teoría o trabajo analítico respecto de América Latina. Dicho texto es una obra literaria caracterizada por una prosa casi poética y como tal ha de ser abordada. Esto no significa que el carácter literario del *Ariel* lo exima de posiciones y criterios políticos, éticos o filosóficos particulares, pues ninguna obra literaria esta al margen de ámbito sociohistórico en la que es producida. Sin embargo, el tratamiento que se le da a un texto como *Ariel* difiere sustancialmente del que se le ha de dar a otros textos de carácter teórico-analítico con opción ideológica explícita, tal como *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui, según veremos posteriormente.

Así, *Ariel* expresa mejor un sentimiento, sensibilidad o “espíritu” de construcción de una América propia más que un análisis de la realidad latinoamericana y su despliegue histórico. Lo primero es lo que hace de dicho autor un referente significativo en la historia de la lucha americanista, lo segundo nos ayudará a construir (por omisión) una perspectiva o valoración analítica de los elementos constitutivos de lo que llamamos América Latina.

Lo que tenemos en *Ariel* es básicamente el discurso de un gran maestro conocido como Próspero, personaje literario que se dirige a los jóvenes de la América española con el fin de mostrarles lo que son, lo que pueden hacer y lo que a partir de ellos será. Dicho maestro construye su discurso a partir del símbolo de *Ariel*, personaje virtuoso e ideal de *La tempestad* de Shakespeare. Según nos dice Rodó a través de Próspero, Ariel es representativo del ser latinoamericano¹⁴ en su racionalidad, vivacidad o inteligencia, y fundamentalmente en su “espiritualidad” (carácter superior). Sin embargo, “lo latinoamericano” puede ser más claramente entendido por contraste,

y dicho contraste lo expresa “lo sajón”, la América del norte. Estados Unidos, como es de esperar, esta representada por *Calibán*, personaje sensual y torpe de la misma obra de Shakespeare. Todo *Ariel* es, entonces, una exposición/motivación a los jóvenes latinoamericanos respecto de su “naturaleza” por contraste y como respuesta a la “invasión” cultural de la América sajona, cuyos valores y virtudes no resisten comparación alguna.

Veamos esto un poco más de cerca, no sin anotar de antemano una cuestión fundamental relacionada con los interlocutores del discurso rodoniano y su “contexto de lucha”. El dialogo del maestro con sus jóvenes (que en realidad es un monólogo) busca enseñar, guiar, revelar el espíritu de la América española propia del imaginario del sector o sectores sociales de los cuales Rodó es interlocutor, a saber, la “alta” cultura/economía emergente de Uruguay y de los países latinoamericanos. El anhelo de guía y motivación tiene como causa la ofensiva cultural y político-económica de Estados Unidos. Así, *Ariel* de Rodó responde a una estrategia defensiva contra dicho enemigo, por lo cual constituye un expresión literaria del “vértigo” que produce el ejercicio del poder por aquellos que lo sufren o que son objeto de él. Como no es de extrañar, estamos frente a una lucha por el ejercicio del poder, el cual, en este caso, se da en el ámbito de la cultura, y particularmente en el de la literatura, y en la cual los sectores emergentes de los países latinoamericanos luchan por construir un imaginario “contestatario”. *Ariel* es un claro ejemplo de ello y naturalmente el imaginario identitario responde a dicha lucha y a los sectores sociales que la protagonizan. Sin embargo, la resonancia de dicho discurso en las siguientes generaciones de escritores americanista que buscan representar más ampliamente a América Latina como diver-

sidad no puede obviarse. De aquí su valor y significación, sobre las cual comentaremos posteriormente.

Empero acerquémonos un poco más a las caracterizaciones rodonianas respecto de estas dos Américas contrapuestas. Preguntémonos entonces cuál es pues la naturaleza de ese enemigo de Latinoamérica y, por consiguiente, cuáles son los rasgos distintivos de esa “nuestra América” en el imaginario del autor.

Según nos lo expone Rodó, la sociedad estadounidense está imbuida de una visión de mundo y de valores “humanos” determinados por el utilitarismo: “Si ha podido decirse del utilitarismo, que es el verbo inglés, los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario.”¹⁵ Y el problema, otra vez, es el de la influencia que dicha sociedad tiene respecto de las sociedades latinoamericanas, según continua el autor: “Y el evangelio de este verbo, se difunde por todas partes a favor de los milagros materiales del triunfo. Hispanoamérica ya no es enteramente calificable, con relación a él, de tierra de gentiles. La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral.”¹⁶ Las conquistas materiales del norte, según podemos ver en Rodó, amenazan con absorber los ideales morales y culturales de los “hijos” de la América Latina y es eso lo que se ha de evitar. Dicho en otros términos, su hegemonía cultural e ideológica se hace sentir y forma parte de la sensibilidad de dominación: “Es así como la visión de una América deslatinizada por su propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir, inspira la fruición con que ellos formulan a cada paso los más sugestivos paralelos y se manifiestan por constantes propósitos de innovación y de reforma. Te-

nemos nuestra nordomanía.”¹⁷. Rodó “denuncia” la colonización ideológica estadounidense y advierte la agudización del dominio nortecéntrico en la sensibilidad generalizada de los pueblos latinoamericanos, que se revela en ese “amor” voluntario por las formas de vida de “la” sociedad norteamericana. Nordomanía es el termino que explica tal fenómeno sociohistórico y que sintetiza la posición ofensiva rodoniana. Estados Unidos, como sociedad, es precisamente lo que la América española no debe ser. Que en Europa no se confunda el americanismo sano de los latinoamericanos con el de los vecinos del norte, a quienes los caracteriza la mediocridad y la avidez de bienestar material, es la batalla que Rodó quiere ganar, según se desprende de sus propias palabras: “La concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proposición social, componen, íntimamente relacionadas, la formula de lo que ha sólido llamarse, en Europa, el espíritu de americanismo.”¹⁸

Nótese que Rodó esta afirmando indirectamente que la construcción del imaginario identitario es un efecto de la supresión o negación de “lo propio” histórico social y cultural y que, por lo tanto, es una reacción frente al poder que absorbe “lo otro” para convertirlo en “lo mismo”. De aquí que el ideal rodoniano respecto de Latinoamérica tenga las características casi sublimes de Ariel, a saber, “La parte noble y alada del espíritu.... El imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad, el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia”¹⁹ Rodó hace referencia a los rasgos generales de América Latina a partir de este ideal, focalizando su “mirada” en un pasado de gloria y en un futuro brillante para UNA cultura (cualquier cosa que eso signifique) cuyo presente no es el más prometedor (ni tampoco obe-

dece, por lo tanto, a ese pasado ideal). De aquí que el mensaje de Próspero a los jóvenes de América sea, pues, el de la fidelidad a los orígenes nobles que sus antepasados les han legado y el del rechazo a cualquier asimilación alienada de valores extraños a esa su cultura americana española: “Pero no veo la gloria, ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos, -su genio personal, para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu, ni en la creencia ingenua de que eso pueda obtenerse alguna vez por procedimientos artificiales e improvisados de imitación. Ese irreflexivo traslado de lo que es natural y espontáneo en una sociedad al seno de otra, donde no tenga raíces ni en la naturaleza ni en la historia, equivalía para Michelet a la tentativa de incorporar, por simple agregación, una cosa muerta a un organismo vivo.”²⁰.

Esta observación respecto de una relación cultural asimétrica que absorbe “lo otro” y niega la diferencia, y la correspondiente advertencia respecto de mantener aquello que es “natural” a un pueblo (sin negar el conocimiento y reconocimiento de lo otro) es sumamente pertinente como principio regulador en el proceso de construcción de la identidad/diversidad individual y colectiva. Esto independientemente del discurso de Rodó, el cual no puede ser considerado americanista, en el buen sentido del término, por las características latinoamericanas actuales y por la estructura y referencia misma de dicho discurso. Veamos un poco más, sin embargo, algunas notas respecto del ser latinoamericano desde la perspectiva rodoniana.

El autor sostiene que, a pesar de que los latinoamericanos carecemos de independencia interior o personalidad, que es una forma de respeto propio, es igualmente cierto que contamos con elementos constitutivos que, según la tendencia futurista ro-

doniana, nos permitirían construir nuestro futuro y aun nuestro propio presente: “Falta tal vez, en nuestro carácter colectivo, el contorno seguro de la “personalidad”. Pero en ausencia de esa índole perfectamente diferenciada y autonómica, tenemos - los americanos latinos- una herencia de raza, una tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro. El cosmopolitismo, que hemos de acatar como una irresistible necesidad de nuestra formación, no excluye, ni ese sentimiento de fidelidad a lo pasado, ni la fuerza directriz y plasmante con que debe el genio de la raza imponerse en la refundición de los elementos que constituirán al americano definitivo del futuro.”²¹ Asumir la historia y construir a partir de sí son dos de los postulados fundamentales para la autoconstitución de la subjetividad, como veremos detalladamente en el tercer capítulo. Sin embargo los abstractos e ideales referentes rodonianos tales como raza, vínculo sagrado, cosmopolitismo y, especialmente, refundición de elementos constitutivos, contribuyen más bien a la invisibilización de los procesos materiales a partir de los cuales nuestras sociedades han adquirido realmente su “ser en el mundo”.²²

El juicio rodoniano sobre América Latina y América sajona, aunque no excluye del todo factores histórico-sociales “macro” de los pueblos representados en dichos nombres, tiene, sin embargo, un referente metafísico e idealista muy claro. El discurso rodoniano en *Ariel* no es sino la construcción imaginaria de una América (ya esto es una abstracción no analítica) que no solo ha borrado (por omisión) los conflictos y diferencias entre cada uno de los pueblos y los grupos sociales que la componen (y con ello, su legitimidad), sino que también existe solo virtual o potencialmente, pues su realización es futura: está en las manos de los jóvenes, de los que supuestamente se-

rán guiados por el espíritu de *Ariel*. Este tipo de discurso, este lenguaje, se repite una y otra vez en dicha obra. La noción misma de hombre es expresada en esos mismos términos idealistas y esencialistas: “Pero por encima de los afectos que hayan de vincularlos individualmente a distintas aplicaciones y distintos modos de vida, debe velar, en lo íntimo de nuestra alma, la conciencia de unidad fundamental de nuestra naturaleza, que exige que cada individuo humano sea, ante todo y sobre toda otra cosa, un ejemplar no mutilado de la humanidad...Antes que las modificaciones de profesión y de cultura está el cumplimiento del destino común de los seres racionales. ‘Hay una profesión universal que es la de hombre’ ha dicho admirablemente Guyau.”²³ Juntamente con esta postura esencialista, evidente en toda la obra, el idealismo y casi romanticismo respecto de la superioridad del pensamiento y espíritu latinoamericano también se hacen sentir: “La civilización de un pueblo adquiere su carácter, no de las manifestaciones de su prosperidad o de su grandeza material, sino de las superiores maneras de pensar y de sentir que dentro de ellas son posibles”²⁴.

Uno de los críticos del *Ariel*, a saber, Fernández Retamar, arremete contra la perspectiva idealista rodoniana y propone como símbolo de lo latinoamericano precisamente a Calibán, no a *Ariel*: “Nuestro símbolo no es pues *Ariel*, como pensó Rodó, sino Calibán”²⁵. Este autor opone a la visión rodoniana “realidades concretas”, y aun piensa que dicho símbolo sigue siendo extraño, aunque más cercano a lo propiamente latinoamericano: “Al proponer a Calibán como nuestro símbolo, me doy cuenta que tampoco es enteramente nuestro, también es una elaboración extraña, aunque esta vez lo sea a partir de nuestras concretas realidades”²⁶. Evidentemente, Fernández Retamar tiene, además, un interlocutor distinto al de Rodó, y esto cambia radicalmente los jui-

cios respecto de qué es América Latina y como se puede representar. El autor reconoce lo anterior en los siguientes términos: “Asumir nuestra condición de Calibán implica pensar nuestra historia desde el otro lado, desde el otro protagonista”.²⁷

En este sentido, como veremos en el capítulo tercero de esta investigación, el pensamiento de Gallardo se acerca más a la metáfora de Fernández Retamar que a la de Rodó. Los elementos sociohistóricos constitutivos de los pueblos latinoamericanos se parecen más a la imagen/símbolo de Calibán en tanto que figura dominada y constituida a partir del dolor y la opresión. Muy en la línea de Fernández Retamar, Gallardo sostiene que el “ser latinoamericano” ha de producirse a partir de y como respuesta a dichos elementos sociohistóricos constitutivos. Rodó, por lo tanto, estaría muy lejos de la práctica teórica necesaria para construir efectivamente “América Latina” y muy cerca de un ensueño romántico y lírico que invisibiliza lo real social de nuestros pueblos... más sobre esto trabajaremos posteriormente.

El ideal latinoamericano de Rodó corresponde a las civilizaciones grecolatinas, de las cuales, según el autor, hemos heredado sus valores culturales²⁸ a través de la tradición ibérica. Sobra decir que dicho ideal podría ser compartido, en el mejor de los casos, por un grupo académico bastante reducido y, por lo tanto, se convierte en una “representación” muy débil de “lo latinoamericano”. Si bien es cierto, cualquier imagen o discurso sobre los elementos constitutivos de América Latina ha de contener necesariamente ese factor cultural hispánico (o Europeo) heredado en la Conquista, la Colonia y aun hasta nuestros días, el “ser” latinoamericano no puede ser reducido a él. Este es uno de los desaciertos de Rodó, según nuestra lectura.

Además de esto, la herencia “cultural” (en el sentido que le da el autor) es vis-

ta como el ámbito de la existencia social que determina el todo social restante. De aquí que las instituciones sociales, la economía (división social del trabajo), la cotidianidad y aun la historia misma (no percibida como un pasado ideal) tiene rango menor dentro del discurso rodoniano (si es que se pueden encontrar dichos ámbitos de la existencia social en su discurso). En este sentido, sostenemos que el pensamiento de Rodó es sumamente reduccionista respecto de su concepción sobre América Latina, y creemos que cualesquiera pronunciamientos en relación con el ser latinoamericano que se quieran moderados deben establecer un balance entre todos los ámbitos de la existencia social en sus interacciones y su interdependencia. Podría bien privilegiarse uno de esos ámbitos sobre los otros (el ámbito de lo económico, por ejemplo); sin embargo, tal fenómeno obedecería a determinaciones históricas concretas en formaciones sociales específicas y en grados diversos. Así, el discurso analítico sobre dichas formaciones sociales concretas podría mostrar la preeminencia de un factor sobre los otros por determinaciones histórico-sociales y no por ninguna ley de la historia. De esto tampoco nos habla Rodó.

Finalmente y muy cercano a lo anterior, hemos de decir que la visión de mundo rodoniana expuesta en *Ariel* está determinada, además, por una filosofía de la historia, que plantea un sentido único de la existencia humana a la cual se llegara por la fuerza de la necesidad, por la racionalidad inherente a la existencia misma, muy al estilo de Hegel. Obviamente es la América Hispánica la que está llamada a cumplir con el sentido final de la historia precisamente por su carácter cosmopolita. En esto, como veremos posteriormente, se fundamentará Vasconcelos para imaginar (¿delirar?) el nacimiento y florecimiento de una quinta raza, la raza cósmica.

Las observaciones que hemos hecho aquí corresponden a un análisis de la visión de mundo rodoniana a la luz de un intento por leer la realidad social e histórica latinoamericana al margen de una metafísica u ontología idealista. El referente de todo discurso analítico que se quiera, en su nivel, una expresión fiel de lo real-social ha de fundamentarse precisamente en lo inmanente, en el aquí y el ahora de la vida social. Por lo tanto, las referencias a la historia y a la “naturaleza” de las formaciones sociales plurales en América Latina deben estar íntimamente ligadas a dicha realidad social (material) del mundo de la inmanencia. Por supuesto, los ideales axiológicos y las estrategias político-culturales defensivas juegan un papel central en el proceso de autoconstitución de la subjetividad y de socialización, y es en este sentido en el que *Ariel* es rescatable.

Así, dejando de lado las cuestiones puramente ideológicas de dicho texto, las cuales, según el lenguaje de Gallardo, invisibilizan las tensiones, conflictos y lógicas de existencia de las sociedades latinoamericanas, podríamos afirmar que la obra de Rodó constituye uno de los referentes posibles del proyecto de construcción de la América Latina autogestada por la que tantos americanistas han luchado durante los últimos cien años. El valor del pensamiento rodoniano expuesto en *Ariel* radica precisamente en eso que hemos llamado ideal axiológico y en la resonancia cultural de resistencia que el texto ha tenido en tanto que oposición a la hegemonía cultural, política y económica de los Estados Unidos. Evidentemente, no podemos pedirle a Rodó el grado de criticidad y los criterios analíticos que hoy en día utilizamos con más facilidad para leer nuestra realidad social. El autor es también hijo de su época. Sin embargo, sí podemos mostrar esas “debilidades” a quienes, sin mayor rigor analítico, trasladan, a nuestro tiempo y sobre nuestras conflictividades actuales la perspectiva rodoniana sin más.

José Vasconcelos

José Vasconcelos es otro de los personajes latinoamericanos conocido y citado por su “espíritu americanista”, y unos de los textos que muestran más directamente su filosofía respecto de América Latina es *La raza cósmica*. Dedicaremos ahora una breve reflexión del pensamiento de Vasconcelos a partir de dicha obra. A diferencia de lo que expusimos en relación con los trabajos de Martí y Rodó, *La raza cósmica* de Vasconcelos pretende ser una aproximación analítica y teórica que no solo intenta superar la “fantasía novelística”, sino que también tiene como meta trascender los límites de las ciencias positivas. Desde el inicio de dicha obra, el autor lanza su crítica al positivismo e insinúa el valor y alcances de su trabajo: “La historia empírica, enferma de miopía, se pierde en el detalle, pero no acierta en determinar un solo antecedente de los tiempos históricos. Huye de las conclusiones generales, de las hipótesis trascendentales, pero cae en la puerilidad de la descripción de los utensilios y de los índices cefálicos y tantos otros pormenores meramente externos que carecen de importancia si se les desliga de una teoría vasta y comprensiva”.²⁹ Esta ambiciosa tarea teórica es la que intenta emprender Vasconcelos en esta obra. Nosotros pretendemos descubrir dos cuestiones fundamentales que están estrechamente ligadas: la viabilidad y consistencia del aparato teórico y analítico del autor, y los juicios y postulados generales respecto de América Latina que se desprenden de dicho discurso.

Vasconcelos, al igual que Rodó, asume una filosofía lineal de la historia, pero en su caso desborda la imaginación. Para el autor, la historia parte del nacimiento de civilizaciones tribales representadas por negros, pasando sucesivamente por los mon-

golos, indios y blancos hasta finalizar en lo que él llama la raza cósmica o la quinta raza. Esta nueva y suprema producción “histórico-social” proviene del enfrentamiento entre españoles e ingleses y se materializa en lo que hoy conocemos como América Latina, en donde esta quinta raza cumplirá su misión de unidad, perfección, plenitud. Vasconcelos expone lo anterior del siguiente modo: “Tenemos entonces las cuatro etapas, los cuatro troncos: el negro, el indio, el mongol y el blanco. Este último, después de organizarse en Europa, se ha convertido en invasor del mundo y se ha creído llamado a predominar lo mismo que lo creyeron las razas anteriores, cada una en la época de su poderío...La civilización conquistada por los blancos organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores, de todo lo pasado. ... La misión trascendental correspondió a las dos ramas más audaces de la familia europea, a los dos tipos humanos más fuertes y más disímiles: el español y el inglés.”³⁰

La fantasía novelesca de Vasconcelos no sólo se limita a esa estructura lineal y unidireccional de la historia expuesta a través de una categoría tan reductiva como lo es “la raza”, sino que también le da un alcance mesiánico a eso que el autor ha llamado quinta raza. Las tesis de Vasconcelos respecto de la historia y la “naturaleza” de las sociedades que “estudia” tienen un carácter idealista que raya en la ingenuidad. Términos como “misión étnica”, “planes trascendentales”, “causas profundas”, “misión divina”, “raza integral” y el mismo concepto de “raza cósmica” son claros ejemplos del idealismo extremo que baña el texto que ahora analizamos.

No es extraño, por lo tanto, que la perspectiva de Vasconcelos respecto del ser latinoamericano comulgue con posturas esencialistas. El autor nos habla de una esen-

cia del negro, del indio, del blanco y, finalmente, habrá una esencia del “ser humano” que se manifestará en la unión de todas las razas: la quinta raza latinoamericana.³¹ Dicho esencialismo, consumado en el final de la historia, lleva a Vasconcelos a excluir “lo distinto” desde el preciso momento en que postula la fusión de los diversos en una sola forma o sustancia. El “indio”, por ejemplo, deja irreversiblemente su “indignidad” para convertirse a la “cultura moderna”, a la “civilización latina”, según los propios términos del autor: “El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina”.³² De este modo, la unidad e integración devienen exclusión y disgregación, no solo por esa fusión indeterminada/determinada, sino también por otra razón básica: los seres humanos son diversos y distintos entre sí, así como lo son las múltiples formaciones sociales que adquieren sus valores, visones de mundo y lógicas de existencia a través de la historia. Por lo tanto, la idea misma de la homogeneización de los individuos y sociedades, además de ser inoperable, es antihumana, si es que “lo humano” es una producción histórico social de plenitud.

Así, con gran similitud al idealismo platónico pero absolutamente menos viable por el contexto histórico y por el tipo de discurso de este autor clásico, la unificación de todos y de todo en *La raza cósmica* de Vasconcelos constituye el producto de la superación de estados inferiores y la máxima expresión de lo Bello, Bueno y Verdadero. Lo que no percibe el escritor mexicano es el carácter de dominación y exclusión que trae consigo la idea de la unión o fusión de todos los distintos en uno. En el contexto de una lógica de existencia social vertical y aniquiladora que, además, goza de buena salud, una propuesta como la vasconceliana se convierte en otra forma más

de alienación. Vasconcelos no alcanza a mirar ampliamente (ni adecuadamente) su realidad sociohistórica, ni tampoco logra construir un aparato teórico consecuente con la aparente esperanza de la constitución de una “América nuestra”, heroica, libre y autosuficiente. Y es que *La raza cósmica* no podría ser conciliatoria respecto de los distintos grupos o sectores sociales latinoamericanos si, además de ignorar la irreductibilidad de las distintas formaciones sociales del área, establece el predominio de uno de esos grupos o sectores sobre los demás. Dicho predominio se muestra en las constantes referencias de Vasconcelos a la “raza/cultura” blanca” como expresión de los rasgos superiores a los que las otras razas/culturas (economías) deben aspirar. Vasconcelos lo dice respecto de lo que él llama estadio estético:³³ “Quizá entre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de la elección libre del gusto y no los resultados de la violencia o la presión económica”.³⁴

No estamos juzgando aquí la intencionalidad de Vasconcelos respecto de su proyecto de socialización latinoamericana, sino la consistencia de sus criterios. De hecho, creemos que su objetivo es en principio loable, sin embargo, sostenemos que sus categorías analíticas lo traicionan. Vasconcelos afirma que su trabajo no es ideológico sino científico, y que su carácter explicativo tiende a evidenciar mejores formas de existencia humana: “ la doctrina de formación sociológica, de formación biológica que en estas páginas enunciamos, no es un simple esfuerzo ideológico para levantar el ánimo de una raza deprimida, ofreciéndole una tesis que contradice la doctrina con que habían querido condenarla sus rivales. Lo que sucede es que a medida que se descubre la falsedad de la premisa científica en que descansa la dominación de las poten-

cias contemporáneas, se vislumbran también, en la ciencia experimental misma, orientaciones que señalan un camino, ya no para el triunfo de una raza, sino para la redención de todos los hombres”.³⁵ Empero, a pesar suyo, el carácter ideológico (entendido por el autor como no científico, como falso) de su trabajo y los puntos de partida “analíticos” a partir de los cuales imagina la quinta raza latinoamericana triunfante, vistos en detalle y por sus últimas consecuencias, dan lugar a la vitalización y fortalecimiento de los sistemas de dominación propios de las sociedades modernas que el autor intentó denunciar. José Carlos Mariátegui se refiere al carácter fantasioso y poco analítico del trabajo de Vasconcelos del siguiente modo: “Vasconcelos construye su tesis sin cuidarse de sistematizarla con lógica rigurosa y pedante. Su procedimiento no conduce a la formalización rígida. Y su obra tiene, por esto, como él lo anhela, más de musical que de arquitectónica.”³⁶

Si bien es cierto que *La raza cósmica* de Vasconcelos carece de criterios analíticos explicativos sostenibles, consecuentes y operables, no podemos tampoco pasar por alto algunos de los elementos positivos o aspectos significativos respecto del proyecto de autoconstitución de nuestra América que dicha obra despliega. Por ejemplo, el autor señala, con distintos términos, lo relevante y determinante del imaginario de los pueblos respecto de sus identidades: “Cada raza que se levanta necesita constituir su propia filosofía, el *deus ex machina* de su éxito. Nosotros nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera, pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros. De esta suerte, nosotros hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irrepa-

nable del oriental”.³⁷ Tenemos aquí una denuncia a las formas de dominación de la conciencia que no nos permiten construir nuestro propio imaginario y que, peor aun, nos hace asumir el imaginario de los sectores dominantes como si fueran las formas únicas, válidas y naturales. Vasconcelos reconoce este tipo de dominación (aunque contradictoriamente también lo asume en su obra misma, según lo vimos en páginas anteriores) y además pone en relieve la importancia del factor “conciencia” o “imaginario” en cualesquiera procesos identitarios.

Además de esto, y aunque resulte igualmente contradictorio, es posible ver también en *La raza cósmica* una tendencia hacia el reconocimiento de la historia y de la herencia cultural prehispánica (juntamente con la herencia hispánica), es decir, una sugerencia al reconocimiento y asimilación de las raíces sociohistóricas de nuestros pueblos: “Por eso resulta tan torpe hacer comenzar nuestro patriotismo con el grito de la independencia del Padre Hidalgo o con la conspiración de Quito, o con las asnadas de Bolívar, pues si no lo arraigamos en Cuachtemoc y en Atahualpa no tendrá sostén, y al mismo tiempo es necesario remontarlo a su fuente hispánica”.³⁸ Esta idea, en conjunto con una adecuada contextualización social e histórica de cada uno de los pueblos o formaciones sociales latinoamericanas particulares y bajo el principio del reconocimiento en la diferencia, nos permitiría, según nuestra perspectiva, lograr plantear un proyecto de autoconstitución de la subjetividad y la sociabilidad sustentable y defendible. “Reconocernos” en América Latina, no solo significa tener conciencia de sí, sino también asumir “lo propio” en su carácter carencial. Vasconcelos se encamina en esa dirección con los siguientes términos: “Resultaría, pues, infantil que pueblos débiles como los nuestros, se pusieran a renegar de todo lo que les es propio, en nombre

de propósitos que no podrían cristalizar en realidad”.³⁹

Desde este punto de vista y considerando esas expresiones atinadas respecto del “ser” y del “deber ser” latinoamericano, es posible tomar a Vasconcelos como otro de esos personajes latinoamericanos que han apuntado (y apostado) al interminable proceso de construcción de identidades latinoamericanas efectivas. Como dijimos respecto de Rodó, será necesario también hacer una lectura de la obra de Vasconcelos ligada a su contexto histórico-social (que igualmente tiene al frente la amenaza inminente del poder hegemónico norteamericano) y comprender así algunas de sus “aberraciones”, según hemos podido mencionar y comentar en este apartado. Luego, la sensibilidad de resistencia a la dominación nortecéntrica que despliega una obra como *La raza cósmica* es tan valiosa como un discurso coherente y autosostenible. Es en este sentido en el que es justo reconocer el alcance de dicha obra y por el que podemos darle crédito.

José Carlos Mariátegui

Finalmente nos referiremos a uno de los más conocidos pensadores latinoamericanos de la primera mitad de este siglo, a saber, José Carlos Mariátegui. La vida y el pensamiento de este escritor peruano nos permite entrever nuevos elementos respecto de los discursos sobre América Latina que hasta ahora hemos aludido. De hecho, el trabajo de Mariátegui y su perspectiva analítica son, desde nuestra perspectiva, sumamente significativas para una adecuada construcción de discursos sobre las identidades latinoamericanas de buen sentido. Si bien su trabajo está focalizado en los problemas políticos y sociohistóricos del Perú, sus análisis y su crítica van más allá de la cuestión peruana. Intentaremos, pues, mostrar la importancia del pensamiento de este autor respecto de la comprensión de "lo" latinoamericano, de la proyección individual y colectiva de aquellos quienes compartimos una historia y un deseo común: llevar a cabo los proyectos de autoconstitución de subjetividad y de socialización que den sentido a la existencia de los pueblos latinoamericanos. Para esto, centraremos nuestra atención en uno de los textos de Mariátegui más conocidos, a saber, *Sete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.¹⁷ Juntamente con dicho texto, nos referiremos tangencialmente a *Temas de nuestra América*.

Si el punto de partida de Rodó o de Vasconcelos estaba marcado básicamente por la lucha reivindicativa de tipo cultural, Mariátegui dedicará su trabajo teórico al desarrollo histórico de la economía peruana (y latinoamericana). Esto porque su punto de partida ideológico es abiertamente socialista y concretamente marxista. Ahora bien, el marxismo de Mariátegui, según nuestra lectura, tiende a caer en un economi-

cismo en tanto que privilegia, casi absolutamente, el ámbito de la producción y reproducción económica sobre los restantes ámbitos de la existencia social. De aquí que al “problema del indio”, al que Mariátegui le dedica un capítulo en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, se le atribuya como causa fundamental la cuestión económica: “Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a este como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos -y a veces solo verbales- condenados a un absoluto descrédito”⁴¹ De este modo, según la perspectiva de Mariátegui, el método marxista de análisis social, entendido así, sería el instrumento teórico más adecuado para interpretar la realidad peruana y latinoamericana en tanto que nos ayuda a entender que las cuestiones culturales (morales, religiosas, estéticas, etc.) están determinadas por la economía: “La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico, eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales”⁴². El método de análisis marxista, que exige una constante autocrítica en el mismo movimiento histórico, es sumamente significativo, desde nuestra lectura del mismo. Empero el marxismo dogmatizado, una vez que se ha privilegiado un criterio analítico o un espacio de producción de la existencia social sobre los otros, como es el caso de Mariátegui, se convierte en terreno teórico árido. Mariátegui acierta en lo primero, más cae en lo segundo. Considerar el problema del indio (o el problema de la mujer o cualquier otro problema de exclusión y negación) como un problema puramente económico no es sino un reduccionismo del que Mariátegui no queda exento. El también es hijo de su época. No obstante, la consideración de los factores económicos y el reconocimiento de su “protagonismo” en

la construcción y evolución de la vida social constituye un paso adelante respecto de los pensadores latinoamericanos que le anteceden.

Además de esta tendencia economicista del pensamiento de Mariátegui, encontramos también que su visión de mundo tiene ciertos rasgos esencialistas que igualmente lo alejan de las corrientes marxistas menos ortodoxas. Para Mariátegui es posible pensar en categorías tales como la de “hombre” o “sujeto de la historia”, cuyo matiz idealista no se deja de sentir. La siguiente cita confirma lo anterior: “De una comarca de la América española a otra comarca varían las cosas, varía el paisaje; pero casi no varía el hombre. Y el sujeto de la historia es, ante todo, el hombre. La economía, la política, la religión, son formas de la realidad humana. Su historia es, en esencia, la historia del hombre.”⁴³ Es evidente que, al construir una categoría analítica tan general o abstracta, Mariátegui no solo crea un fantasma, un “ser ahistórico”, sino que también borra el carácter diverso de los seres humanos y sus formaciones sociales, historias y sentidos de la vida. De este modo, el autor unifica indeterminadamente a los pueblos o “comarcas” latinoamericanas y con ello hace suya la tesis de la diferencia como disvalor. Afirmar que puedan haber factores culturales o políticos que permitan la articulación entre los pueblos latinoamericanos no es equivalente a sostener una naturaleza común a dicho pueblos. Mariátegui no distingue adecuadamente entre lo primero y lo segundo, al menos en los textos que hemos trabajado aquí. Nuestra idea respecto de un discurso sustentable sobre “la” identidad latinoamericana, como veremos posteriormente, sigue la línea de lo primero y rechaza la segunda opción teórica.

El contraste ideológico entre Mariátegui y los autores anteriormente abordados nos da ocasión para señalar posibles formas de comprensión o perspectivas analíticas que nos abran espacio para la construcción (pensamiento, acción, discurso) de nuestra

América. Es fácil adivinar que dicho contraste está marcado, entre otras cosas, por los interlocutores de dichos pensadores. Mariátegui no toma la palabra de los sectores sociales latinoamericanos de la "alta cultura", sino que su interlocutor lo constituyen los grupos sociales desposeídos, dominados, excluidos, tales como los indígenas y los pequeños campesinos. La reivindicación que busca Mariátegui no es sino el derecho a la tierra por parte de quienes han sido despojados por el sistema económico capitalista en versión latinoamericana: "Colocando en primer plano el problema económico-social, asumimos la actitud menos lírica y menos literaria posible. No nos contentamos con reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra."⁴⁴ La satisfacción de las necesidades humanas y, por supuesto, la satisfacción de necesidades básicas como la de vivienda y alimento (tierra para la producción) son naturalmente de primer orden en cualquier sociedad con un ordenamiento sensato. Mariátegui lo sabe, y por ello emprende esa lucha reivindicativa desde su ámbito, el de la teoría social. Y aunque su construcción analítica no sea la más esclarecedora y aunque no todos sus puntos de partida teóricos sean los que mejor expresen la realidad social peruana y latinoamericana, ciertamente su trabajo nos ayuda a identificar aspectos fundamentales respecto del ser latinoamericano tales como los que aquí hemos tratado de mostrar. Junto con esto, su resonancia en el imaginario de quienes buscan construirse desde sí no es despreciable. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* constituye uno de los más claros ejemplos de lo anterior.

Siempre siguiendo con su intento de lectura de la historia del Perú a partir de criterios de análisis de línea marxista y con el fin de identificar las causas de las malas condiciones socioeconómicas en su momento histórico, Mariátegui señala tres eta-

pas de la economía propia de muchos pueblos de América Latina en los últimos quinientos años, así como sus efectos (causas) políticos y sociales. Estas tres etapas son la economía colonial, que fue instaurada por los españoles en la conquista y cuya forma es básicamente feudal, la economía burguesa capitalista (a medias) que tiene lugar a partir de las luchas independentistas, y las formas económicas indígenas, que son de corte colectivista y que permanecen todavía en ciertos pueblos indígenas que pueblan el Perú. Veámoslo en palabras del autor: "Apuntaré a una constatación final: la que en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada".⁴⁵ Estas tres "etapas", según el autor, subsisten por sectores geográficos y por tipos de formación social (indígenas, campesinos, trabajadores urbanos, etc.). Por lo tanto, no presentan una forma lineal, como si una etapa fuera el efecto de la culminación de otra, sino que han de ser percibidas y analizadas en su compleja mezcla o interacción.

Así, desde la perspectiva mariateguiana, las economías-sociedades latinoamericanas no han tenido gran presencia o protagonismo de burguesías nacionales fuertemente constituidas, y por ello nuestras, sociedades han sufrido el retardo del "desarrollo" de sus sistemas económicos (recordemos que la burguesía local es la que ha de dar lugar al capitalismo como modo de producción y que este es fundamental en el tránsito hacia formas de convivencia socialistas, según la lectura más difundida del marxismo y que es la que expresa Mariátegui). Tal desfase o desequilibrio en la historia so-

cioeconómica del Perú (y de América Latina) tiene el agravante de la fragilidad respecto de formas económicas impuestas desde fuera. En otros términos, las economías-sociedades latinoamericanas, además de tener modelos político-económicos obsoletos e inoperantes (dominación oligárquica), sufren la imposición de recetas económicas por parte de los países dominantes, las cuales, para variar, son canalizadas y convertidas en instrumentos de dominación por las élites en el poder. Lo anterior es empeorado por políticas latifundistas que agravan aun más las tensiones entre sectores cada vez más pobres y sectores económicamente dominantes bajo un sistema semifeudal y semicapitalista devastador. De aquí que no se pueda hablar de estado de derecho ni de naciones en su sentido más general en América Latina, y de aquí también que los discursos sobre la identidad en nuestro medio sean tan disimiles y fraccionados.

En este contexto y a partir del discurso mariáteguiano, la cuestión de la identidad latinoamericana aparece también en la confrontación de grupos o sectores sociales y sus diversos "proyectos" de socialización. Y aparece muy especialmente a partir de esos sectores que sufren la dominación y que buscan, con urgencia, condiciones socioeconómicas que les permitan autogestarse, ser "causa de sí", hacer su propia historia.

La denuncia de Mariátegui respecto de las representaciones ideológicas en cuanto a las características de los pueblos indígenas del Perú y de América Latina, a pesar de estar supeditada a cuestiones de orden económico por el tipo de lectura marxista que hace el autor, es un ejemplo de lucha y resistencia contra el sistema de dominación actual y, con ello, constituye una respuesta respecto del ser latinoamericano (identidad) como proyecto. Basta nada más ver *El problema de las razas en la América Latina* ⁴⁶ para corroborar tal afirmación. Mariátegui señala, por ejemplo, que los

supuestos rasgos generales más difundidos respecto de las culturas indígenas obedecen a formas ideológicas (y materiales) ofensivas de la dominación y no a consideraciones objetivas o analíticas: “El prejuicio del blanco, que ha sido también el del criollo, respecto de la inferioridad del indio, no reposa en ningún hecho digno de ser tomado en cuenta en el estudio científico de la cuestión. La cocamanía y el alcoholismo de la raza indígena, muy exagerados por sus comentaristas, no son otra cosa que consecuencias, resultados de la opresión blanca.”⁴⁷ Igualmente, la noción misma de raza se muestra vacía e inoperante una vez que Mariátegui reconoce las condiciones materiales de existencia represiva de los pueblos autóctonos de América Latina y su carácter determinante en el imaginario social o en la sensibilidad dominante, las cuales hacen de dicha noción una expresión ideológica más del sistema de dominación, y no una verdad histórica.

Mariátegui encuentra el “verdadero” ser latinoamericano en la construcción de un orden socialista. Su punto de partida ideológico (su visión de mundo) queda muy claro en la mayor parte de sus escritos y el mismo autor lo explicita en el prefacio a *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*: “Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano”. Obviamente hemos de estar conscientes de la ideología a través de la cual los autores tratados niegan o afirman algo respecto de América Latina, y Mariátegui tiene la honestidad intelectual de hacerlo explícito. Nosotros, por nuestra parte, pretendemos mostrar las distintas perspectivas respecto del “ser” y del “deber ser” latinoamericano con el fin de ampliar nuestros criterios analíticos.

Mariátegui tiene claro su punto de partida ideológico, así como también sus anhelos mas arraigados respecto de nuestra América, según sus mismas palabras.

Entre otras cosas, Mariátegui tiene también una posición clara respecto de su antiimperialismo, que es mucho más consecuente que el que pudimos ver en Vasconcelos o en Rodó. El autor sostiene que se deben resistir las fuerzas dominantes y hegemónicas de Estados Unidos en términos generales, pero además afirma que tal oposición no incluye los interlocutores de los pueblos (en sentido gallardiano) de dicha nación: "La nueva generación hispanoamericana debe definir neta y exactamente el sentido de su oposición a los Estados Unidos. Debe declararse del imperio de Dawes y de Morgan; no del pueblo ni del hombre norteamericanos. La historia de la cultura norteamericana nos ofrece muchos nobles casos de independencia, de inteligencia del espíritu. Roosevelt es el depositario del espíritu del imperio; pero Thoreau es el depositario del espíritu de la humanidad".⁴⁸

Juntamente con esto, la obra de Mariátegui responde muy consecuentemente al postulado de la constitución de la existencia social a partir de sí y no como superación de otras sociedades (léase Estados Unidos) en el mismo esquema de vida, es decir, bajo un sistema vertical y asimétrico. Los autores antes tratados hacen énfasis en la construcción del ser latinoamericano, desde el ámbito socioeconómico, como análogo al "ser" de las sociedades o países centrales y no como alternativo. Mariátegui, por su parte, señala hacia una sociedad latinoamericana alternativa a través de una ideología de corte socialista.

Este aspecto del pensamiento de dicho autor nos introduce a la discusión respecto de si la cuestión sobre el ser latinoamericano (la identidad latinoamericana), co-

mo proyecto, se debate entre las tendencias político-ideológicas de izquierda y de derecha. Siguiendo la distinción gallardiana, “Izquierda” y “derecha” son categorías que designan una posición respecto de la transformación radical (izquierda) o permanencia y fortalecimiento (derecha) de las formas de existencia social capitalistas modernas.⁴⁹ Estos términos señalan, pues, opciones respecto de la lógica de existencia social como un todo, y, por lo tanto, respecto del “ser” latinoamericano. Así, los discursos sobre la identidad no están exentos de posiciones ideológicas (en el sentido de visión de mundo) respecto del todo social, y por ello, suponen una toma de partido. Desde nuestro discurso, la respuesta ideológica o toma de partido asumida se infiere fácilmente de la virtud que hemos señalado en el pensamiento de Mariátegui respecto del “ser social” latinoamericano alternativo y que expusimos en líneas anteriores. Esta respuesta no es sino también nuestra opción teórico-analítica que da forma y sentido a esta investigación.

Esto cuatro autores que hemos visitado de paso nos han dado ocasión para comentar algunas de las posibles formas (viables o no viables) de percepción de aquellas características que mejor o peor ilustran el “ser latinoamericano”. Hemos visto como en dichas proposiciones interpretativas de América Latina se han entremezclado, en mayor o menor medida, posiciones esencialistas, idealistas y ahistóricas que se alejan de la proposición categorial de “identidad” como producción, que es la que nos permite hablar de “identidades legítimas en la diversidad” y de proyectos de socialización fundamentados en la articulación de “los distintos”. Por otro lado, estos cuatro autores han dado lugar a escuelas de pensamiento en América Latina y se pueden encontrar, por lo tanto, arielistas, rodonianos, Integracionistas, positivistas latinoameri-

canos, etc. Esto es, por sí mismo, un aspecto positivo del trabajo de dichos autores, independientemente de sus aciertos o desaciertos. La razón es sencilla: ellos han ayudado a levantar escuelas de pensamiento que procuren decir una palabra respecto de nosotros, desde nosotros, y que estas tengan algún nivel de resonancia y legitimidad entre quienes se mueven en el ambiente académico e intelectual. En este sentido es que el pensamiento gallardiano nos resulta relevante, según lo veremos en el siguiente capítulo. Su relevancia radica no solo en el hecho de que sus escritos y su trabajo docente han logrado marcar una línea de pensamiento con características muy específicas y que ha tenido eco en el pequeño y cerrado ámbito universitario, sino que también mucha de su labor analítica ha tenido como interlocutores a sectores sociales desligados de la vida académica y con conflictos, retos y preocupaciones muy concretas. Helio Gallardo ha procurado hablar desde “el buen sentido de la gente que sufre”, y ese “lugar de enunciación” le da un rango teórico-analítico muy significativo. Pasemos entonces a rastrear en el pensamiento gallardiano sus proposiciones respecto del “ser latinoamericano”.

Notas al Capítulo 2

- 1 Llamamos "americanistas" aquí a aquellos autores cuya obra y pensamiento (de modos distintos y con diversos alcances) estuvo destinado a pensar/hacer una América Latina propia, autogestada.
- 2 Martí, José. *Obras completas*. Editorial Lex, La Habana., Cuba: 1946. (Prologo y síntesis biográfica por Isidro Méndez.) p 95.
- 3 IDEM. p 100
- 4 IDEM. p 101
- 5 IDEM. p 110. Es claro que, a pesar del énfasis martiano sobre lo propio, la alusión al vino de plátano no es la mejor de las imágenes, debido a que la producción (y consumo) de vino no es propia de lugares en donde se producen plátanos. Por lo tanto, la producción de vino de plátano revela una forma de enajenación, además de ser de mal gusto.
- 6 IDEM. p 107
- 7 IDEM. p 111
- 8 IDEM. p 110
- 9 IDEM p 106
- 10 IDEM. p 101
- 11 Santovenia, E. *Martí legislador*. Editorial Losada, Buenos Aires: 1943. P 19
- 12 Martínez, Ezequiel. *Martí: el héroe*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid: 1975. P 11
- 13 De hecho, creemos que es falso plantearse la cuestión de si el temperamento de Martí lo hacia revolucionario o si sus acciones libertarias estaban guiadas por un fin ético-político puro.
- 14 Rodó utiliza los términos América española, Iberoamérica, América Latina como equivalentes. Utilizaremos dichos términos del autor del mismo modo para referirnos a Latinoamérica y veremos posteriormente lo que es considerado por Rodó lo propiamente latinoamericano.
- 15 Rodó, J., *Ariel*. Imprenta de Dornaleche y Reyes, Montevideo: 1900. P.99
- 16 IDEM.
- 17 IDEM. P. 100
- 18 IDEM. P. 98
- 19 IDEM. P. 22
- 20 IDEM. P. 102
- 21 IDEM. P 103-104.
- 22 Gallardo le dedica un breve análisis al *Ariel* en su obra *Fenomenología del mestizo*. A dicho análisis nos referiremos en el siguiente capítulo y mostraremos la crítica gallardiana central: la ignorancia del dolor social y de la existencia de lo ya humillados que dan forma a América Latina, como bien lo expresa en los siguientes términos: "La sensibilidad ladina, que elude la historia reemplazándola por un imaginario, crea aquí las imágenes de una igualdad absoluta de condiciones de partida que espontáneamente conducirá a la dominación material, corpórea, de los mejores, quienes no serán envidiados ni rechazados. La dominación natural y querida, excluye, por definición, la revolución contra ella. Sentir y pensar la necesidad de la transformación, es decir de la sociedad, puede ser caracterizada como una aberración, como un crimen contra la humanidad necesaria. La existencia misma de los radicalmente vencidos y humillados, ese porfiado dato de la constitución de lo latinoamericano, es ya una obscenidad que *Ariel* simplemente ignora" Gallardo, H. *Fenomenología del mestizo*. DEI, San José: 1991 p.135)
- 23 Rodó, J., *Ariel*. Imprenta de Dornaleche y Reyes, Montevideo: 1900. P 40-41.
- 24 IDEM. P. 79.
- 25 Fernández, F. *Calibán y otros ensayos*. Cuadernos de arte y sociedad, La Habana: 1979. p 32
- 26 IDEM. P. 36.

- 27 IDEM. P. 37.
- 28 El termino "cultura" o "valores culturales" son utilizados por Rodó en sentido restrictivo. Estos hacen referencia especifica al arte y al "pensamiento".
- 29 Vasconcelos, J. La raza cósmica. Agencia Mundial de librería, Paris: 19.. P. 3.
- 30 IDEM P. 4.
- 31 Sobre esto, Vasconcelos es particularmente burdo. Su juicio respecto de la "raza" negra lo muestra claramente: "Los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extensión voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo al paso de las más hermosas" IDEM. p 30.
- 32 IDEM. p 13
- 33 Vasconcelos dice superar a Comte con su división de tres estados en la ascendente historia humana: el material, el intelectual y el estético. Es en ese tercer estado o periodo donde los seres humanos habrán alcanzado las formas de convivencia más adecuadas, es decir las que siguen la "norma" de lo bello, del "pathos", sobre el logos. (IDEM. p 25-34). Curiosamente, en esta tercera etapa predominarán los rasgos del "blanco", pero por voluntad de todos. (!?)
- 34 IDEM. p 23-24
- 35 IDEM. p 35
- 36 Mariátegui, José C. *Temas de nuestra América*. Casa de las Américas, La Habana: 19.. p 72
- 37 Vasconcelos, José. *La raza cósmica* p 33
- 38 IDEM. p 7
- 39 IDEM. p 8
- 40 Este texto esta conformado por una serie de escritos publicados en Mundial y Amauta, por lo tanto, no es una obra compacta, sino una compilación de artículos sobre cuestiones peruanas.
- 41 Mariátegui, José C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Casa de las Américas, La Habana: 1975. P 23
- 42 IDEM
- 43 Mariátegui, José C. *Temas de nuestra América. Obras Completas*, t. II, Casa de las Américas, La Habana: p. 250
- 44 IDEM. p 33
- 45 IDEM. p 15
- 46 Mariátegui, José C. *Obras*. Tomo II, Casa de las Américas, La Habana: pp. 165 - 183
- 47 IDEM. p 171
- 48 IDEM. P 253
- 49 Como muchas otras categorías analíticas, "izquierda" ha de ser determinada históricamente. En América Latina, por ejemplo, los movimientos de izquierda y sus actores han tenido bien claro sus luchas y sus contextos de lucha: "Desde esta perspectiva, un actor de izquierda en la América Latina del siglo XX ha estado consistente y permanentemente comprometido en tareas por la independencia e integración nacionales, por la configuración de un movimiento popular independiente, por la Reforma Agraria y la justicia social, por el Estado de derecho y por la solidaridad con las luchas de liberación anticolonial, antineocolonial, por el socialismo". Gallardo, H. "Elementos para una discusión sobre la izquierda política latinoamericana" en Pasos No 50, Noviembre, Diciembre 1993, DEI, San José, Costa Rica. p 24.

3. Helio Gallardo e identidad en América Latina

“Que esa voluntad de construirnos todos como seres humanos y como latinoamericanos cree y fundamente el espacio necesario para la acción y el discurso de cada pueblo, de los pueblos”

Helio Gallardo

Lineamientos generales

A continuación trabajaremos la noción o categoría de identidad en el pensamiento gallardiano a partir de dos de sus estudios más representativos, a saber, *Pensar en América Latina* y *Fenomenología del mestizo*. Antes de ingresar a dichas obras, hemos de referirnos a tres de las tesis gallardianas fundamentales, a partir de las cuales se nos hace posible comprenderlas, y con las cuales se nos allana el camino hacia una noción de identidad efectiva. La primera de dichas tesis es la de la identidad como proceso de resistencia y autoproducción desde sí (autoestima) y con los otros (solidaridad). Como podemos observar, este proceso tiene al menos tres elementos básicos: una búsqueda de las raíces sociohistóricas que nos determinan, una tendencia hacia la autoestima (como actitud positiva hacia uno mismo) y una oferta a otros (movimiento de socialización). La segunda tesis es la del “lugar social” como ese espacio en el que se construye “la” identidad en la diversidad”. Los lugares sociales (el de la mujer, el del “indio”, el del empobrecido, el del

joven, etc.) están marcados por la dominación al interior de las formaciones sociales modernas en las que dichos lugares sociales son gestados. Así, dichos lugares sociales son sentidos como dolor y son testimoniados (analizados) como proyectos de resistencia y lucha política. Es precisamente en la lucha política, en la "acción de ser sujeto" en donde la noción de identidad adquiere un sentido particular. Lo anterior supone la tercera tesis, a saber, la identidad como articulación de diversos. Los procesos de construcción de identidad son, a la vez, proyectos de socialización que pueden verse como integración (anulación de lo diverso) o como articulación (reconocimiento de lo diverso).

Los postulados gallardianos que mencionamos aquí, a modo de síntesis, los hemos sugerido a lo largo de los últimos dos capítulos. Los quisimos retomar ahora, debido a que es a partir de tales postulados (y como desarrollo de los mismos) que nos proponemos ahora ingresar a la obra de Helio Gallardo.

Discusiones en torno a *Pensar en América Latina*

La cuestión sobre el “ser latinoamericano” no puede abordarse adecuadamente si no se plantea en relación directa con la cuestión sobre el “pensar latinoamericano”. Esto por una razón fundamental: los seres humanos sólo pueden vivirse como su producción, mediada por la conciencia. De este modo, pensar y ser viene a constituir dos aspectos del ser humano, separables sólo analíticamente. Gallardo ha buscado enfrentar el ser/pensar latinoamericano a través de sus constantes lecturas de los acontecimientos político-económicos más significativos en los últimos treinta años, y a partir de los anteriores supuestos teóricos. *Pensar en América Latina* es el más claro ejemplo de ello. Tomaremos a continuación dicho estudio como pretexto para incursionar en los aspectos más relevantes respecto de ser/pensar (hacer) de lo que comúnmente llamamos América Latina.

Decimos que *Pensar en América Latina* será un pretexto debido a que haremos constante uso de muchos otros de sus trabajos que nos han parecido esclarecedores de los conceptos e ideas que el autor trabaja en *Pensar en América Latina*. Veremos así como muchos de los términos que acostumbramos a usar sin mayor complicación, tales como “sujeto”, “pensar” o aun “América Latina”, adquieren un sentido muy distinto dentro del discurso gallardiano. Veremos también la importancia que adquieren tales replanteamientos conceptuales respecto de nuestra inquietud fundamental: los discursos sobre identidad latinoamericana.

Pensar en América Latina constituye uno de los estudios de Gallardo que mejor nos permite ingresar a su trabajo analítico: sus temas, sus criterios de ingreso, y

sus tesis fundamentales sobre el “ser” latinoamericano y su(s) proceso(s) de socialización. La estrategia del autor es lo que él llama básicamente “lectura ideológica”, que es una técnica que consiste en el análisis crítico de los universos discursivos, o mejor aún, de los lugares imaginarios desde los cuales se mueven dichos discursos. Aquí nos interesa la crítica ideológica gallardiana en tanto esta contiene una concepción concreta respecto del “ser latinoamericano”, y sobre ello nos hemos propuesto trabajar. Si hubiera que sintetizar en una sola oración la idea fundamental de Gallardo en este estudio, tendríamos que citar la siguiente: “El pensar es una actividad sociohistórica práctica”². El término “sociohistórico” que el autor utiliza para caracterizar la acción de ser/pensar ha de ser entendido en su sentido más concreto, es decir, ha de ser referido a espacios sociales específicos (concernientes al género, situación económica, geográfica, cultural, etc.).

El “ser” latinoamericano (plural, diverso) no se puede decir sino a partir de dichos espacios sociales en los que se materializa, y como consecuencia de ellos. Lo anterior no es sino la pregunta por lo que somos y por el proceso sociohistórico que nos ha llevado a ser eso (juntamente con los discursos que opacan nuestra historia, y, con ello, nuestra “mismidad”). De aquí la pertinencia de *Pensar en América Latina* para nuestra investigación. A partir de la frase que antes citamos, podemos entonces mencionar por adelantado que el pensar en nuestro contexto sociohistórico tiene que ver con la radicalidad y profundidad del cuestionamiento sobre el ser en “nuestro aquí y ahora”. El pensar, visto como actividad práctica en su despliegue histórico, y América Latina, asumida también desde sus raíces sociohistóricas, corresponden a un tipo de discurso que se quiere él mismo práctica política teórica, es decir, discurso que puede

dar cuenta de sí como “efecto” de condiciones materiales de producción concretas y expresables desde todos los niveles de existencia social. Nótese, pues, que si hacemos de los discursos sobre nosotros mismos (sobre nuestra identidad) productos de relaciones y condiciones materiales de producción, el “ser” latinoamericano no se gestaría entonces en nuestros modos de asumirnos o en “nuestra conciencia de sí”, sino allí en las prácticas políticas mismas que no son sino prácticas de poder o de resistencia.

De este modo, “pensar” (tomado en su acepción más común: reflexionar, teorizar), aunque necesario e imprescindible, constituiría tan solo un aspecto del hacer, y “Latinoamérica” no sería sino aquello que construimos (o destruimos) desde nuestras prácticas políticas. Esto último constituye, en síntesis, una de las ideas centrales de Gallardo en el texto que aquí nos ocupa: el ser humano como autoproducción. Ser/pensar en América Latina, leído como actividad material, expresada por la conciencia a través del habla, y dicha a partir de los contextos sociohistóricos de las distintas formaciones sociales latinoamericanas, remite a un esfuerzo de liberación en tanto proyecto de autoproducción. Así, “la” identidad en “América Latina”, es una aspiración, un esfuerzo por ser “desde sí” con “los otros”. *Pensar en América Latina* busca entonces mostrar el carácter práctico del “pensar” y la necesidad de los discursos sobre nosotros mismos que puedan dar cuenta de sí mismos como actividades prácticas. De aquí que Gallardo sostenga que en nuestro contexto latinoamericano el pensar ha de ser reconocido como urgencia, debido a la historia y a las estructuras sociales que hasta ahora han dado forma a nuestros procesos negativos de socialización, y no como un intento racional de unificación: “...el pensar radical no prejuzga críticamente acerca de ‘América Latina’ ni pone ‘en conflicto’ su nombre ni su unidad. El pensar radical,

por el contrario, se reconoce exigido y urgido por una unidad desgarrada y conflictiva que se constituye orgánica y estructuralmente, América Latina".³

Todo lo dicho hasta aquí, esto es, el carácter práctico del "pensar" que se quiere radical en formaciones sociales con principio (e historia) de dominación, nos es posible encontrarlo de modo muy claro y conciso en el artículo de Gallardo "Pensamiento Iberoamericano: las limitaciones de la filosofía clásica": "Resultado evidente que un filosofar así caracterizado encuentra su definición última y su determinación fundamental en las concretas prácticas sociales que definen las relaciones de dominio social o, lo que es lo mismo, las relaciones de explotación, subordinación, jerarquización, en una sociedad de clases. El filosofar y el quehacer intelectual encuentran aquí su concreta caracterización en el campo político y en el campo de la ideología y en sus relaciones y mutuas determinaciones".⁴ Gallardo es sumamente radical respecto a la idea del carácter práctico del pensar en el texto que ahora nos ocupa. Su radicalidad llega al grado de desechar sus propios trabajos literarios (y el trabajo que aquí realizamos) en el tanto no constituyen ese "ámbito" que él llama "pensar radical": "El pensar radical no puede ser adherido a ningún texto o textos específicos puesto que ellos no son, no constituyen, su ámbito; en este sentido peculiar, su ámbito es la destrucción de todo texto, de toda palabra, y también, por la afirmación de su práctica, su revisión, su puesta en cuestión, de todo texto, ensayo o palabra".⁵ No obstante lo anterior, trataremos insistentemente de ingresar a dicho ámbito con la esperanza de convertir nuestro trabajo analítico en un instrumento teórico eficaz para la lucha política que implica el PENSAR RADICAL

Uno de los ejes temáticos gallardianos que salta a la vista en la mayor parte de los libros y artículos publicados por dicho autor es precisamente el pensar radical. *Pensar en América Latina* está construido en función de dicha idea, pero este no es el único texto que la trabaja. Veamos por ejemplo uno de sus artículos posteriores que abordan dicha temática del pensar radical, y que nos será de mucha ayuda para entender mejor el texto de Gallardo que aquí nos ocupa, a saber, “Radicalidad de la teoría y sujeto popular”. En este texto, escrito 12 años después de *Pensar en América Latina*, Gallardo retoma la idea del pensar radical, a la cual se va a referir ahora con la expresión “radicalidad de la teoría” cuyo fundamento es, según sus propios términos, “la existencia humana”: “De esta forma, ‘radicalidad de la teoría’ no señala hacia ‘ideas extremistas’, sino hacia la necesidad de que la teoría esté llena de su fundamento: la existencia humana”.⁶ Expliquemos ahora el valor teórico de estas dos categorías (radicalidad de la teoría y existencia humana) y su importancia respecto de nuestro tema.

El término “radicalidad” de la primera categoría no ha de ser confundido, según nos dice el autor mismo, con la idea de “radicalismo” o “extremismo”, sino con la acepción que se desprende de su origen etimológico cuyo significado es el de “‘raíz’, ‘elemento’ o ‘principio’ fundamentales de un proceso, aquello sin lo cual ese proceso carecería de su naturaleza o ser propio”.⁷ Esta idea de radicalidad no dista mucho de la que el autor acuñó en *Pensar en América Latina*, ni tampoco induce a gran polémica. Sin embargo, el segundo término con el que Gallardo construye su categoría analítica “radicalidad de la teoría” no es análoga al término “pensar” (de la pareja “pensar radical”) y nos remite a una discusión que en principio tiene los rasgos de una epistemología, pero que posteriormente toma la forma ético-política que el autor le quiere otorgar.

El término “pensar”, en su sentido más general, implica una labor particular de un “sujeto pensante” quien a partir de su información y su capacidad de procesamiento de dicha información, (o sus prácticas de reflexión y ensimismamiento) conoce el mundo, más la carga semántica que Gallardo busca dar a dicho término responde negativamente a dicho sentido general. “Pensar” es necesariamente, según nos lo expone el autor, “estar en condiciones de dar cuenta de su raíz histórico-social”. Ese “dar cuenta de la raíz sociohistórica” quiere decir estar en la capacidad de dar fundamento, legalidad y legitimidad (susceptibilidad de ser asumido) a las expresiones conceptuales dentro del ámbito mismo del “pensar” que determina dicha práctica. La raíz sociohistórica del pensar radical es a la vez “objeto” y “causa” del pensar: “El pensar configura así, en su origen, sus delimitaciones respecto de la estructura objetiva que lo posibilita y necesita y, asimismo, respecto del campo de lo teórico y de los distintos planos de funcionamiento de las ciencias”.⁸ En el origen del “pensar” se encuentra una “urgencia de conciencia” propia de quienes no pueden dar cuenta de sí: “El pensar, desde este punto de vista, es uno de los ámbitos desde los que se manifiestan las clases y los grupos sociales que tienen urgencia de conciencia y de prácticas profundas, reales”.⁹ “Pensar” no puede ser entonces “resuelto por ninguna forma a priori o especulativa del pensar” ni tampoco remite a ninguna acción individual separada de los otros y de la historia. “Pensar” es una acción política más, en el contexto de una existencia social diversa, plural e interconectada.¹⁰

“Teoría”, por su parte, aunque remite al ámbito del pensar antes comentado, contiene una especificidad que vale la pena mencionar. El texto que mejor resalta dicha especificidad de la noción de teoría es *Teoría y crisis en América Latina*. Allí en-

contramos la siguiente definición: “Teoría tiene que ver con la conformación de una conciencia, de una práctica de conciencia, de un espacio de conciencia, digo, de una conciencia y una voluntad sintéticas y fundamentales surgidas de las prácticas históricas de nuestros pueblos y cuyo valor -sentido, función- se define por la capacidad para colaborar en el proceso de conformación de estos pueblos en cuanto sujetos históricos”.¹¹ “Teoría” es, pues, en la obra de Gallardo, una trama conceptual o un discurso categorial que expresa en su nivel relaciones de dominación (lucha de clases en el sistema categorial marxista) y que, por ello, es una condición “material” más de la totalidad de la existencia moderna. Así, tanto en este texto como en el artículo “Radicalidad de la teoría y sujeto popular”, Gallardo opone “teoría” a “conocimiento especulativo independiente” (ahistórico), a “contemplación irreductible a la experiencia” y muy particularmente en el artículo mencionado, a “ideología”, y retoma uno de los criterios marxistas centrales, a saber, la omnipresencia de lo político.

Finalmente, hagamos referencia a la categoría “existencia humana”, fundamento de toda práctica teórica liberadora. Aquí es donde nos encontramos con algunas dificultades, fundamentalmente debido a lo siguiente: “existencia humana” tiene un referente utópico, lo que Gallardo llama con términos de teología evangélica “horizonte de esperanza”, y si el fundamento de la teoría radical es efectivamente utópico e imaginario, el discurso no tendría tampoco lugar. La utopía de la transformación de la lógica de la existencia social de las formaciones sociales modernas en una lógica humana, esto es, de plenitud y de posibilidad de construcción y constitución libre y autogestada de individuos y de colectividades, sólo nos dice acerca de lo que carecemos e indirectamente respecto de lo que debemos resistir, y no de lo que tenemos o somos

y de lo que podríamos transferir. En una palabra, “la existencia humana” no puede ser el fundamento de prácticas liberadoras, sino una máxima ética de la vida política de la cual tenemos noticia por ausencia. Podríamos ensayar una tesis un tanto más radical: los seres humanos no contienen elementos HUMANOS que los constituyan tales, sino que su humanidad se dice desde un discurso del deber ser que es congruente con una economía política inteligente que de cuenta de su grado de factibilidad. Esta idea de la carencia como “fundamento” no ahora de la existencia humana, sino de la especificidad del ser “latinoamericano”, adquiere mucho sentido dentro de la perspectiva gallardiana, según hemos podido apreciar hasta ahora desde nuestra lectura de sus textos, fundamentalmente por su concepción popular de la historia y de los actores y procesos que hoy llamamos “América Latina”.¹² Así, el pensar en nuestro contexto sociohistórico, según Gallardo, está mediado por el dolor social y la carencia. El mismo autor lo señala cuando afirma de modo general que “En las sociedades que constituyen a sus ‘individuos’ como falsos sujetos, adscribiéndolos a instituciones reificadas (familia, ley, mercado, orden, buenas costumbres, etc.) la posibilidad social del pensar es dada inicialmente por la experiencia inmediata del dolor social, por la experiencia efectiva, sentida, de la ausencia o de la precariedad”.¹³ La idea de sociedades construidas a partir de la carencia y la negación tales como las nuestras exige prácticas políticas “de negación de la negación”, es decir, de autoafirmación. De aquí el valor de los movimientos populares latinoamericanos en el trabajo de Gallardo. La siguiente cita muestra lo anterior: “El pensar que se propone dar cuenta de, asumir América Latina, se ve forzado a surgir desde una práctica material de negación radical y a ser -a constituirse como- material para él mismo... En este sentido, fundamen-

tal, la Revolución cubana se plantea y propone al pensar como un efectivo hecho cultural o intelectual latinoamericano, como un hito".¹⁴ Por todo lo anterior es posible ahora entender la posición gallardiana respecto de la filosofía. Gallardo, muy influenciado por el materialismo histórico, asume el reconocimiento de la ciencia (de todo el saber, incluido la filosofía) como producción social, y por ello, la caracterización de la filosofía como acción teórico-práctica de "ilustración" y transformación de las condiciones materiales (sociohistóricas) que dan lugar a "las ideas", y no como "ilustración" o transformación de ideas propiamente. La filosofía debe ser una forma de conocimiento que esté en condiciones de dar cuenta de sí, y que por lo tanto, sea una forma de visibilización de los discursos ideológicos. Así pues, la filosofía que se requiere pensamiento radical y efectivo es una forma de lucha ideológica que se inscribe en el ámbito ampliado de la política: "En el campo ideológico, el filosofar se encuentra referido a la crítica permanente y sistemática de las regiones ideológicas que aseguran la cohesión social en las formaciones sociales que producen y reproducen las condiciones de explotación y subhumanización de los sectores populares".¹⁵ Esta forma de considerar el quehacer filosófico es muy significativo desde el contexto latinoamericano precisamente por el carácter popular de dicha actividad teórico-práctica.

La reflexión anterior nos permite ingresar a una de las nociones fundamentales en el pensamiento de Gallardo que nos acerca significativamente a nuestra inquietud respecto de "la" identidad latinoamericana, a saber, la noción de pueblo.¹⁶ "Pueblo" como categoría analítica dentro del discurso gallardiano no solamente expresa la característica antes citada, a saber, precariedad o ausencia de plenitud o, en otros términos, el ser objeto de las estructuras de la dominación y opresión sociales, sino también

la capacidad de tomar conciencia de su posición dentro de la trama social y, consecuentemente, su capacidad de acción política transformadora.¹⁷ Gallardo establece así una diferencia entre lo que él llama pueblo social y pueblo político. El primero designa, de modo general, a quienes sufren la opresión (mujeres, jóvenes, ancianos, “razas inferiores”, etc.), y el segundo designa a dichos grupos o sectores que constituyen una fuerza de resistencia política como tales. Esta distinción es abordada directamente por el autor en “Notas para contribuir a una discusión sobre nuevos actores sociales”, y su importancia para nuestro trabajo radica en el carácter determinate que adquiere el pueblo político en la conformación de identidades efectivas en América Latina, como veremos posteriormente.

El pueblo es entonces “el conjunto de clases, capas y categorías explotadas de la población”¹⁸ que está en condiciones de asumir su propia realidad y su propia historia de dolor y opresión, y cuya mayor preocupación es su práctica emancipatoria. Según nos dice Gallardo, la historia de las sociedades-economías del área que conocemos como América Latina, no ha sido sino la historia de la invisibilización de lo popular, y precisamente es este factor popular el que está en condiciones de producir identidades latinoamericanas efectivas. En una palabra, la tesis de Gallardo, que aquí hemos asumido también, es la siguiente: sin el factor popular no es posible pensar en América Latina. Pensar América Latina, desde el pueblo, es hacerla a partir de la negación práctica y sistemática de su-ser-negado, y aquí es donde aparecen las identidades latinoamericanas efectivas en tanto que autogestadas por las propias acciones-condiciones de existencia de aquellos que ahora rechazan la identidad que se les ha impuesto históricamente. Véamos cómo nos lo sugiere Gallardo: “Pensar será desde el

punto de vista del pueblo, y como anticipará F. Fanon en 1961, luchar económicamente e ideológicamente contra las fuerzas de ocupación que han compuesto y determinan nuestras formaciones sociales como núcleos orgánicos de expoliación, segregación y externidad. ...Aquí ‘pensar’ deviene el nombre de un proceso mediante el cual la acción del pueblo encuentra su propia racionalidad para ser tal acción (popular)”.¹⁹ Es fácil entender ahora por qué Gallardo toma como interlocutores en su discurso sobre el pensar en América Latina a las experiencias revolucionarias de pueblos latinoamericanos en Chile, Cuba y Nicaragua y no al trabajo intelectual académico o universitario, que en la mayoría de los casos es insuficiente e inoperable respecto del pensar radical. Esto por causa de la estrechez de su campo de acción y por la “naturaleza” de las funciones propias de su campo, entre otras razones que no hemos de desarrollar ahora.

Esta noción de pueblo, abordada insistentemente tanto en *Pensar en América Latina* como en *Teoría y crisis en América Latina*, esta íntimamente ligada a la noción de “sujeto humano” del artículo “Radicalidad de la teoría y sujeto popular”. Echémosle un vistazo a esta discusión. Gallardo utiliza los términos sujeto humano (social) y sujeto histórico como expresiones de una ética, un sentido a la existencia individual y colectiva como proyecto. Sus referentes “negativos” son básicamente las estructuras histórico-sociales y la conflictividad propia de la existencia humana particular, y su ámbito es inicialmente el de los discursos categoriales: “Expresado mediante una imagen, el sujeto humano, sujeto social, sus producciones materiales y simbólicas, aparecen como rechazo de una totalización puramente reactiva, inercial, que se manifiesta como avasallamiento o globalización por lo que existe bajo sus presencias particularizadas. La expresión “sujeto humano” indica una voluntad de autonomía, de

emancipación de una globalización forzosa que se liga tanto a la necesidad (inevitabilidad) de sus efectualizaciones particulares como al pasivo sometimiento hacia las estructuras que la generan.”²⁰

En el mismo artículo de la cita anterior, Gallardo acuña un nuevo adjetivo al término sujeto, a saber, sujeto histórico, que remite a la idea de “actor político- popular-liberador” que es igualmente una voluntad ética expresada como proyecto humano y no un sujeto ya “materializado”, y que exige su propia teoría: “En el plano del referente utópico, indispensable para la acción política de cada actor popular, el sujeto histórico efectivo o Nuevo Sujeto se constituye como Esperanza Radical. Esta esperanza resultaría una mera espiritualización, una ideología, si no posee como interlocutor histórico su propia teoría radical.”²¹ Dicha noción de sujeto histórico, igual que las nociones antes comentadas, constituye parte de un discurso analítico de las sociedades latinoamericanas que se quiere teoría radical (no una generalidad muda) y que, por lo tanto, es al mismo tiempo categoría discursiva y proyecto ético-político. Sujeto “humano”, “social”, “histórico” son, pues, designaciones que están íntimamente ligadas a la idea de actor político, y consecuentemente, a las acciones liberadoras de los sectores sociales que sufren asimetrías, es decir, a los pueblos. Es precisamente aquí donde hay que ubicar los procesos de construcción de identidades. La identidad es una “acción-de-ser” y una “acción-de-hacer” la historia propia y desde sí. Así, desde la perspectiva gallardiana, los pueblos latinoamericanos que desde su negación sistemática y estructural buscan ser sujetos de su propia historia a partir de prácticas políticas comunicativas (que conforman comunidad) son los que están en condiciones de ser llamados efectivamente y positivamente “Latinoamérica”. Discutiremos estas tesis un

poco después de haber clasificado algunos otros conceptos básicos del pensamiento gallardiano.

Hemos dicho anteriormente que Gallardo nos ha quedado debiendo las acciones, métodos o procedimientos a través de los cuales el proceso de construcción de identidades y subjetividades se hace efectivo y eficaz, sin embargo no solo nos ha señalado directamente los “protagonistas” de dicho procesos (las capas o sectores que sufren la opresión: jóvenes, mujeres, trabajadores de la ciudad y del campo, “razas” y “culturas inferiores”, etc.) sino también nos ha dicho muy claramente los “espacios” en los que dicho proceso tiene lugar y la naturaleza del mismo: “La concreción y propagación de espacios histórico-sociales de avasallamiento - instituciones de dominación y la producción simbólica que los ‘explica’ - genera inevitablemente, pero pluralmente, ámbitos de encuentro y reconocimiento en el dolor y la carencia, en el sufrimiento que, desde su determinación singular y diversa, puede devenir social y humano, provocador de identidad, histórico, y conformar ámbitos orgánicos en el hogar, en la cuadra, en el barrio, en la región, en el país, en el mundo. Se trata de los espacios sociales, materiales y simbólicos en que se conforma la espiritualidad de resistencia, por definición humana y popular, autoculturalizadora en su sentido más fuerte.”²²

Dicho de modo general, Gallardo concibe en los procesos de construcción de identidades efectivas en América Latina a los pueblos, a la historia, a las estructuras sociales (y sus instituciones), a los espacios de encuentro e interrelación subjetiva y a las tramas conceptuales necesarias para entender, reconocer y dar cuenta del alcance y significación de las prácticas políticas. Todos estos aspectos juntos son los que nos hacen reconocer la ausencia o presencia del carácter propio de las formaciones lati-

noamericanas, y ellos son expresados en detalle por el autor en los siguientes términos: “La articulación plural del actor político popular (movimiento popular) sólo es posible en cuanto sus sectores o segmentos logran concretar espacios de encuentro y diálogo que serán políticamente fructíferos si en ellos domina su propia (apropiada) concepción histórica. “Políticamente fructífero” designa aquí un doble movimiento: hacia la constitución de identidad independiente, liberadora: se trata de una permanente interlocución con el sí mismo histórico para cada sector o segmento popular, y hacia la articulación horizontal productiva con otros sectores sociales populares. Para la efectividad de ambos movimientos -el de identidad fundamental y el de articulación plural- resulta indispensable que la interlocución y el diálogo descansen en una trama conceptual que es lo que aquí hemos llamado teoría radical.”²³

Vemos así que Gallardo considera necesaria (y urgente) la transformación radical de las formas de pensar/hacerse latinoamericano en todos los niveles o espacios de existencia social para poder tener un movimiento de producción de identidad efectivo. De hecho, el autor nos habla de una nueva sensibilidad (distinta de la sensibilidad dominante y de dominación) que encierra conceptos, imágenes, deseos, voluntad y que, como ya hemos mencionado, ha de ser producida por aquellos a quienes se les ha negado un lugar en la historia: “Invención, voluntad de construir, realidad objetiva, todas ellas percibidas, imaginadas, conceptualizadas y deseadas desde el pueblo, constituye la riqueza total de la nueva sensibilidad.”²⁴

Gallardo se refiere entonces a cambios radicales en las relaciones intersubjetivas (no ya verticales y asimétricas, sino horizontales y de reconocimiento y autorreconocimiento mutuo) y a las relaciones entre individuos e instituciones sociales, tales co-

mo escuela, y el estado. Estas dos instituciones sociales juegan un papel significativo en la conformación de identidades. La primera, en su carácter de subsistema, tiene efectos importantes en la conformación del imaginario social, y, por lo tanto, en la conformación de la conciencia. La segunda es igualmente importante debido a que es en la interacción individuo-Estado o actores sociales-Estado donde se da el juego de poder de modo más palpable. Gallardo señala las condiciones de los estados en América latina y discute su relevancia respecto de la conformación de nuestra existencia social en textos como *Elementos de política en América Latina*. Una de las ideas centrales respecto de América Latina que se sigue del trabajo de Gallardo es la siguiente: el ejercicio del poder produce realidad, produce sentido. Los Estados fuertes y bien contruidos son aquellos que han logrado construir una normativa jurídica legítima que no solo regula y proyecta a los individuos en sus interacciones colectivas, sino que dan lugar a lo que por comodidad llamaremos conciencia nacional. Los Estados latinoamericanos brillan por su precariedad, y por lo tanto el ejercicio del poder, aunque muchas veces violento, se torna débil por ilegítimo, es decir por su raquitismo hegemónico. Frente a un Estado débil y precario que no logra conformar una nación, los países latinoamericanos carecen igualmente, y como causa de ello, de una identidad firme y autoproducida. Esto pensando en el tema de la identidad no a partir del concepto de pueblo, sino que sobre la base de la cuestión de la conformación de Estados-naciones que requieren un imaginario de identidad considerablemente fuerte para su consolidación. La mayor parte de los países latinoamericanos, por no decir todos, no han logrado conformar una identidad nacional basada en procesos de construcción de estados sólidos. Los “nacionalismos” más acérrimos que hoy conocemos (el

caso mexicano o el caso argentino, por ejemplo) tienen su origen en cuestiones de tipo cultural, en el sentido amplio del término, más la legitimidad de los Estados y sus aparatos jurídicos (y el poder hegemónico que de ello se sigue) han brillado por su ausencia. Empero regresemos a nuestra discusión sobre el pensar/hacer “América Latina” y a los textos gallardianos que nos arrojan luz respecto de dicha discusión, en especial a *Pensar en América Latina*.

Pasemos ahora a mostrar uno de los conceptos básicos de nuestra investigación en Gallardo y que hemos retardado por su afinidad con la discusión anterior, a saber, América Latina. *Pensar en América Latina* responde directamente esta cuestión: “‘América Latina’ no es solo un nombre. Cualquiera que sea la perspectiva que tengamos de la existencia de su unidad o del carácter de su ser, ‘América Latina’ es un nombre que designa un desarrollo histórico, un conjunto de relaciones históricas, pueblos, instituciones, clases sociales, una determinada organización social.”²⁵ Estas palabras evidencian lo siguiente: si “América Latina” expresa algo, eso es un despliegue (proceso), y su caracterización estará determinada por la “naturaleza” del despliegue y por la acción e interacción de los aspectos que intervienen en él. Por tal razón nos fue necesario referirnos en primer lugar a dicho despliegue en las páginas anteriores, para luego poder entender mejor el contenido de un término tan ambiguo como América Latina. Naturalmente, América Latina es el nombre que le damos a un lugar geográfico, más nuestro discurso no es en el ámbito de la geografía, sino de la historia y de la lógica existencial de las sociedades en las que nos ha tocado vivir. Latinoamérica no existe, pues, como una cosa. Por supuesto, es muy difícil dar el nombre pertinente a eso que llamamos América Latina desde dicho discurso, leído ahora desde el

trabajo analítico gallardiano. Habría que acuñar un nombre cuya forma denotara una constitución (transformación) constante, es decir, de “algo” que es en tanto que está siendo leído, producido. Esto es, obviamente, una complicación a la que no nos abocaremos; sobre todo porque el efecto comunicativo no sería el mejor y nuestro discurso se tornaría inabordable. Así pues, cuando decimos “América Latina”, queremos señalar, con Gallardo, a ese desarrollo histórico de una suerte de interacción entre todos los sectores que conforman las formaciones sociales del área (del subcontinente). Gallardo, en otro de sus muchos artículos, lo dice del siguiente modo: “Cualquiera observación sobre América Latina debe entenderse como tendencias en un sistema o subsistema captados con un alto grado de abstracción. Ni histórica ni socialmente existe una América Latina y las conflictividades que ofrecen sus particularizaciones, regionalizaciones y procesos no pueden ser resueltos extensamente mediante su narración ni cómodamente a través de una conceptualización que por abstracción generalizante, resulta falsa”.²⁶ Por esta razón es que Gallardo focaliza su trabajo analítico sobre América Latina en los movimientos sociales (populares) específicos tales como la revolución cubana o nicaragüense, las cuales, entre otras cosas, tienen la ventaja de ilustrar dichas “tendencias” de nuestros sistemas y subsistemas sociales y, consecuentemente, pueden ser consideradas como puntos de partida de discursos/prácticas de liberación, *Pensar en América Latina* es el mejor ejemplo de ello. Esta última idea tiene un corolario significativo que es necesario rescatar: en Gallardo, el objeto de análisis se “funde” con el “método”, de modo que la distinción entre método analítico y objeto de análisis se torna sumamente débil. En otras palabras, desde el trabajo teórico gallardiano sobre América Latina lo metodológico es función de una analítica o comprensión del objeto.

Volviendo a la noción de “América Latina”, todavía quedamos con una incertidumbre incómoda: la generalidad de la idea de América Latina como despliegue no nos dice mucho de los implicados en él. Digamos una palabra al respecto. El plural que utilizamos cuando nos referimos a los implicados, no es fortuito. En definitiva, no existe América Latina, sino “Américas Latinas”. Aquí tenemos entonces un rasgo fundamental de nuestro subcontinente que es sumamente significativo respecto de la cuestión sobre la identidad: su carácter plural y diversificado. Desde un discurso que suponga la identidad como esencia, este factor plural de América Latina sería negativo. Así lo sostiene, por ejemplo, Erikson cuando afirma que la identidad en América Latina es un problema especial debido a su “disparidad en las clases sociales y en su composición racial y a sus inmigrantes y habitantes originarios”.²⁷ Gallardo ya había señalado dicho rasgo fundamental de las formaciones sociales latinoamericanas cuando define América Latina, entre otras cosas, como “un conjunto de pueblos” con una “determinada organización social”. Habría que agregar aquí al término “determinada” la aclaración “de un modo particular” según las características sociohistóricas de cada pueblo que conforman al conjunto de pueblos que llamamos América Latina. Además, habría que aclarar que el término de pueblo, en este caso, es mejor cambiarlo por el de sector social, pues América Latina, desde nuestra perspectivas, no es sólo aquellos sectores que sufren las asimetrías, sino aquellos que la protagonizan (sobre quienes también es posible discutir su carácter carencial, como sector social). Vemos pues que queremos trabajar la idea de América Latina no a partir de lo que la unifica, sino de lo que la diferencia y, por lo tanto, la identidad de “las Américas Latinas” estaría dada por los rasgos distintivos y relaciones entre cada una de ellas (que se caracterizan

por sus tensiones, desplazamientos y por su carácter fragmentado), más que de los rasgos que las asemejan. A esto es a lo que hemos llamado desde el principio de nuestro trabajo “identidad mediante la diferencia”, que no es último secreto del siglo, pero que la mayoría de los discursos sobre América Latina no perciben y que aún no es asumido plenamente ni siquiera en nuestra cotidianidad. Esta discusión tiene al menos un corolario muy significativo: ni el término identidad ni el término América Latina tal y como se usa normalmente tiene sentido analítico alguno. De este modo, las dos variables de nuestra investigación, entendidas así, se desvanecerían en el aire y nuestro trabajo se tornaría en la negación de aquello que en principio queríamos afirmar.

La diferencia entre la perspectiva gallardiana sobre América Latina y la que han tomado muchos autores latinoamericanos, algunas de las cuales ya discutimos en el capítulo 2, es radical. Su diferencia radical la marca en primer lugar la distancia que hay entre los discursos tipo esencialista y los discursos de tipo no-esencialista²⁸ y en segundo lugar el sentido ético-político (práctico) del que está imbuido su discurso. La noción de “América Latina” según la definimos en líneas anteriores, hace consistente una de las ideas principales del texto de Gallardo, *Pensar en América Latina*, a saber “pensar en América Latina es incoherente, si “pensar” constituye una acción de ensimismamiento y si “América Latina” son procesos: “El pensar que se ensimisma, bajo cualquiera de sus formas, intenta reemplazar el desarrollo histórico por la “realidad” interna, pseudoasumida y, en este caso, muda... ..en este sentido, ningún pensador puede dar cuenta de América Latina”.²⁹ Si hemos de hablar de “América Latina” como proceso cuyos “autores” lo constituyen fundamentalmente (pero no únicamente) aquellos que sufren asimetrías (en los distintos niveles de la realidad), hemos de hablar

también de identidades. Así es como nos lo propone Gallardo en sus trabajos. La siguiente cita nos confirma dicha idea: “No son nuestros pueblos -en el sentido liberal-abstracto y jurídico del término- lo que está en condiciones y en necesidad de pensar iberoamericanamente su independencia y además, de realizarla. Son clases y categorías específicas la que experimentan esa posibilidad-necesidad. Y a ella se opone también clases y categorías sociales específicas. Ni la unidad ni el pensamiento iberoamericanos sirven a los hombres iberoamericanos de igual modo.”³⁰ Los discursos sobre la identidad latinoamericana que se requieren pertinentes se gestan a partir de las condiciones de existencia de aquellos quienes lo constituyen. De este modo, no es posible hablar de La identidad latinoamericana, o de un discurso sobre el ser latinoamericano que pueda ser asumido efectivamente por los grupos o “sujetos” sociales (e individuales) que conforman nuestras sociedades.

La radicalidad del pensar en tanto que acción política (y ética) supone ella misma una alternativa a las formas de existencia social de la sociedades latinoamericanas. El tema de lo alternativo se sigue directamente de la crítica gallardiana a las formas actuales del “ser/hacer” “latinoamericano”. Dicha idea de lo alternativo es una constante en el pensamiento gallardiano. *Pensar en América Latina* constituye por sí mismo un diagnóstico de nuestras sociedades que plantea implícitamente la necesidad de lo alternativo, aunque todavía en este texto, el autor no utiliza dicho término. No es sino hasta *Actores y procesos políticos latinoamericanos* cuando asistimos a una reflexión más directa y profunda respecto de dicha temática. Lo alternativo se dice en Gallardo del “modo de ser-en el -mundo” de las sociedades actuales y frente a formas ideológicas que marcan el final de la historia. Gallardo dedica una crítica meticu-

losa a uno de los escritores más representativos de esta idea del final de la historia y de la sociedad sin alternativas, a saber, Francis Fukuyama.³¹ A través de dicha crítica, Gallardo busca mostrar cómo es que el tema de la sociedad sin alternativas es el tema del sentido de la existencia social, y que la negación de lo alternativo implica la anulación de la posibilidad de dar sentido a la historia y a la existencia propia de los sujetos sociales (su aprobación del mundo, su objetivación).

Esta discusión muestra la oposición de Gallardo a la idea de una filosofía de la historia, que supone siempre una finalidad de la existencia humana en abstracto y un sentido de la vida individual y social. Para el autor, no existe ni la historia ni un sentido de la historia. Las historias y los sentidos de la existencia social e individual tienen lugar en los procesos mismos de construcción (o destrucción) de las formas de existencia social y respecto de grupos o sectores sociales específicos con sus actores y precursores concretos. La sociedad sin alternativas es la sociedad que niega estructuralmente lo “otro” y por lo tanto excluye, domina, mata.

Otro de los artículos del autor que enfocan la cuestión de lo alternativo de modo claro y directo es “Elementos de antipolítica y de política de América Latina”. Aquí Gallardo sostiene lo siguiente: “Lo alternativo tiene su punto de referencia, su raíz, por lo tanto, en las civilizaciones plurales que ocurren en la sociedad civil (espacio privado y espacio de los intereses particulares) entendida como sociedad burguesa (orden/desorden, integración/exclusión) en cuanto las víctimas pueden resistirlas y hacer de su resistencia (oposición, lucha) una producción y afirmación de su carácter de sujeto (nueva identidad). Esto no es posible sin prácticas de autoestima y de solidaridad. La autoestima y la solidaridad son condiciones de producción de co-

munidad. La producción de comunidad no es un “modelo” sino una práctica, un compromiso aquí y ahora, una actitud.³² Como bien se evidencia en esta referencia, el tema de lo alternativo (que no es sino el “proyecto” que se sigue después del diagnóstico de nuestras formaciones sociales a lo que el autor dedica la mayor parte de su trabajo analítico) es finalmente el tema de la producción de identidades efectivas. Aquí es donde la noción de identidad aparece de modo más claro y directo dentro del discurso gallardiano. Según lo sugiere Gallardo, la fundación de nuevas formas de hacer comunidad, esto es, bajo los patrones del reconocimiento en la diferencia y el acompañamiento (solidaridad) no sólo supone una alternativa de existencia, sino también de ser. Por eso es que puede hablarse de nuevo sujeto y de nueva identidad. La construcción de formas de existencia social sin principio de dominación es el fundamento para la “adquisición” de identidades efectivas. Y los sectores populares latinoamericanos son, según esta perspectiva, quienes están en condiciones de poner en marcha esas nuevas formas de comunidad, precisamente por su carácter radicalmente carencial. Gallardo introduce todos estos aspectos de lo alternativo a las formas de existencia social de nuestras formaciones sociales y añade algunas consideraciones más en su artículo “Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina”. Digámoslo a modo de resumen. Gallardo sostiene aquí que lo alternativo “supone ser capaz de materializar experiencias de contraste (vivir la tensión entre el dolor sufrido y la posibilidad o sueño de liberación y plenitud) y en asumir el carácter político, de esta tensión.”³³ Lo alternativo es también un proyecto de vida que “contiene la afirmación de una búsqueda y construcción de identidad (ser varón, ser mujer, ser creyente, ser humano, ser indígena, etc.) que desplaza y destruye la identidad

falsa y “naturalizada” propuesta por una sociedad que hace de los seres humanos cosas y de las necesidades humanas determinaciones mercantiles.”³⁴ Vemos así que lo alternativo en América Latina, según el pensamiento gallardiano, es un trabajo ético-político de liberación de situaciones y estructuras políticas de negación y exclusión: “En América Latina, lo alternativo es hoy inseparable de la tarea de interrumpir la producción de excluidos y “desechables” y de recuperar ya los producidos”.³⁵ Finalmente, lo alternativo supone la lucha por el ejercicio del poder como el terreno en el que se lucha; es una especie de contrapoder que no busca sino cambiar el carácter del poder: “Lo alternativo pone en cuestión el carácter -formas de constitución, aplicación y sentido- del poder; por ejemplo, la distinción/escisión entre lo privado, lo social y lo político, o entre lo cotidiano y lo sistemático estructural, o entre la lógica del sistema y sus actualizaciones particulares”.³⁶ Los procesos de producción de identidad en América Latina tocan todos los niveles de existencia social y se construyen así aparatos de transformación del statu quo. Gallardo no se plantea la factibilidad de dicho proceso, que es un punto central a discutir debido a su carácter de urgencia. Según el autor, lo alternativo hay que planearlo, buscarlo y sentirlo (ha de constituir el horizonte de esperanza) independientemente de su posibilidad o imposibilidad, puesto que el valor contrario a ello es la autoaniquilación; y esto sí que no es una alternativa deseable. El carácter utópico de esta nuevas formas de ser/hacer Latinoamérica y de eso que Gallardo ha llamado “existencia humana” y alternativa de vida es claro. Las complicaciones que tal cosa trae consigo desde criterios de análisis social que se quieran realistas son iguales evidentes. Sobre esto volveremos al final del presente capítulo.

Tratemos ahora de comentar someramente un par de cuestiones generales en relación con el discurso gallardiano y su valor respecto de la construcción de identidades en América Latina, a modo de conclusión de esta sección. Transferencia y resistencia, términos propios de la terminología psicoanalítica, nos son de mucha utilidad ahora para referirnos al proceso a través del cual los pueblos latinoamericanos han de construir su identidad. Dicha transferencia y resistencia es vista por Gallardo desde un marco de referencia político-económico, y todo su discurso respecto del pensar en América Latina se remite muy directamente a las prácticas de liberación u opresión de las condiciones materiales de existencia en nuestro subcontinente. Sin embargo consideramos que el factor cultural, vivencial, de las prácticas de comunicación es tan determinante como el anterior y aunque Gallardo no lo ignora, la focalización del problema del “ser/pensar” latinoamericano en el primer factor, hace que el resultado de nuestras posibles prácticas de análisis social no refleje la realidad social que buscamos comprender (y cambiar). La transferencia y resistencia que marcan el juego entre la “mismidad” y la “otredad” es en principio una cuestión del ámbito de lo simbólico (que es a lo que ahora hemos llamado “ámbito cultural” por comodidad) y es en ese ámbito donde hay que enfrentarlo en primera instancia. Naturalmente, junto con la cuestión del ser/pensar, estamos haciendo alusión al problema del poder en la suerte de relaciones intersubjetivas que dan lugar a la existencia social, más consideramos que dicha batalla se gana en los campos de producción simbólicos al mismo tiempo que se avanza en el terreno político-económico.

Además de lo anterior, este proceso al que ahora hacemos referencia parece ser un elemento constitutivo individual y social de las formas históricas de autopercepción y autoidentificación, más no queremos limitarnos a señalar dicha cuestión, sino que queremos mostrar cómo es que tal proceso (que no es sino otra forma de hablar de la construcción de identidades “apropiables”) tiene lugar. En primer lugar, permitámonos decir lo siguiente: es en la conciencia (y por lo tanto en el control) de dicho elemento constitutivo donde los procesos de producción de identidades en América Latina pueden alcanzar las condiciones que nos permitan ser efectivamente latinoamericanos. No se puede pensar/ser “América Latina” si no sabemos qué es nuestro, qué es dado, qué nos ha sido tomado (arrebataado), qué nos es posible y necesario retomar y qué hemos de dar. Todo esto juntamente con el conocimiento adecuado del terreno en el que nos movemos (léase el contexto sociohistórico concreto: los elementos estructurales y coyunturales que condicionan el juego), y de los niveles de realidad en los que se da la acción. En suma, lo que sostenemos es que las identidades latinoamericanas reales se gestan a partir de una conciencia rigurosa respecto de aquello a lo que debemos mantener y respecto de lo que igualmente debemos transferir en todos los niveles de existencia social. Una conciencia rigurosa, sin embargo, no es suficiente si no se le añaden acciones que le correspondan. Hemos de desarrollar, por lo tanto, habilidades y destrezas respecto de dichos procesos de transferencia/resistencia juntamente con una sensibilidad adecuada a ello. No basta solo con elaborar un diagnóstico sobre las imágenes que los individuos y grupos sociales han construido para sí, sino que es igualmente importante mostrar los “caminoos” más adecuados por los cuales hemos de transitar en los procesos de conformaciones de identidades efectivas y

los medios más eficaces a partir de los cuales se puede llevar a cabo dicha empresa. Dicho en una palabra, los diagnósticos acerca de nuestras formaciones sociales son tan necesarios e importantes como los proyectos de transformación de todo aquello que urge cambiar. Helio Gallardo ha trabajado sobre lo primero de un modo particularmente excepcional, más nos ha quedado debiendo ese segundo aspecto de la cuestión.

La idea del pensamiento crítico como una praxis ético-política (como una lucha y una resistencia, que son condiciones del pensar), y la filosofía como una producción social y no individual que puede adquirir el rango de teoría o de ideología, en el sentido gallardiano de los términos, constituye un paso en el reconocimiento del terreno en el que nos debemos mover si es que queremos pensar/hacer Latinoamérica efectivamente. El pensamiento efectivo es un efecto de relaciones (conflictos) sociohistóricos y no un segmento cultural aislado. De aquí que podamos hablar de experiencias latinoamericanas de lucha y reivindicación de seres humanos y de condiciones de existencia “sostenibles” como canteras de producción de pensamiento efectivo. Este es el espacio de acción, el campo de juego de transferencia/resistencia al que antes nos referíamos y que tiene lugar allí donde los individuos o grupos sociales quieren ser actores de su propia realidad, constructores de su propia historia. Por eso Gallardo se refiere a las experiencias o movimientos populares chileno, nicaragüense y cubano como hitos en la historia del pensamiento latinoamericano, en tanto productos de pueblos que quieren ser libres y que han ejecutado acciones concretas en ese sentido.

Digamos un último punto general respecto de la noción de “pensar”, a modo de conclusión. “Pensar” en lenguaje gallardiano contiene, en su generalidad, tres “niveles” distintos (y separables sólo analíticamente). Nos referimos básicamente a las ac-

ciones de sentir, analizar e imaginar trascendentalmente, las cuales siempre estarán ligadas a un hacer y un hacerse. Estos tres aspectos del pensar pueden ser vinculados a algunos de los autores que hemos analizado en el segundo capítulo de nuestra investigación, básicamente en relación con sus tendencias: Martí respecto de ese pensar América Latina como un sentirse latinoamericano, Mariátegui como un pensar “Latinoamérica” reflexivo y analítico, y Vasconcelos respecto del imaginar. La tercera tendencia la marca, de un modo más lúcido, uno de los autores a los que Gallardo hace referencia en *Fenomenología del mestizo* y que discutiremos un poco más adelante, a saber, Juan Rulfo.

Las ideas que hemos expuesto aquí respecto del pensar/hacer Latinoamérica son retomadas y ampliadas por Gallardo en torno al tema de la celebración del V centenario a inicios de la década de los 90. El texto que mejor nos introduce a este periodo de la producción analítica gallardiana es fundamentalmente *Fenomenología del mestizo*. Dedicaremos, pues, la siguiente sección a dicha obra con el objeto de ampliar los conceptos más relevantes respecto del tema de la identidad que aquí hemos discutido.

Fenomenología del mestizo

Fenomenología del mestizo es, en nuestro criterio, el segundo de los libros más representativos del pensamiento gallardiano. Muchas son las razones que nos llevan a sostener dicha tesis, entre ellas, las que su mismo autor expone en el prólogo.³⁷ Sin embargo, lo que hace a dicho estudio una labor analítica que expresa significativamente el tipo de trabajo del autor, y que nos resulta de mucha utilidad respecto de nuestra investigación son las premisas ético-políticas y los criterios analíticos a partir de los cuales se construyó dicha obra. Según nuestro autor, las formaciones sociales actuales (en Occidente) funcionan a partir del principio de dominación y, consecuentemente, a partir de la exclusión, la negación o deslegitimación de “lo otro”. Si las sociedades constituyen estructuras en las cuales se da una interacción necesaria (y vital) entre sus partes, si no existe un “afuera” de las relaciones sociales que constituya un elemento de cambio determinante, entonces se hace absolutamente necesario plantear proyectos políticos alternativos, en el sentido más general, aunque estos tengan un carácter utópico, aunque tomen la forma de una apuesta. Y es que no es difícil comprobar que las formas de “organización” de nuestras sociedades constituyen un tipo particular de autoaniquilación. Este es el punto de partida analítico y a la vez, el diagnóstico con el que Gallardo inicia su análisis sobre la construcción de la identidad en el imaginario del ladino³⁸: “Dentro de las primeras (premisas), se encuentra la concepción y valoración de la sociedad como interacción e interpenetración de todos sus componentes. El corolario político y ético de esta concepción es que una sociedad que produce excluidos y

“desechables”, que a primera vista parecen serlo únicamente por razones económicas y sociales, lo hacen en función de una antiespiritualidad de muerte que la conduce a la esterilidad humana y a la autodestrucción”.³⁹ La práctica social de exclusión de “lo otro” no es sino una forma de autoexclusión o de “negación de sí” que se hace muy evidente en nuestras sociedades latinoamericanas. Comprender que “el otro mujer”, “el otro indio”, “el otro pobre” soy yo mismo, y actuar a partir de ese reconocimiento no es sino el primer paso para la construcción de una sociedad de seres humanos plenos. La construcción de una identidad efectiva en América Latina requiere de este autorreconocimiento para que esta sea un proceso de dignificación humana e independencia efectivos: “Excluir al indio/persona/cultura y a lo “indígena”, que existe inevitablemente en nuestras sociedades y en cada uno de nosotros, como interacción e interpenetración, es uno de los signos, en este caso histórico, de nuestro destructivo autorrebajamiento humano que nos impide alcanzar dignidad efectiva e independencia”.⁴⁰

Por otro lado, “la” identidad latinoamericana efectiva no puede gestarse si no es a través del reconocerse, sentirse y asumirse desde la historia, desde las raíces mismas de dolor social. En “nuestra” América Latina, es posible procurarse identidad efectiva solo desde tal reconocimiento, que supone la conciencia de un proceso de victimización en el cual nuestros pueblos (en el sentido gallardiano) son las víctimas. Luego, es solo a partir de las prácticas de resistencia, es decir, de liberación de los pueblos, esto es, del “conjunto de clases, categorías y capas de la población, que sufren la dominación”⁴¹ donde es posible hablar de identidad latinoamericana efectiva.

Estos postulados ético-políticos son fundamentales para comprender y discernir entre procesos de construcción de identidades falsas y de muerte y los procesos efectivos de constitución de identidades (sujetos) que se reconocen y se gestan en la diferencia, y que se autoafirman en una suerte de sensibilidad de acompañamiento. A dicha interacción positiva en la diferencia es a lo que aquí llamamos procesos de socialización que permiten construir humanidad en sentido positivo. Helio Gallardo desarrolla, entonces, un análisis político de la estructura misma de nuestras sociedades latinoamericanas que lo lleva visualizar una “constelación de fracturas sociales” que hacen que nos reconozcamos y que actuemos falsamente. Buscar superar las condiciones estructurales que agrietan nuestra existencia social y reparar las grietas ya producidas no es sino trabajar por hacer efectivas las prácticas de autoconstitución de subjetividades, es decir, la construcción de identidad. La noción de “mestizaje” (a la cual nos referiremos más adelante) es, según Gallardo, un concepto/valor que precisamente “expresa la tendencia a la superación de toda fractura social”, en el tanto supone el reconocimiento de la diferencia (o de la legitimidad de la diferencia) de los otros (y “lo otro”) y da lugar, además, a un proyecto de socialización en el que se hagan manifiestos espacios reales de autoconstitución de sujetos en todos los niveles de existencia social.⁴³ De aquí el carácter axial de *Fenomenología* para nuestra investigación sobre la identidad latinoamericana. Analizaremos ahora en detalle dicho texto.

La primera parte de *Fenomenología...*, “Para una crónica del V centenario”, consta de 11 artículos publicados en *Semanario Universidad*, (1991-1992), reformados y luego comentados a la luz del texto en construcción. Aquí nos dedicare-

mos a extraer las tesis gallardianas sobre la historia y las sociedades latinoamericanas que nos permitan ingresar mejor al tema de la identidad latinoamericana. A la segunda parte de dicho texto, esto es, “Fenomenología del ladino de mierda”, le dedicaremos la mayor parte de nuestro análisis. Aquí asistimos a un seguimiento mucho más puntual de los procesos de construcción de la identidad latinoamericana falseada: los elementos de falseamiento y el movimiento a través del cual se invisibiliza la constitución de subjetividades e identidades efectivas. Helio Gallardo aborda en dicho capítulo algunas de las obras más conocidas de autores latinoamericanos como Vasconcelos, Rodó, Paz, y Mariátegui, a saber, *La raza cósmica*, *Ariel*, *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana* y *El laberinto de la soledad*, entre otras. El ingreso gallardiano a dichas obras es sumamente crítico, pues su objetivo es mostrar la actitud ladina de desarraigo y oscurecimiento del dolor social de los pueblos latinoamericanos por parte de las “capas medias” urbanas y cultivadas, que se evidencia en dicha literatura. A esto es a lo que Gallardo llama “lectura ideológica”, que no es sino un instrumento de análisis crítico sumamente sugerente y esclarecedor, como bien lo veremos en este capítulo. Hemos de recordar que el marco de referencia en el que Gallardo realizó este trabajo está ligado a la “obstinación ladina por celebrar el V Centenario”,⁴⁴ por lo cual asistimos a un texto de denuncia radical, de “violencia y resistencia”. Entremos, pues, de lleno a *Fenomenología del mestizo*.

Para una crónica del V centenario

En la sección “Lo que llegó fue Occidente”⁴⁵, Gallardo enfrenta directamente la cuestión sobre las condiciones bajo las cuales se produce la identidad latinoamericana. La referencia a la noción de identidad es concreta: “-la identidad es una práctica social, no un hecho sustancial- pasa entonces por una discusión sobre la pareja política liberación/dominación de la que ya hemos hablado”.⁴⁶ Algunos escritores, sociólogos y antropólogos, suponen impropio y poco efectivo el análisis social realizado bajo el criterio de “dominación/resistencia”. Joel S. Kahn, por ejemplo, sostiene que dicho criterio, si no es erróneo, por lo menos es demasiado “basto” como para explicar lo real social (o los fenómenos discursivos sobre lo real social): “Tal vez, habiendo dado importancia al papel que jugaron las teorías de Gramsci o Foucault, finalmente nos podríamos preguntar si no es demasiado basto categorizar todos los fenómenos discursivos, sea como dominante/hegemónicos o como resistente/contrahegemónicos. Tal formulación, al asociar las expresiones culturales con los “intereses” de clase, sean estas dominantes o subordinadas, parece perder completamente las posiciones ocupadas por aquellos quienes son los principales consumidores y continuadores de estas imágenes de la cultura y la diferencia, a saber la “intelligentsia” moderna”.⁴⁷ Nosotros, sin embargo, sostenemos que dicho criterio sigue siendo sumamente efectivo en el tanto no se “eleve” a verdad metafísica, o, dicho de otro modo, en el tanto que sea utilizado en el análisis de casos concretos en niveles de existencia social bien determinados y contextualizados sociohistóricamente. Lo “basto” de dicho criterio no lo haría inútil, sino más bien su carácter abstracto en discursos que tomen distancia de la rea-

lidad práctica de nuestras formaciones sociales. Más aún, al acercarnos a dicha realidad sociohistórica de nuestras formaciones sociales, evidenciaremos inevitablemente el principio de dominación a partir del cual ellas han tomado su forma actual.

“Para una crónica del V Centenario”, al igual que “Fenomenología del ladino de mierda”, tiene como fundamento la tesis de que nuestra sociedad y su “lógica” se fundamentan en el principio de dominación, y por ende, una crítica radical que se suponga alternativa de vida no es sino una manifestación de resistencia. La misma categoría de “ladino” no tiene sentido sino dentro de un discurso crítico sobre una sociedad de poder asimétrico: “No es posible ser ladino fuera de un sistema de dominación”.⁴⁸ No se trata, sin embargo, de un discurso que se fundamenta en alguna teoría de la conspiración como el texto de Kahn lo sugiere (la palabra “interests” de uno u otro “grupo antagónico” muestra una intencionalidad de sujetos particulares que nada tienen que ver con una crítica estructural de la sociedad), sino de un diagnóstico de sociedades en las cuales es evidente la disgregación, opresión y negación de lo distinto.

La identidad se dice entonces dentro de un proceso de emancipación, lo cual desplaza la pregunta por mi propia constitución como sujeto a la acción misma de ser sujeto en condiciones de negación y ausencia de plenitud. La pregunta por la identidad no nos remite a una “esencia” sino a una praxis social de donde de mí mismo “ser-con-los-otros” se dice “mi” “mismidad”. Nuestros ojos han de estar puestos en el carácter relacional mismo que determina mi ser-con-los otros, que en nuestro contexto deviene “ser-a-pesar-de-los-otros” o “ser-sobre-los-otros” y nuestro lugar, históricamente, no ha sido el del “ser”(dominante), sino el de “los otros” (dominado).

La pregunta por nuestra identidad es entonces la pregunta por nuestro lugar po-

lítico en las sociedades modernas con principio de dominación y determinadas por la lucha por el poder. Luego, otra vez, la pregunta por nuestra identidad se convierte en la pregunta por las prácticas efectivas de resistencia al sistema mismo de dominación. Así, es clara la importancia y actualidad de la pregunta por la identidad latinoamericana, así como es clara también la radicalidad de dicha pregunta, pues ella nos remite a una crítica de la lógica de la existencia social en Occidente.

De lo anterior es posible sacar al menos dos discusiones significativas. Primero, que las prácticas de resistencia de los sectores oprimidos de las formaciones sociales latinoamericanas son practicas de adjudicación de identidad efectiva en el tanto supongan el reconocimiento del carácter de víctimas.⁴⁹ Segundo, que dicha práctica de resistencia deviene en una alternativa al sistema que los victimiza y, por ello, su proceso de autoconstitución de identidad se convierte en un proceso de construcción de una sociedad humanamente bien ordenada radicalmente opuesta a la sociedad civil bien ordenada en la que hoy coexistimos.⁵⁰ Es imposible, entonces, “adquirir” “una” identidad latinoamericana efectiva sin asumir la historia de opresión y dolor social que ha caracterizado a nuestras formaciones sociales, y la puesta en marcha de dichas prácticas (materiales y simbólicas) de autorreconocimiento en la historia supone una alternativa al sistema de dominación actual. A través de la crítica a Brzesinski, Gallardo se refiere a lo anterior: “Cuando Brzezinsky descalifica las experiencias históricas del socialismo, valoradas por su imaginación harvardiana como absolutamente otro, descalifica, asimismo, la victimización de nuestros pueblos y su resistencia como pura dilapidación humana. Si reparamos en que esta victimización-resistencia constituye el eje efectivo de nuestra identidad de seres humanos y, en el mismo movi-

miento, la posibilidad de decir nuestra palabra cultural, o sea la palabra ofrecida transparentemente a los otros, a los distintos (¿quién no es distinto?), para crecer con ellos y para todos, advertimos que Occidente desea existir sin nosotros pero no puede ser sin nosotros”.⁵¹ Radicalmente opuesto a este proceso de constitución de identidad efectiva, el ladino, al cual nos referiremos con detalle posteriormente, constituye una categoría que remite a quienes buscan olvidar su pasado y se autoasumen como victimarios en un proceso en el que más bien son víctimas. Las siguientes líneas muestran tal actitud ladina que se contrapone a la práctica emancipatoria antes mencionada: “Una resistencia de 500 años debía configurar identidad. Los latinoamericanos ladinos, es decir, quienes aspiran a blancos y occidentales, y sus instituciones, no aceptan esta historia autoidentificadora de esperanza tanto porque no desean reconocerse como víctimas (prefieren ser víctimas vergonzantes, culpables) como porque, con una credulidad desconfiada, aspiran a ser victimizadores completos. Represores y torturadores de nuestros pueblos,, excluyentes y depredadores y explotadores, invisibilizadores de nuestra historia, los ladinos se afanan por conseguir un nicho en la Historia sin saber, o sin querer saber, que han estado en él como sus ocupantes plenos desde hace 500 años”.⁵² Violencia y resistencia desde el dolor social y la carencia propias de una sociedad históricamente avasallada es desde donde es posible pensar una alternativa para la forma de existencia occidental y el punto de partida para la construcción de identidades efectivas en América Latina. Esta idea la expone Gallardo en la discusión del artículo “Sobre el encuentro de dos mundos” del libro que aquí analizamos: “La oposición y resistencia de los indios abrían de esta manera la posibilidad de un universalismo concreto propuesto desde el dolor y la carencia particulares a los que buscan al-

terar y transformar radicalmente mediante su relación con un horizonte de esperanza (utopía) determinado como poder ser inevitablemente con los otros, con los diferentes. Occidente ponía así, aunque sin conciencia ni intención, la resolución de la conflictividad y del desgarramiento de su identidad en las posibilidades culturales y en la fe antropológica de quienes victimiza”.⁵³

Helio Gallardo ejemplifica la idea de la construcción de identidad (y de un horizonte de esperanza) a partir del dolor y la victimización a través de la conocida “parábola del buen samaritano” en *Habitar la tierra*. En su interpretación de dicha parábola, Gallardo sostiene que el auxilio que brinda el samaritano al judío malherido constituye un ejemplo de producción efectiva de identidad en la acción de reconocimiento del otro como “sujeto que me interpela y me exige asumirme como ser humano eficaz”.⁵⁴ Ese “compadecerse” implica, en la lectura gallardiana de dicha parábola, reconocerse a sí mismo en el otro, es decir, asumirse “sujeto de necesidades” al igual que “el otro” (recuérdese que, en ese contexto sociohistórico, el samaritano es “lo otro” negado), de modo tal que ambos producen sociedad humana en el reconocimiento y acompañamiento recíprocos. Gallardo lo expresa del siguiente modo: “(El samaritano) Se identifica o interpenetra con el herido en cuanto lo advierte ausente de plenitud, despojado de su condición de sujeto (inhábil para valerse por sí mismo) tal como él estaría ausente de plenitud si no lo reconociera como su prójimo. Luego, él necesita y da y el herido necesita y da”. Finalmente, la relación entre este relato y nuestro análisis sobre la identidad, evidente en dicha lectura de la parábola, la explicita Gallardo en estos términos: “La parábola del buen samaritano es, pues, un relato sobre la identidad humana. Dice: la identidad humana se produce cuando te pones en

condición de reconocer a lo otros como prójimos. Las instituciones históricas (la división social del trabajo, por ejemplo) deben potenciar esta producción.”⁵⁵

Puesto que hablamos de un sistema de vida occidental que oprime y que toma su fuerza a través de la victimización, hemos de referirnos más puntualmente a él. Helio Gallardo sostiene que la matriz a partir de la cual se materializó la discriminación o la dominación desde la conquista de América Latina fue económica y no ideológica, como muchos autores lo han sugerido.⁵⁶ Esto no significa que la dominación se haga real solo en ese nivel de existencia social, ni tampoco niega la posibilidad de que los otros niveles de existencia social determinen hasta cierto grado la matriz económica, sino que establece un punto histórico determinante para América Latina, que estuvo marcado inicialmente por una asimetría de tipo económica. En nuestra Latinoamérica, el aparato productivo fue liquidado, y con esto vino la imposición política e ideológica.⁵⁷ Este es, en definitiva, un aspecto fundamental que nos permite discutir adecuadamente la cuestión de la identidad en América latina: “En el origen de las sociedades latinoamericanas no está en discusión efectiva la humanidad del “indio”, sino la legitimidad de sus posesiones y de su poder (material y simbólico) sobre su mundo. Con la destrucción de las condiciones de su existencia social derivada de la cacería, la guerra y la conquista, se sanciona su discapacitación para el autogobierno y la necesidad de recluirlo en un régimen de trabajo obligatorio, reducciones serviles mediante las que los “naturales” y después los “pobres” (negros, esclavos, siervos, campesinos, asiáticos, obreros, excluidos) quedaron determinados como meros instrumentos para la propiedad y riqueza de otros y los ámbitos que habitaban u ocuparon como espacios de explotación y destrucción. La discriminación oligárquica, iniciada entonces, pero que se prolonga hasta hoy, posee, pues, una matriz económica”.⁵⁸

Aquí es donde se advierte con más claridad el valor y sentido de la tesis de la identidad como un problema fundamentalmente ético-político, puesto que nos remite a la estructura misma de nuestras formaciones sociales, las cuales se han caracterizado por su asimetría. La “búsqueda” de identidad en América Latina no ha de ser sino la lucha por la emancipación, que, como tal, trasciende su mismo “carácter latinoamericano” en dos sentidos: en el tanto constituye la búsqueda por una existencia humana plena, y en tanto “afecta” al conjunto de las sociedades modernas por el carácter de totalidad del “fenómeno” político (en el actual contexto de globalización). Gallardo lo pone en los siguientes términos: “La imagen del “desencuentro” no afecta por lo tanto, exclusivamente a las víctimas de una historia mundial asumida como expansión imperial sobre los seres humanos y las cosas, es decir como una expedición del Amo, sino que toca la identidad sustantiva de Occidente”.⁵⁹ Pensar “la” “latinoamericanidad” separada de la historia y del sistema de existencia social como un todo en los que está inmersa (que como ya dijimos, han sido construidas sobre el principio de poder) da lugar a imaginarios falsos y a prácticas políticas que refuerzan el mismo sistema que nos niega.

Por todo lo dicho anteriormente se explica la crítica de Gallardo a una serie de escritores que buscan decir una palabra positiva sobre América Latina y su proceso de autoconstitución, pero que equivocan no solo su diagnóstico sino también el proyecto que plantean. Uno de estos casos lo tenemos en Augusto Roa Bastos, citado por Gallardo en la obra que nos ocupa esta sección. La crítica a la que asistimos aquí es a la idea de “integración” de nuestros pueblos latinoamericanos, la noción o imaginario “pueblos indígenas” y a la noción de “indio”.⁶⁰ Desde la perspectiva gallardiana, “integración” no es sino un “verbo ominoso para un “indio” porque ello ha significado siempre o la castración o la liquida-

ción de su identidad”.⁶¹ De este modo, lo que se busca en realidad es la “articulación constructiva”.⁶² La distancia que hay entre “integración” y “articulación constructiva” es significativa: lo primero supone una jerarquización asimétrica, puesto que el “nuevo orden” que traería consigo dicha integración sería El Orden y eso supone la desaparición de lo radicalmente nuevo, de la alternativa; y lo segundo, por su parte, supone la construcción de distintos órdenes en la diferencia y bajo el criterio de respeto, autoestima y acompañamiento, puesto que se trata de articulación constructiva. Sobre el término “indígena”, Gallardo muestra su carácter ideológico, es decir, su carácter falso, abstracto, indeterminado: “Lo denominado con facilidad “pueblos indígenas” no constituye un dato objetivo de la realidad latinoamericana sino una configuración ideológica (socio-subjetiva) de la Conquista, Colonia y posterior sujeción oligárquica y neocolonial de las sociedades latinoamericanas (que tampoco son “nuestras” estrictamente)”.⁶³ El carácter peyorativo de dicho término, ligado a “lo otro rebajado y discriminado”, a lo salvaje o “rural”, hace perder de vista que hablamos de pueblos que constituyen “agrupaciones humanas complejas” y que no pueden ser tratadas unívocamente ni tomadas bajo un solo referente, mucho menos uno discriminatorio y excluyente, propio de las ideologías de poder.

En esta parte de *Fenomenología...* es donde Gallardo nos introduce a la categoría “indio”, cuyo tratamiento es sumamente original y sugerente en la discusión sobre “la” identidad latinoamericana. Las siguientes líneas nos dan una idea completa del tratamiento que Gallardo le da a dicha categoría “indio”: “...ser indio entre nosotros, más que un dato racial o étnico, es una causa. Y una causa compleja que nos comprende a todos. La complejidad de la “causa india” tiene que ver con el origen de las sociedades latinoamericanas y con la necesidad de su transformación en sociedades humanas....ser indio no es un

asunto racial o étnico, es historia... El indio es una interpenetración social, una interlocución histórica inevitable. Hoy un cabecar y un bribri, están, para su desgracia, llenos de ladino. Y los ladinos hemos estado desde siempre, es decir, desde hace 500 años, llenos de indio, aunque los hayamos invisibilizado-revisibilizado para corromperlos y asesinarlos. Con esto lo que hemos hecho es intentar ser lo que no podemos.”⁶⁴ Es fácil advertir que detrás de esta noción de “indio” lo que se busca es el rescate de la memoria histórica latinoamericana sin la cual sería imposible autoasumirse adecuadamente, es decir, construir identidad. Nótese que ese llamado a asumir la memoria histórica no implica un retorno a las formas de vida e instituciones de las sociedades indígenas originarias, ni tampoco constituye un reconocimiento al indigenismo oficial que muchos Estados latinoamericanos buscan fortalecer⁶⁵, sino más bien a un referente necesario en las acciones o procesos de producción de identidad en América Latina: “ “Ser indio”, por consiguiente, no consiste ni en retornar al pasado, cuestión por lo demás imposible, ni en un hibridismo cultural (mesticismo) sin jerarquización. Consiste en la capacidad autogestada para ser interlocutor original y actual, desde la persistencia en la propia experiencia histórica de resistencia contra la discriminación y la muerte, en un proceso global, fundamental y plural de liberación”.⁶⁶ Vemos entonces que la propuesta analítica sobre la realidad sociohistórica latinoamericana de Gallardo, su diagnóstico y criterios de ingreso, constituyen, a la vez, una propuesta y una “respuesta” a la cuestión sobre el ser latinoamericano, esto es, del hacerse latinoamericano. De aquí la importancia del trabajo de Gallardo sobre el V Centenario con respecto a nuestra pregunta sobre la identidad latinoamericana.

Como es posible inferir de las discusiones anteriores, no podemos hablar de una Latinoamérica sino de muchas Latinoaméricas, ni tampoco podemos hablar de una histo-

ria sino de muchas historias. Esto obedece a la diversidad de grupos o sectores que conforman las distintas formaciones sociales latinoamericanas, a los diversos “papeles” que juegan dichos grupos (y diversos sectores dentro de los mismos grupos) tanto con respecto a otros grupos como con respecto a sus sectores internos. Todo este juego de relaciones se expresan, además, en distintos niveles de existencia social y cada uno de ellos tiene sus propios conflictos, tensiones y contradicciones. Esta gran subdivisión que hemos puesto en relieve a través del análisis de las obras de Gallardo hasta ahora abordadas, es precisamente la que nos permite pensar en lo reduccionista e impropio del término “identidad” tal y como tradicionalmente se ha utilizado. De aquí también nuestra insistencia con respecto a la exigencia de caracterizaciones claras y exhaustivas de las variables “identidad” y “Latinoamérica” tal que no nos lleve a equívocos o a imaginarios falsos y contradicciones. “La” identidad “latinoamericana” no se dice sino sobre la diversidad y la diferencia que se expresan o condensan en los distintos niveles de existencia social. Mi “identidad” en las relaciones de género puede ser distinta de mi “identidad” en las relaciones de producción que, a su vez, puede ser distinta a mi “identidad” cultural o étnica (y funcionar a partir de lógicas no equiparables).

Visto así, el discurso sobre la identidad se torna sumamente complejo. El discurso gallardiano sobre Latinoamérica no es sino una crítica a las relaciones sociales asimétricas sobre las cuales se han fundado nuestras sociedades; y así, el “ser-hacerse” latinoamericano (y ser humano) es (debe ser) un deshacerse de las estructuras de interacción social de dominación que ahora habría que ubicar o contextualizar en los niveles de existencia social en los que se gestan. Mis acciones pueden ser inclusivas con respecto a los otros-distintos de modo tal que borren las asimetrías entre mi “ser” y el “ser” de los otros (o entre el “ser”

del sector que condenso, y que quiere ser sujeto o actor libre y liberador, y los otros sectores o grupos) en un nivel específico, por ejemplo, en las relaciones de género; pero puedo, al mismo tiempo, negar “lo otro” y a los otros en articulaciones de tipo económico, esto es, en las relaciones de producción o también en las articulaciones de tipo cultural o étnico.

Nótese que aquí estamos haciendo referencia a procesos de socialización con un claro criterio ético, el cual supone, a su vez, una antropología. Estamos hablando acerca de qué es ser humano y qué implica hacerse ser humano en un contexto sociohistórico particular, léase América Latina. Esto supone una práctica crítico-analítica de acciones específicas (individuales o de grupo) en este gran juego de relaciones intersubjetivas. Pero sigamos adelante con el texto que nos ocupan en esta sección, a saber, *Fenomenología del mestizo*. Lo valioso de esta primera parte del texto que aquí hemos revisado, esto es, del discurso gallardiano respecto de las formaciones sociales latinoamericanas en el contexto del V Centenario, es que nos hace conscientes de nuestros límites, es decir, de la pertinencia y el alcance de las prácticas discursivas de liberación y de autoconstitución de sujetos plenos (que toma fuerza no como discurso sino como práctica política). Así, una propuesta analítica como la gallardiana adquiere sentido y valor en el tanto constituye una propuesta que nos remite a un horizonte de esperanza y a una utopía⁶⁷: la producción de sujetos plenos y de sociedades sin principio de dominación. Sobre este carácter utópico del pensamiento gallardiano nos referiremos al final de esta sección. Todo lo dicho hasta aquí, referido a la primera parte de *Fenomenología...*, nos permite ahora ingresar analíticamente a los textos clásicos a los que Gallardo alude en la segunda parte de dicha obra. Veremos entonces cómo es posible hacer tal labor y cuál sería su valor y sus alcances “filosóficos”.

“Fenomenología del ladino de mierda”

La imagen “ladino de mierda”, como bien lo dice Gallardo en la presentación del libro y en las primeras páginas de esta segunda parte, fue tomada de un texto de Luis Cardoza y Aragón sobre la memoria histórica de la sociedad guatemalteca. (Gallardo utiliza el término “ladino”, en vez del término “mestizo” de Luis Cardoza). En Guatemala, “ladino” alude a “quien con independencia de su raíz cultural, aspecto racial y situación económica, desprecia y rechaza los valores indígenas de origen maya.” y en el discurso de Gallardo, “ladino” expresa una “actitud, más que un carácter o sustancialización”.⁶⁸ Dicha actitud “consiste en ignorar y desplazar el arraigo y la tradición en cuanto interlocutores (críticos, no inerciales) de lo que somos hoy y de lo que podríamos querer ser, y en reemplazar estas interlocuciones y tensiones necesarias por un exasperado retroceder sin pasado en la búsqueda de un fundamento puramente imaginario para nuestra humanidad”.⁶⁹ Más que del “ladino”, Gallardo se refiere a la sensibilidad ladina y su configuración social. El discurso gallardiano se vuelve complejo en tanto uno de sus “objetos de análisis” es precisamente la sensibilidad. No estamos hablando, pues, solamente de un frío discurso analítico cuya única finalidad es la comprensión de lo real social, sino de una suerte de “saber/sentir” cuyo objeto no es solo comprender lo real social, sino transformarlo juntamente con todos los que “saben/sienten” el dolor social.⁷⁰ De aquí la afirmación del autor con respecto a su referente fundamental: “el sentido común de aquellos que sufren”⁷¹ y su constante inserción analítica en los distintos procesos o movimientos populares en América Latina a los cuales ya nos referimos en el apartado sobre *Pensar en América Latina*.

Volviendo a la sensibilidad ladina, hemos de mencionar, en primer lugar, la forma en que esta se hace evidente y se configura. El sentimiento de disgregación y exclusión que genera la dominación, hace que el ladino participe de dicha exclusión. Dicha participación en la exclusión es, en definitiva, una especie de autoaniquilación; más el ladino la invisibiliza y la convierte en una forma de participación e integración con aquellos que lo victimizan. La exclusión de la que hablamos es sociohistórica. El ladino niega sus raíces y autoasume una identidad falsa, es decir, ahistórica y metafísica. Gallardo se refiere a esta idea del siguiente modo: “Alcanzar una identidad de gente mediante el rechazo excluyente de su raíz social es lo que la dominación ofrece, inicialmente, al ladino... Olvidar la raíz social quiere decir perder de vista la historicidad de la dominación, sus condiciones de producción y reproducción, y vivirla (sentirla, saberla) como natural”.⁷² Vemos entonces que el ladino procura para sí mismo una identidad a través de una cadena de construcciones imaginarias que comienzan con el rechazo a su historia, que, a su vez, supone la implantación de una historia ajena que le impide ver las relaciones de dominación efectivas que lo determinan y que le impiden evidentemente transformar dicha lógica de dominación: “Forzado a abandonar imaginariamente su raíz social, (el ladino) se somete al proyecto imposible de ser aceptado o incluido como blanco sin transformar las relaciones históricas que lo han conformado como ladino. De esta manera, cuanto más se empeña en ser blanco -rechazando al indio, al pobre, a la mujer, a la víctima y lamiendo el culo de los señores- más acentúa su naturaleza de ladino y más se aleja de su meta no factible a la que sacrifica su existencia diaria”.⁷³

En el capítulo anterior nos propusimos hacer una lectura de cuatro autores latinoamericanos de renombre, con el objeto de dilucidar sus criterios respecto del concepto de identidad en América Latina. Gallardo nos plantea una serie de críticas a dichos autores (excepto Martí) a partir de la discusión sobre la sensibilidad ladina. Dedicémosle entonces algunas líneas a dicho trabajo. Nos referiremos al análisis que Gallardo hace de esos autores y sus obras más representativas, no para discutir a dichos autores u obras, sino con el fin de dilucidar el pensamiento gallardiano allí en su práctica analítica. Veamos, en primer lugar, la crítica gallardiana a *Ariel* de José Enrique Rodó. Dicha obra constituye un ejemplo de lo que Gallardo ha llamado “sensibilidad ladina” expresada a través de una “metafísica unilateral y excluyente”.⁷⁴ La aceptación de lo diverso y el reconocimiento de la historia que Rodó afirma ser fundamentales para la construcción de una sociedad vigorosa son, dichos así, factores indiscutibles de procesos adecuados de autoconstitución de la subjetividad. Sin embargo, tales factores son “inhibidos” dentro de la misma argumentación rodoniana según la lectura de Gallardo. Asistimos pues al reconocimiento de lo diverso solo en función de una “ley de la superioridad ‘verdadera’ de algunos sobre otros y de ciertos factores sociales (el sentido del orden y de la autoridad legítima, por ejemplo) sobre el conjunto de la existencia personal y social”.⁷⁵ Al margen de la intencionalidad o de los planteamientos de Rodó, esa idea de una jerarquía u orden único permite fundamentar una teoría de la dominación dicha desde los que la ejercen y borra, a su vez, la posibilidad de introducir el factor “historia” efectivamente. De hecho, de la idea de una jerarquía natural, se sigue una “historia” que se queda en la crónica o relato de datos del pasado, sin que ellos signifiquen necesariamente el asumirse desde las raíces

sociales. Gallardo sostiene que *Ariel* está construido precisamente bajo esa idea de un Orden que anula la historia de las relaciones de dominación y que, por ello, no permite comprendernos/asumirnos/construirnos desde nosotros mismos efectivamente. La metafísica rodoniana adquiere así las características propias del “pensamiento” mudo e invisibilizador de los sectores sociales dominantes a los cuales, en principio, Rodó rechaza, a saber, la ahistoricidad y la negación de toda alternativa al sistema social existente. Gallardo lo dice del siguiente modo: “Al contrario de la imagen que abre y cierra Ariel, con la representación del genio de la inteligencia y del sentimiento liberado y presto a desvanecerse en lo alto, en la luz, Ariel, una imagen a la que se le ha falsificado su raíz social, retorna como deber ser sacrificial sobre las historias de los pueblos para imponer su racionalidad destructiva y una sensibilidad que no admite alternativa”.⁷⁶ Ariel, para Gallardo, no es símbolo de lo latinoamericano no solo porque connota una idealización ética, estética y gnoseológica, sino porque designa un “sin lugar” histórico-social propio de la sensibilidad ladina que dicho autor intenta denunciar. Aquí cabría decir que la imagen de Calibán, que desarrolla Fernández Retamar en su texto del mismo nombre, tendría mucho más proximidad a lo latinoamericano y su historia que la imagen de Ariel.

La metafísica de la historia y la afirmación de un Orden (Bueno, Bello, Verdadero) en la que tiene lugar el ser latinoamericano en el imaginario de Rodó trae consigo una “metafísización de la subjetividad”. Helio Gallardo hace un análisis de dicha consecuencia a partir de *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. La anulación de la raíz sociohistórica de los pueblos latinoamericanos es afirmada ahora con base a la idea del fracaso de los mexicanos (y consecuentemente, de los

latinoamericanos) en su inserción al Orden y la Historia Universal, a diferencia de Rodó quien sugería la misma anulación, pero bajo el criterio del progreso ineludible que apunta a una utopía de tipo sacrificial.⁷⁷ Octavio Paz, tanto como Rodó, según la lectura gallardiana de ambos escritores, anula la posibilidad de acción efectiva (y existencia efectiva) de sujetos sociales autoconstituidos en sus praxis sociohistóricas. El primero lo hace con base en su “*subjetividad exacerbada*” (un individualismo extremo que supone la inexistencia de nexos sociales y la separación extrema y esencial de los seres humanos⁷⁸) y el segundo por “*unificar*” los distintos sujetos individuales y sociales a través de una abstracción o generalidad muda. En los dos casos asistimos a la invisibilización de los sujetos históricos en nuestras formaciones sociales específicas como consecuencia de la anulación de la historia, de la lucha por la autoafirmación-con-los-otros en el mundo, de la constante negación de lo distinto y diverso, esto es, asistimos a sociedades con principio de dominación. Esto es precisamente lo que constituye, según Gallardo, el imaginario ladino, al cual Octavio Paz hace referencia de un modo involuntariamente lúcido: “*Retornemos al proyecto ladino tal como él quiere que se le vea: caídas todas las formas o máscaras de la Historia, en el límite, se ha retornado al punto del eterno y siempre renovado origen: la mismidad puramente humana: desnuda y sola*”.⁷⁹ Obviamente, fuera del universo ladino, “*desnudo*” y “*solo*” son relaciones sociales. Impresionado quizás por el colapso o corrupción del movimiento popular mexicano, el autor quiere hacer de la inmediata decisión individual, y sin interpelación popular, la historia. Se trata de una soledad ‘universal’”.⁸⁰

Como podemos ver, la negación de la historia, que trae consigo la subjetivización exacerbada, supone también la negación de la existencia social que determina en gran medida eso que llamamos “ser individual”, lo cual caracteriza también la sensibilidad ladina, es decir la falsa identidad de los sectores latinoamericanos que se autasumen intelectuales o artistas literarios: “La metafísica del individuo y la soledad suprime la raíz social como pura frustración, anula el pasado por su insuficiencia y declara hostil para la autenticidad humana a la sociedad. Lo social -o sea las interacciones e interpenetraciones sociales y las instituciones que plasman el sentido de la totalidad y sus conflictos-, como la mentira y lo falso, se opone, y más todavía, persigue a lo heroico individual... El testimonio efectivo de una vida no se encuentra ni en el trabajo ni en la cotidianidad, ni en los efectos sociales de su existencia, sino en una declaratoria estética: en la poesía. Por supuesto, irrepetible, desnuda, sola”.⁸¹ El ultraindividualismo existencial de Paz, así como el ultracolectivismo cultural de Rodó, no pueden dar cuenta del ser latinoamericano efectivo que buscamos en este trabajo. Gallardo lo hace evidente en esta crítica que ahora exponemos como pensamiento negativo que en su negación arroja luz sobre nuestra afirmación.

Además de los autores que ya mencionamos, Gallardo se refiere puntualmente a uno de los personajes políticos más influyentes en la historia latinoamericana del presente siglo, a saber, José Carlos Mariátegui. La lectura gallardiana de Mariátegui nos interesa aquí, como ya lo habíamos mencionado con respecto a los anteriores autores tratados, solo en el tanto nos arroja luz sobre el tratamiento del tema del ser latinoamericano desde sus propuestas analíticas. Gallardo encuentra en dicho pensador peruano una fuente de inspiración para el pensar radical, esto es, para un proceso sociohistórico efec-

tivo de autoconstitución de la subjetividad. Cuando Mariátegui se dedica a “relatar” la historia de Perú, lo hace, según nos dice Gallardo, con una conciencia clara del valor y función de lo histórico en la conformación del ser social latinoamericano en el aquí y el ahora, y no con el sentido metafísico o puramente documental con el que se identificaron los autores antes señalados (Vasconcelos, Rodó, Paz) : “El ingreso histórico de Mariátegui a la comprensión de lo real-social es, así mismo, no una fijación arcaica del pasado o una mera constatación de él que facilite la apología del presente, sino una comprensión como interlocución, como vida histórica, como memoria viva, diferenciada y estructurada, de la sociedad”.⁵² Aquí asistimos de nuevo a la distinción entre pasado y raíz sociohistórica a la que Gallardo hizo referencia en relación con las tesis de Rodó. La historia, vista no como simple reconstrucción narrativa de hechos aislados, sino como proceso que determina la existencia social de nuestras sociedades en todos sus niveles, es fundamental para el autorreconocimiento de individuos y grupos sociales como sujetos (o en la negación de su subjetividad a la que han sido relegados) en condiciones para llevar a cabo una praxis que genere identidades efectivas. El análisis histórico en el que nos podemos reconocer a nosotros mismos en nuestras diferencias y a partir del cual podemos tener formaciones sociales de autorreconocimiento en los otros y con los otros no es, según podemos ver en los términos de Gallardo, una simple constatación o memoria, sino una interlocución efectivamente asumida y una memoria “vívica”, no exterior, cuyos efectos son percibidos en todos los niveles del ser-en- sociedad. Así “el pasado es una forma presente de vida, no una rémora o un rito disfuncional. Por el contrario, sostiene y renueva las solidaridades y facilita, sin agotarse en ellas, respuestas alternativas y también adaptaciones a los nuevos desafíos”.⁵³

En ese reconocimiento histórico de la forma de existencia social de las sociedades latinoamericanas, Mariátegui, según nos dice Gallardo, permite distinguir entre el pobre y el pauperizado o empobrecido y entre la incorporación/anulación y la simple exclusión, es decir, alude directamente (y permite ingresar analíticamente) al sistema o estructura misma de dominación sobre el cual se han construido nuestras formaciones sociales.⁸⁴ No somos sino aquello que se nos ha hecho ser, y la “búsqueda” del ser “de”, “desde”, “por” y “para” nosotros nos remite a una crítica radical de la “organización” de nuestras formaciones sociohistóricas. Lo dado en la historia y por la lógica de nuestra existencia social es producto de un proceso de negación de lo distinto por lo semejante, que se afirma en lo distinto a través de su negación. Lo anterior, dicho en términos poco esclarecedores, es posible leerlo en la existencia real (que no es coyuntural sino estructural) de individuos, sectores y grupos sociales cuyas necesidades más elementales son ignoradas o percibidas como objetos de mercado actuales o potenciales. La lectura gallardiana de Mariátegui (y de José María Arguedas) resalta esos elementos de la crítica a la economía política latinoamericana de dicho autor (autores), como fundamentales para hablar del “ser” (deber ser) latinoamericano con propiedad. La idea de Mariátegui (evidentemente marxista) de leer la historia latinoamericana desde su formación económica, a partir del cual se genera la calidad de existencia de los pueblos peruanos (y latinoamericanos) vista como un todo, permite desarrollar una crítica a las formas ideológicas que de esto se siguen. La crítica al concepto de raza es un claro ejemplo de lo anterior. Mariátegui, según nos comenta Gallardo, “sobre el racismo, considera que se trata de una ideología de dominación colonial”⁸⁵, que tiene lugar solamente a partir de las prácticas de dominación económica (y “técnica”) que se impusieron a las formas de vida de los pueblos profundos

de estas tierras. Toda esta crítica tiene el gran valor de mostrar la diferencia entre los universales falsos que niegan la humanidad efectiva y los universales concretos que nos permiten pensarnos desde nuestras raíces: “Es quizá esta oposición ideológica entre universales falsos por abstractos e impuestos/asumidos imaginariamente y particularizaciones adaptativas y creativas que pueden aspirar mediante una comunicación no coactiva a una universalidad concreta, lo que mejor condensa y signa las diferencias entre las concepciones de lo societal latinoamericano y humano de José María Arguedas y José Carlos Mariátegui”.⁸⁶ Sin embargo, Gallardo resalta algunos aspectos de la obra del pensamiento de Mariátegui que se inscriben dentro de la sensibilidad ladina, aún a pesar del mismo Mariátegui. Es fundamentalmente el tipo de lectura marxista de dicho autor que lo lleva a plantear ideas que no son compatibles con ese proceso teórico-práctico necesario para pensarnos y crearnos desde América Latina. Por ejemplo, con la idea de una dinámica del progreso (y la concepción de un futuro socialista inminente) que supone una filosofía de la historia lineal tal y como la expone Mariátegui. Según la lectura gallardiana, la “subjetividad inmediata” del indígena (Mariátegui tiene como interlocutor central la historia de la sociedad peruana y sus formaciones sociales indígenas más sólidas), el dolor social y la posibilidad efectiva de liberación de esa historia de opresión se tornan oscuros o, peor aún, desaparecen: “La historia y la sociedad poseen, pues, un Orden o Programa, y ellos son exteriores a sus actores. Una forma de pura objetividad. En estas condiciones, lo racial/étnico, es decir, la opresión y el dolor social sentidos y sufridos por los grupos e individuos indígenas como liquidación histórica de su identidad o como constante agresión contra ella, como la cotidianidad de su ser indio, como su subjetividad inmediata, desaparecen o resultan mínimos”.⁸⁶

Según nos dice Gallardo, la anterior extrapolación de una Historia y un Orden que atenta contra las formas antiladinas, es decir, opuesto a un adecuado pensarse/hacerse desde nosotros mismos, obedece a la reducción que hace Mariátegui del capitalismo. “ La ambigüedad ladina y sacrificial de estas imágenes de Mariátegui provienen de su reducción del capitalismo a un modo de producción -fuerzas productivas, relaciones de clase-, reducción que lo lleva a elogiarlo como una forma económica superior”⁸⁷. Gallardo sostiene, en su lectura del marxismo y contestando a Mariátegui, que el capitalismo ha de ser visto como un “modo global de dominación y discriminación”, esto es como un “conjunto complejo de producción de dolor social y de inviabilidad humana” : “En realidad el capitalismo es un modo global y pluriparticularizado de dominación y opresión y destrucción y su alta productividad económica debe ser valorada dentro de su sistema o totalidad destructiva y autodestructiva”.⁸⁸ Gallardo añade a esta concepción (lectura) del capitalismo desde el marxismo una lista de espacios, niveles o regiones en donde tal negación de lo propiamente humano toma lugar: “La totalidad capitalista no solo enfrenta estructuralmente al capital y a la fuerza de trabajo, sino que discrimina también situacionalmente a las “razas” y culturas “inferiores”, excluye a seres humanos del mercado de trabajo, inferioriza a las mujeres y genitaliza la sexualidad, transforma la fe religiosa en idolatría, explota y desdeña al campesino y a sus modos de vida, determina la etapa adulta como único momento de plenitud del ser humano (adultocentrismo) y es ambientalmente destructiva a escala mundial”.⁸⁹

A pesar de este elemento un poco a contra pelo del pensamiento de Mariátegui, Gallardo exalta el nivel analítico-crítico del autor, y, con ello, su importancia en el esclarecimiento o desenmascaramiento de la sensibilidad ladina que niega la actualidad de la dominación y los efectos negadores de una existencia social e individual verdaderamente humanos. Mariátegui, según nos dice Gallardo, es representativo de un pensamiento latinoamericano radical y efectivo precisamente porque toma como “interlocutor histórico objetivo y subjetivo, estructural y situacional, a los diversos sectores de nuestros pueblos, a sus distintas raíces sociales y a sus plurales formas de resistencia, organización, lucha y utopías de vida en las que se condensan y expresan los diversos planos de su subjetividad”⁹⁰

La denuncia gallardiana a la sensibilidad ladina expresada en la producción literaria de individuos y grupos intelectuales latinoamericanos, tal y como lo hemos expuesto aquí, adquiere importancia para nuestra investigación en el tanto dicha crítica nos dice cuáles son las formas del saberse/sentirse latinoamericano que niegan radicalmente un proceso de socialización sobre la base de la comunicación articulada e interpenetración de los distintos individuos y grupos sociales, que es, a la vez, un proceso de autoconstitución de sujetos (producción de identidad). Desde el mismo punto de partida analítico gallardiano tenemos ya elementos de juicio sobre la identidad latinoamericana: La identidad se dice adecuadamente solo desde una matriz sociohistórica a partir de la cual o nos desconocemos y nos autoidentificamos falsamente (dando lugar así a una sensibilidad de ocultamiento y de negación de sí), o nos reconocemos y nos producimos en la historia. El ser humano como un ser-con-los-otros, dicho especialmente (urgentemente) desde Latinoamérica, nos remite a una praxis de co-

municación efectiva e interpenetración: elementos para una producción de identidad compatible con un proyecto de socialización que busca la plenitud de vida: una utopía necesaria. Lo contrario es la autoidentificación a través de las fracturas sociales que no son sino formas de autoaniquilación.

Si “la” identidad es una producción, como hemos intentado mostrar en este recorrido sobre *Fenomenología...*, el “objeto” de análisis lo constituye la estructura social e histórica misma que subyace a dicho proceso en el que nos creamos a nosotros mismos. De aquí que el conocimiento (o reconocimiento y constitución práctica de sí) en la historia precede (y determina) el discurso mismo sobre la identidad que aquí buscamos mostrar. Dicha historia está ligada fundamentalmente al movimiento de las condiciones de producción que han dado lugar y “forma” a las formaciones sociales modernas y a las que a nosotros nos interesa en este momento, a saber, América Latina. Por eso es que el énfasis analítico está precisamente en esas condiciones materiales de producción, que incluye la producción simbólica. Esto último nos recuerda la gran pregunta con la que Mike Michel cierra su texto *Constructing Identities (construyendo identidades)*: “¿Qué “identidad” interpretamos cuando hablamos sobre “identidad”?”.⁹⁰ Como ya hemos visto, el imaginario sobre la identidad en los sectores intelectuales latinoamericanos constituye un discurso que en el mismo momento que les adjudica esa identidad fragmentada de “intelectuales”, los aleja del proyecto de construcción o, mejor aún, de deconstrucción y reconstrucción de la sociabilidad fundamental precisamente porque no son conscientes de que el mismo discurso los absorbe. La pregunta por la identidad es ella misma una práctica política, y como tal supone una toma de partido, esto es, una elección de tipo ético que, a su vez, supone una vi-

sión de mundo (filosofía social) y una antropología. A través del análisis de los discursos sobre la identidad imaginaria de los sectores “cultos” de América Latina y de sus “producciones culturales”, al que hemos pasado revista en esta sección de nuestra investigación, hemos podido dilucidar esa toma de partido y esa visión socioantropológica gallardiana, que, según nuestra apreciación, constituye un proyecto alternativo (ético, político y analítico) de “ser latinoamericano”.

Gallardo cierra su texto aludiendo a una de las imágenes-narraciones de *El llano en llamas*⁹¹ de Juan Rulfo. Esta imagen-narración, según nuestra lectura, es sumamente pertinente puesto que logra condensar todos los factores que enriquecen proyectos de “identidad” y de socialización de vida, si hacemos una lectura positiva de dicha narración, es decir, como contraejemplo de sujetos y formaciones sociales de plenitud. Hablamos, pues, de solidaridad, interpenetración, articulación social, tradición como comunicación y sus contraejemplos revelados en el hijo moribundo: ausencia de comunicación, fractura social, anticomunidad. Sobre esto ya hemos dedicado algunas reflexiones. Sin embargo, juntamente con los factores antes mencionados, Gallardo alude directamente aquí a uno de esos elementos fundamentales para la constitución de la subjetividad y de la sociabilidad de vida al que apenas hemos hecho mención, a saber, la utopía o lo que Gallardo llama el horizonte de esperanza. El trabajo crítico-analítico de Gallardo que hasta ahora hemos expuesto en sus lineamientos fundamentales está construido por, para y a partir de esa utopía: la construcción de sociedades e individuos plenos. Para Gallardo, esta utopía, aún si fuera imposible, ha de sustentar las acciones humanas. Mejor aún, la utopía vendría a ser un factor fundante de lo propiamente humano sin el cual “apuntaríamos” solo a cadáveres como el que el vie-

jo de la narración cargaba en hombros. Las siguientes líneas muestran lo dicho anteriormente: “La superioridad humana de la utopía de vida plena sobre la esterilidad de las falsas utopías y del desencanto egoísta autodestructivo quedan enteramente de manifiesto en las líneas que cierran el relato: “¿Y tu no los oías, Ignacio? -dijo- No me ayudaste ni siquiera con esta esperanza.” El hijo, ya muerto, continua siendo interlocutor. El padre, aunque fracasado en su empeño, sigue apuntando no a un cadáver, sino a su esperanza. Y es Ella la que los sostiene.”⁹²

Nuestro discurso sobre “la” identidad latinoamericana adquiere así la forma de un proyecto de constitución de la subjetividad ligado a la idea de una construcción de la sociabilidad que no deja de tener ese carácter utópico. Ya no discutimos cómo es que nos concebimos a nosotros mismos como latinoamericanos, sino cuál es la forma de existencia social a partir de la cual podemos “decirnos” a nosotros mismos, esto es, cuánto de nuestras prácticas sociales (sea en la cotidianidad, sea con respecto a las relaciones familiares, de género, generacionales, etc.) alrededor de nuestra economía política y libidinal constituye comunicación efectiva, solidaridad, acompañamiento y reconocimiento en la diferencia dentro de nuestro contexto sociohistórico. “La” identidad latinoamericana no es sino ese proceso de autorreconocimiento y autoafirmación en la historia y con los otros.....”la” identidad es una utopía y una apuesta.....un canto!

Notas al Capítulo 3

- 1 Véase La página 7 sobre la discusión respecto del término articulación e integración.
- 2 Gallardo, Helio. *Pensar en América Latina*. EUNA, Heredia: 1980. P. 11.
- 3 IDEM P. 21.
- 4 Gallardo, Helio. "Pensamiento Iberoamericano: las limitaciones de la filosofía clásica". en Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, No. 40, 1977. (109-149)
- 5 Gallardo, Helio. *Pensar en América Latina*. EUNA, Heredia: 1980. P. 20
- 6 Gallardo, Helio. "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina". En Pasos especial, No. 3, 1992. (pp27-42)
- 7 IDEM.
- 8 IDEM. P. 22
- 9 IDEM.
- 10 Ver página 142 para una caracterización general de la noción "pensar".
- 11 Gallardo, Helio. *Teoría y crisis en América Latina*. Editorial Nueva Década, San José: 1984. P 22
- 12 Tanto la noción de América Latina como el sentido del término popular en Gallardo lo desarrollaremos en páginas posteriores.
- 13 IDEM. P. 35
- 14 Gallardo, Helio. *Pensar en América Latina*. EUNA, Heredia: 1980. P. 102-103
- 15 Gallardo, Helio. "Pensamiento Iberoamericano; las limitaciones de la filosofía clásica". En Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica, No 40, 1977, P. 112
- 16 Gallardo aborda constantemente la noción de pueblo en la mayor parte de sus escritos, y muy directamente en cuatro de ellos, a saber, *Teoría y crisis en América Latina*, *Elementos de Política en América Latina*, *Vigencia y mito de Ernesto Che Guevara*, y el que nos ocupa ahora.
- 17 Véase Gallardo, Helio. *Elementos de política en América Latina*. DEI, San José: 1986. P. 82.
- 18 Gallardo, Helio. *Teoría y crisis en América Latina*. Nueva Década, San José: 1984. P. 22.
- 19 Gallardo, Helio. *Pensar en América Latina*. EUNA, Heredia: 1980. P. 102
- 20 "Radicalidad de la teoría....." p. 38.
- 21 IDEM. P. 42.
- 22 IDEM. P. 40.
- 23 IDEM. P. 41 Helio Gallardo se detiene a analizar más puntualmente esta cuestión de la creación de espacios de encuentro entre los diversos actores sociales (la creación de tejido social) en "Notas para contribuir a una discusión sobre los nuevos actores sociales" en Pasos No 36 , Julio- Agosto, 1991.
- 24 Gallardo, Helio. *Pensar en América Latina*. EUNA, Heredia: 1980. P. 155.
- 25 IDEM. P 17
- 26 Crear
- 27 Citado en Zaretsky, Eli. "The Birth of Identity Politics in the 1960 s: Psychoanalysis and the Public/Private Division" en Featherstone, M, Scott L., and Robertson, R. *Global Modernities*. Sage, London: 1995. P. 250 "Erikson saw identity as a special problem in América due to its disparate class and racial composition, its immigrants and native Americans"
- 28 No es fácil dar un nombre a esa tendencia antiesencialista., como bien discutimos en el cap. 1 Podríamos hablar más o menos de constructivismo o historicismo.
- 29 Gallardo, Helio. *Pensar en América Latina*. EUNA, Heredia: 1980. P. 18.
- 30 Gallardo, Helio. "Pensamiento Iberoamericano; las limitaciones de la filosofía clásica". En Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica, No 40, 1977, P. 135. Este artículo se enmarca en

una discusión sobre la filosofía latinoamericana o iberoamericana a la que muchos autores del área habían contribuido con sus artículos.

- 31 Gallardo discute los contenidos del artículo *El final de la historia* de Fukuyama en sus dos trabajos "Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués: ¿el fin de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?" y "Francis Fukuyama: el final de la historia y el tercer mundo" Ambos publicados en la revista *Pasos* (No. 28, Marzo-Abril, 1990). Dicho autor proclama ideológicamente el triunfo final y absoluto de las formas de existencia capitalista de los países centrales, y su "desprecio" por los así llamados países del tercer mundo se hace evidente en la etiqueta antipopular que les pone, países que todavía se mueven en el fango de la historia.
- 32 Gallardo, Helio. "Elementos de política y antipolítica en América Latina. En *Pasos*, No.65, Mayo, Junio, 1996. (p.23)
- 33 Gallardo, Helio. "notas sobre la situación mundial observada desde América Latina". En *Pasos*., Julio-Agosto, 1994, P. 22
- 34 IDEM
- 35 IDEM, P. 23
- 36 IDEM . P 24
- 37 Gallardo, Helio. *Fenomenología del mestizo*. DEI, San José: 1993. Nos referimos a lo siguiente: su objetivo central (participar en la "obligatoria tarea colectiva de crecer en la resistencia y la esperanza), su identificación con la obra y el contexto político-ideológico en el que sale a la luz (al que Gallardo se refiere con el término "orga ideológica")
- 38 El ladino, como veremos posteriormente, remite al imaginario de los sectores sociales latinoamericanos cuya característica fundamental es la desarticulación y negación de las raíces sociohistóricas que los determinan. Gallardo sostiene que este texto debió haberse titulado *Fenomenología del ladino de mierda* y no *Fenomenología del mestizo*.
- 39 IDEM. P 13
- 40 IDEM. P 14
- 41 Gallardo, Helio. *Teoría y crisis en América Latina*. Nueva Década, San José: 1984. p.22
- 42 Gallardo, Helio. *Fenomenología del mestizo*. DEI, San José: 1993. P. 15
- 43 Aquí avisamos el tema de la utopía o del "horizonte de esperanza" en palabras de Gallardo. Sobre esto trabajaremos al final del análisis del texto que ahora nos ocupa.
- 44 Gallardo, Helio. *Fenomenología de Mestizo*. DEL, San José: 1993. P.15
- 45 En este artículo Gallardo discute la idea del "ser" latinoamericano" (u occidental) como una tensión o conflicto sociohistórico (político) que supone una lucha (y resistencia) en pro de un espacio propio y autoproducido que nos de carácter de sujetos. Esta discusión la aborda Gallardo a partir de la crítica a posturas aberrantes respecto de la constitución (imposición) de Occidente en lo que hoy llamamos América Latina (alcances e implicaciones de la occidentalización latinoamericana) tales como las de Guillermo Malavassi y Ricardo Montaner. "Lo que llegó fue Occidente" se enmarca en dicha discusión, que remite, a su vez, a las discusiones sobre la celebración del V centenario.
- 46 IDEM, 36
- 47 Kahn, S., Joel. *Culture, Multiculture, Postculture*. Sage Publications, London: 1995. p. xi, xii. "Finally, perhaps in particular given the important role played by the theories of either Gramsci or Foucault, we might ask whether it is not too crude to categorize all discursive phenomena as either dominating/hegemonic or resistant/counterhegemonic. Such a formulation, by associating cultural expression with the "interests" of either a dominant or a subordinate/subaltern class appears in particular to completely miss the specific sociological positions occupied by those who are the main procedures and consumers of these images of culture and difference, namely the modern intelligentsia"
- 48 Gallardo, Helio. *Fenomenología del mestizo*. DEI, San José: 1993. P. 115
- 49 "Víctima" en Gallardo es una categoría que remite directamente a la negación de la subjetividad. Se es víctima en tanto se es negado el carácter de sujeto.
- 50 La distinción entre sociedad civil bien ordenada (que expresa la lógica burgués de dominación y avasallamiento) y sociedad humanamente bien ordenada (sociedad de reconocimiento y diálogo en la diferencia y la oposición) es abordada por Gallardo en su artículo "Notas sobre la sociedad civil" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, No 57, Enero-Febrero, 1995. pp.16-28.

- 51 Gallardo, Helio. *Fenomenología del mestizo*. DEI, San José: 1993. P. 55
- 52 IBID
- 53 Gallardo, Helio. *Fenomenología del mestizo*. DEI, San José: 1993. PP 63-64
- 54 Gallardo, Helio. *Habitar la tierra*. Viento Sur Publicaciones, Santa Fe de Bogotá: 1997. P 16
- 55 IDEM PP 20-21. *Habitar la tierra* está dirigido a creyentes religiosos que organizan encuentros y talleres populares sobre ecumenismo y macroecumenismo (sobre el "testimonio político de la fe religiosa). De aquí los ejemplos y el estilo literario de dicho texto.
- 56 Gallardo se refiere directamente a la Tesis de Leopoldo Zea quien adjudica el problema histórico de la identidad latinoamericana a la pugna por la "humanidad" del "indígena" en la nota 86 del texto que ahora analizamos.
- 57 El sistema de dominación trabaja en función de esos tres grandes "bloques" de poder: el económico, el político y el ideológico. Gallardo se refiere a ellos en *Elementos de política en América Latina*. (cap. 2, l. p. 61-82). La historia latinoamericana ha sido precisamente la historia de la dominación en esos tres bloques de poder.
- 58 Gallardo, Helio. *Fenomenología del mestizo*. DEI, San José: 1993. P. 60
- 59 IDEM. P 61
- 60 La cita de Roa Bastos a la que Helio Gallardo hace referencia es la siguiente: "La identidad, autonomía y soberanía de nuestros pueblos latinoamericanos (...) implica necesariamente la participación de los pueblos indígenas y de todas las minorías marginadas. Solo con esta integración de conjunto es concebible la construcción de un nuevo orden (...) no impuesto desde el exterior sino como expresión de su realidad y de sus necesidades internas ("España, América latina y el Quinto Centenario", Universidad, No 1032.) (Fenomenología.....p. 64)
- 61 Gallardo, Helio. *Fenomenología del Mestizo*, DEL, San José. P. 65
- 62 Mas adelante (p.68), Gallardo acuñará el término "articulación de diversos", que encaja mejor con la idea de la identidad en la diversidad y la diferencia.
- 63 IDEM, P. 64
- 64 Gallardo, Helio. *Fenomenología del mestizo*. DEI, San José: 1993. P. 66
- 65 Sobre el indigenismo, Gallardo cita a varios autores que han tratado el tema, entre ellos, F. Mires y C. Saintoul (p. 68, nota 108.) para mostrar la falsa universalización del "indio" que implica más bien su desindianización.
- 66 Gallardo, Helio. *Fenomenología del mestizo*. DEI, San José: 1993. P. 72
- 67 Estos términos provienen de lo que podemos llamar el clima del DEI (Departamento ecuménico de investigaciones). Gallardo, habiendo sido miembro de dicho departamento, utilizo constantemente dichos términos e imágenes. Uno de los escritores del departamento que trabaja dichos conceptos de utopía y de horizonte de esperanza es Franz Himkelammert, en textos como *Critica a la razón utópica* y en una serie de artículos de la revista Pasos.
- 68 IDEM. P 113
- 69 IDEM. P 14
- 70 Esto es fácil verlo en sus comentarios a las experiencias de Rigoberta Menchú en donde Gallardo sostiene lo siguiente: "Sentir es una forma de saber. La discriminación, por consiguiente, se sufre y se sabe aunque no pueda expresarse mediante conceptos" (*Fenomenología...* p.116)
- 71 Esta afirmación fue tomada de conversaciones (entrevistas) con el autor.
- 72 Gallardo, Helio. *Fenomenología del mestizo*. DEI, San José: 1993. P. 117
- 73 IDEM. P 126
- 74 IDEM. P 137
- 75 IDEM. P 134
- 76 IDEM. P138
- 77 IDEM, P 143
- 78 IDEM. P 144 (Ver nota 74)
- 79 IDEM. P. 120
- 80 IDEM. P. 145
- 81 IDEM. P 147
- 82 IDEM. P 153

- 83 IDEM. P 154
- 84 IDEM. P156
- 85 IDME. P 154
- 86 IDEM. P 157
- 87 IDEM. P 160
- 88 IDEM. P 162
- 89 IBID.
- 90 IBID.
- 91 IDEM. P 165
- 92 Mike, Michael. *Consturcting Identites*. Sage Publications, London; 1996. (P. 257) "What "identity" do we perform when we talk about "identity"?".
- 93 Gallardo resume muy bien dicha narración del siguiente modo: Juan Rulfo "escribe sobre un viejo campesino, que lleva a horcajadas sobre sus hombros, en un travesía larga y nocturna, por los cerros, el cuerpo de su hijo que agoniza, tras haber sido baleado. Intenta acercarlo a un pueblo donde le han dicho que existe un doctor. El viejo desea que su hijo agonizante le diga si desde la altura él ve ya las luces del pueblo, o al menos si escucha ladrar los perros que avisarían su cercanía. El hombre no puede escuchar porque las piernas de su hijo lo han dejado sin oídos. El herido, sin embargo, no ve ni escucha nada. Se limita a reclamar agua y a pedir que lo dejen descansar. No hay agua, sólo piedras, dice el viejo. Y no puede dejarlo reposar porque después no podría volver a cargarlo. El hijo muere en el trayecto. Al llegar al pueblo y destrabarse del cadáver, el viejo puede escuchar el ladrido de los perros por todas partes. (p. 168)
- 94 Gallardo, Helio. *Fenomenología del mestizo*. DEI, San José: 1993. P. 172

Discusiones generales

La noción de identidad en el discurso de Gallardo, como hemos podido ver hasta ahora, es de gran valor analítico. El sentido y los alcances de dicha noción nos acercan mejor a una comprensión y “acción-de-ser- latinoamericano” efectivas. Pongámoslo a modo de resumen: “La” identidad no es un dato sino una producción sociohistórica, y, por ello, ha de dar cuenta de las condiciones sociohistóricas en las que se despliega. “La” identidad ha de ser también identidad/diversidad, pues es en la diferencia y con “los distintos/legítimos” en donde dicha noción tiene peso analítico. Como consecuencia de lo anterior, “la” identidad se constituye como proyecto de socialización en tanto es un “efecto” de comunicación (comunidad) de diversos en una suerte de articulación no jeraquizada (de reconocimiento). Esta relación articulada de diversos se dice principalmente de las relaciones entre sectores sociales (actores sociales), aunque también se puede decir de las relaciones interpersonales inmediatas. Como ya lo expusimos a través de la presente investigación, Gallardo acuña el término “lugar social” para referirse a esos espacios de interacción de “iguales”, en condiciones en la que la producción de sentido “desde sí” les es negada. La mujer, el joven, el empobrecido, el “racialmente” y culturalmente “inferior” constituyen dichos lugares sociales, y el común denominador es su carácter de dominados y oprimidos en las actuales sociedades con principio de dominación. La categoría gallardiana de pueblo es la que expresa de modo más general a tales sectores sociales, y, concretamente, es el pueblo político el que está en condiciones de gestación de identidades efectivas

a partir de sus prácticas de resistencia y lucha políticas. Así, “la” identidad latinoamericana se dice a partir de las acciones de resistencia de los sectores sociales que buscan apropiarse de su carácter de sujetos sociales (apropiación de sentido) en sus contextos sociohistóricos concretos. En pocas palabras, Gallardo hace una lectura popular del “ser latinoamericano”, que consiste, al mismo tiempo, en una lucha ético-política y en un reconocimiento analítico de nuestras formas de existencia social.

El discurso gallardiano sugiere así una noción de identidad como construcción en el pensamiento, es decir, en el sentirse, asumirse analíticamente e imaginarse desde los lugares sociales a los que respondemos y por los que resistimos (no como una universalización vacía tal y como la de “hombre”, ciudadano o aún latinoamericano). “La” identidad nos remite, pues, a la capacidad de autogestión y autodeterminación relativa, y tal autogestión es una búsqueda desde las raíces y un proyecto de constitución de sujetos, que implica, a la vez, crecer en autoestima y para “los otros”.

Hasta aquí podemos observar que “América Latina”, asumida a través de una lectura popular tal y como lo hace Gallardo, desaparece; y lo que aparece está determinado por las conflictividades particulares de los sujetos sociales en sus propios lugares sociales. De este modo, el método a través del cual me aproximé al análisis social está en función de la comprensión misma del objeto. El método es el objeto. La lectura de “América Latina” como proceso que adquiere su “forma” en los lugares concretos en donde el movimiento y la transformación tiene lugar, determina la lectura misma. Por esta razón Gallardo focaliza sus análisis en los sectores populares en los que “América Latina” está siendo. Así también, “América Latina”, en un sentido más general, puede considerarse una expresión abstracta de “algo” que existe sólo en

el discurso analítico y que busca, mejor o peor, dar cuenta de un sistema, más no puede “tocar” lo real-social, que es mucho más complejo (particularizado, conflictivo). Esta es la distancia que existe entre el ámbito del discurso y el de lo real-social que Gallardo enfatiza en sus trabajos analíticos

En el primer capítulo del presente trabajo procuramos hacer una lectura de la noción de identidad a partir de algunos de los textos de Marx y Freud. Lo hicimos así por lo determinante de dichos discursos en la historia del pensamiento y, concretamente en el trabajo analítico de Gallardo. A través de la lectura de los textos de nuestro autor pudimos corroborar tal tesis. Gallardo se dedica a construir una analítica básicamente a partir de los criterios más relevantes del pensamiento marxista y freudiano. La lectura ideológica que el autor hace de una serie considerable de escritores latinoamericanos en todos sus estudios obedece precisamente a esa práctica analítica de la existencia social de nuestras formaciones sociales con criterios freudiano/marxistas y en función de dichos discursos modernos. Encontramos, pues, en Gallardo un discurso cuyos pilares lo constituyen la economía política y la economía libidinal. Avanzar en la comprensión de “lo latinoamericano” en Gallardo es dar pasos firmes y constantes con ambos pies: el que se asienta en la arena del placer y el goce individual, y el que se afirma en la organización y reproducción de las condiciones materiales a partir de las cuales los seres humanos tienden a la plenitud. Dos son las denuncias: la de la represión libidinal y la de la opresión político-económica. Uno es el objetivo: la producción y puesta en marcha de proyectos identitarios y de socialización con un referente utópico, a saber, la plenitud.... La felicidad. Todo esto bajo el lente “latinoamericano”, es decir, a partir de las condiciones sociohistóricas de las diversas formaciones sociales en esta parte del mundo.

En lo que respecta a la combinación Freud/Marx, el pensamiento gallardiano se acerca considerablemente a los planteamientos de Marcuse. Este autor proyecta ese anhelo/necesidad de emancipación freudiana/marxista, realizable principalmente por los sectores sociales a los que se les ha sido negada sistemáticamente su autoconstitución. Tal emancipación se dice en Gallardo y en Marcuse respecto de la represión libidinal y político-económica, y, por lo tanto, sus análisis se inspiran en una esperanza: la minimización o desaparición del dolor social como efecto de una lógica de dominación triunfante. Por supuesto, hay una diferencia importante entre estos dos autores, a saber, el objeto o punto de partida analítico. Gallardo, a diferencia de Marcuse, parte de la observación (y comprensión) de los sectores populares que luchan por la apropiación de sus “modos-de-ser-en-el-mundo”, y su referente lo constituye “el buen sentido de la gente que sufre”. Gallardo escribe en y por “América Latina”. Marcuse, por su parte, escribe en (¿y por?) los países centrales (Estados Unidos), y esto determina su producción analítica. Trabajar el pensamiento de Gallardo significa, así, un intento de lectura analítica de nosotros desde nosotros, y aquí radica la importancia de nuestro trabajo: decir una palabra por “América Latina” desde “América Latina”. Además, según lo hemos podido ver a través de la lectura de los estudios de Gallardo y de las reflexiones sobre Freud y Marx (y Marcuse) mencionadas en el primer capítulo, el pensamiento gallardiano tiene una “dosis” mayor de Marx, lo cual lo diferencia un poco de Marcuse, quien nos muestra una mayor interlocución de Freud. Helio Gallardo sería un Marcuse más marxista, un Marx más freudiano, pero sobre todo, un interlocutor de “Las Américas Latinas populares”.

Por todo lo anterior, es fácil entender ahora muchas de las diferencias entre el trabajo analítico de Gallardo y el de diversos analistas latinoamericanos, así como también su distancia respecto de los que hemos llamado aquí “americanistas clásicos”. Como hemos podido ver a lo largo de nuestro estudio, Gallardo se aleja radicalmente de las posturas esencialistas, lo cual lo diferencia considerablemente de otros autores latinoamericanos como Leopoldo Zea o Jorge Larraín (y de los americanistas clásicos, con excepción de Mariátegui). Para Gallardo, la identidad es una producción sociohistórica y no una esencia, y sus trabajos analíticos respecto de “América Latina” siguen muy consecuentemente dicha tesis. Para los autores mencionados (que son los que marcan la pauta dentro de la gran cantidad de producción “literaria” sobre América Latina que conocemos), la noción de identidad adquiere el carácter de cosa y, además, se asume como si tal cosa existiera fuera del universo del discurso. El pensamiento gallardiano, por su parte, se nos presenta como un intento analítico que supone la transformación constante de las categorías que expresan, en el ámbito del discurso, lo real-social (sin confundirse con lo real-social). Esto hace de nociones tales como la de identidad, efectos de producciones sociales de sentido, y, consecuentemente, constituyen categorías analíticas sumamente flexibles (ni reificadas ni metafísicas) en tanto que producciones constantes y no productos acabados. Así, la producción literaria gallardiana tiene la virtud de ser un instrumento analítico y una práctica de lectura ideológica abierta, que, como tal, nos sugiere posibles formas de comprensión de los “fenómenos” sociales, más nunca una receta epistemológica u ontológica independiente de lo real-social en tanto receta.

Respecto de los americanistas clásicos es posible decir lo anterior y añadir un detalle más. Desde nuestra lectura de dichos autores, pudimos corroborar las tesis gallardianas concernientes a la debilidad analítica de tales escritores (especialmente Rodó y Vasconcelos). Sus criterios de ingreso al análisis del “ser latinoamericano”, no permiten crear un discurso consistente, operacional o efectivo respecto de las prácticas identitarias que mejor nos podrían constituir como “latinoamericanos”. Sin embargo, nos fue posible rescatar de su producción literaria y académica, eso que Gallardo incluye en su noción de “pensar” a saber, el sentirse e imaginarse latinoamericanos. Gallardo muestra las debilidades de los discursos de dichos autores (con excepción de Martí) en *Fenomenología del mestizo*, como ya pudimos ver, más no se ocupa en señalar la resonancia que dichos autores han tenido para efectos del imaginario latinoamericano que aspira a su autoconstitución y apropiación. Estos escritores han ayudado a difundir un sentir, un “espíritu” que llama al constante crecer desde sí y con los otros, aún a pesar de un aparato conceptual no efectivo como instrumento analítico. Como pudimos ver en nuestro análisis, la excepción a lo anterior la tenemos en Mariátegui. No es raro que el trabajo de Mariátegui, según lo deducimos de nuestro ingreso a sus textos y del estudio de Gallardo en *Fenomenología del mestizo*, tenga un valor analítico mayor. Mariátegui utiliza el instrumento marxista (su proyecto ético-político) como guía analítica, y esto, según nuestra perspectiva, le permite desplegar una visión más amplia de los factores sociohistóricos que constituyen “las Américas Latinas” que conocemos hoy.

Conclusiones:

A partir de las anteriores discusiones y de todo el análisis que hemos realizado sobre el pensamiento gallardiano y su noción de identidad en el presente trabajo final de graduación, podemos finalmente decir lo siguiente:

Plantearse el problema/desafío del “ser latinoamericano” de modo efectivo implica partir de la noción de identidad como proceso, autoproducción, interpenetración de sujetos y comunicación. En otras palabras, “la” identidad “latinoamericana” es un despliegue de mi “mismidad” en cuanto autoconstitución de la subjetividad, en un contexto de relaciones e interrelaciones de reconocimiento y acompañamiento, que están contenidas en la idea misma de comunicación, esto es, de creación de comunidad. Creemos, entonces, que la noción de identidad planteada como una esencia y no como una producción sociohistórica da pie a muchos de los grandes malentendidos condensados en muchos de los textos filosóficos y literarios (y en distintas producciones culturales) con los que nos enfrentamos comúnmente.

Lo anterior expresa la ventaja de un tratamiento analítico de lo “real-social” en función de la comprensión de “lo sociohistórico”, a diferencia de los tratamientos no analíticos (ideológicos), que constituyen formas de conocimiento no efectivos. La claridad respecto de la “naturaleza”, función y alcances de la teoría o producciones analíticas (y las acciones ético-políticas que de ella se siguen) constituyen un avance significativo en función de proyectos identitarios y de socialización alternativos.

El problema/desafío de “la” identidad “latinoamericana” ha de ser planteado como una cuestión ético-política, pues si plantea de modo fragmentado, esto es, como una cuestión puramente epistemológica u ontológica e incluso vaciamente histórica, se torna inútil. La noción de identidad aquí plasmada se convierte, pues, en una necesidad o exigencia de conformación de “nuestra América” diversa, es decir, de las “Américas Latinas” del área latinoamericana. El carácter ético-político de nuestros planteamientos respecto del “ser latinoamericano” le da esos dos matices a la noción de identidad: su proyecto/proyección social y su diversidad constitutiva.

Juntamente con lo anterior, se hace evidente la tesis de la inevitabilidad del pensar “América Latina” como la construcción plural de sujetos que se realiza en el contexto de la dominación. Por supuesto, la dominación (expresada como sensibilidad y a través de las instituciones sociales que la reproducen) se dice distinto en cada uno de los lugares sociales en los que los seres humanos construyen su imaginario. Por eso sostenemos que no hay “América Latina” sino “Américas Latinas” por cada uno de esos lugares sociales donde la dominación y la resistencia se hacen ver. La “América Latina” de los hombres adultos y económica y culturalmente enriquecidos no es la misma que la de las mujeres, la de los hombres, de los “racial” y “culturalmente” “inferiores”, la de los económicamente desposeídos, ni la de los jóvenes. Todos ellos, desde sus lugares sociales construyen sus Américas Latinas y la noción de identidad debe ser expresada a través de tal diversidad.

En lo anterior radica la función y el campo particular del pensar en “América Latina” o de la filosofía. Sostenemos la tesis de la filosofía como una producción teórica (o analítica) cuyo eje, objeto, método y finalidad son, a la vez, la comprensión de

lo real social en tanto que social, esto es, en tanto que despliegue histórico de sentido. El contexto sociohistórico en el que se hace filosofía ahora, es decir, la existencia de sociedades con principio de dominación, hace más necesario el esclarecimiento riguroso de dicha actividad analítica. Compartimos, pues, con Gallardo la idea del pensar América Latina como actividad sociohistorica práctica y su tesis del quehacer filosófico efectivo como causa/efecto de prácticas políticas de resistencia.

Si tuvieramos que expresar aquí aquello para lo cual nos ha servido el trabajo que ahora terminamos, diríamos que tiene que ver fundamentalmente con la práctica de una producción analítica que mejor nos permita acercarnos a la comprensión de lo real-social. La forma en que Gallardo elabora sus análisis sociales y los criterios de los que parte son, desde nuestra perspectiva, fuentes efectivas y provechosas del ser/pensarse latinoamericanos. El esfuerzo que hemos hecho en función de la clarificación de la noción de identidad latinoamericana en el pensamiento de Gallardo, nos ha llevado a sostener dicha tesis. Evidentemente, la discusión sobre identidad latinoamericana está abierta y tendrá el alcance y los sentidos que le darán el momento histórico en el que se aborde y el lugar social a partir del cual se construya. Si de algo estamos seguros es que “la identidad” es una proyección, y, como tal, siempre estará a la distancia y cambiará de acuerdo con cada uno de los pasos que demos. Sobre lo que se hace necesario trabajar es sobre lo eficaz y operativo de las acciones (discursivas, prácticas) personales o colectivas en términos de una utopía: el disfrute y el goce del “ser-desde-si-con-los-otros”, es decir, si tienden a la construcción de sociedades e individuos plenos o si, por el contrario, niegan e imposibilitan la existencia humana de vida.

Bibliografía

Textos de Helio Gallardo:

----- *Mitos e ideologías en el proceso político chileno.* EUNA. San José, C. R., 1979.

----- *Pensar en América Latina.* EUNA. San José, C. R., 1981.

----- *Teoría y crisis en América Latina.* Nueva Década, San José, C. R., 1982.

----- *Elementos de política en América Latina.* DEI, San José, C.R. 1986.

----- *Fundamentos de formación política.* Análisis de coyuntura. DEI, San José, C. R., 1990.

----- *Actores y procesos políticos latinoamericanos.* DEI, San José, C. R., 1989.

----- *Crisis del socialismo histórico.* DEI, San José, C. R., 1991.

----- *Fenomenología del mestizo.* DEI, San José, C. R., 1993.

----- *Habitar la tierra.* A.P.D., Santa Fe de Bogotá, 1997.

----- *Vigencia y Mito de Ernesto Che Guevara.* Editorial Universidad de Costa Rica, San José, C.R., 1997.

Artículos de Helio Gallardo en Revista Pasos

-----"Tres formas de lectura de los fenómenos políticos Latinoamericanos"
en Pasos, No. 24, Julio-Agosto, 1989.

-----"La revolución francesa y el pensamiento político" en Pasos, No. 26,
Noviembre-Dicembre, 1989.

-----"Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués: ¿El final de la
historia o el deseo de finalizar al ser humano?" en Pasos, No. 27,
Enero-Febrero, 1990.

-----"Francis Fukuyama: El final de la historia y el tercer mundo" en Pasos,
No. 28, Marzo-Abril, 1990.

-----"Cinco mitos en torno a la crisis del socialismo histórico" en Pasos,
No.31, Setiembre- Octubre, 1990.

-----"Notas para contribuir a una discusión sobre nuevos actores sociales"
en Pasos, No. 36, Julio - Agosto, 1991.

-----"La crisis del socialismo histórico y América Latina" en Pasos, No. 39,
Enero - Febrero, 1992.

-----"Sobre la revolución" en Pasos, No. 44, Noviembre- Diciembre, 1992.

- "El proceso revolucionario cubano: cuestiones fundamentales" en Pasos, No. 46, Marzo- Abril, 1993.
- "Elementos para una discusión sobre izquierda política latinoamericana" en Pasos, No. 50, Noviembre-Diciembre, 1993.
- "Notas sobre la sociedad civil" en Pasos, No. 57, Enero-Febrero, 1993.
- "Capitalismo y desarrollo sostenible" en Pasos, No. 61, Setiembre-Octubre, 1995.
- "Globalización, reforma del Estado y sector campesino" en Pasos, No. 63, Enero-Febrero, 1996.
- "Elementos de antipolítica y de política en América Latina" en Pasos, No. 65, Mayo-Junio, 1996.
- "Democratización y democracia en América Latina" en Pasos, No. 68, Noviembre-Diciembre, 1996.
- "El pensar en América Latina: introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia: A, Salazar Bondy y Leopoldo Zea" en Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica V. 12, No 35, Julio - Diciembre, 1974.

Bibliografía general

- Amoretti, María. *Algunas definiciones usadas en el método sociocrítico Material de un curso: Sociología crítica II*. Universidad de Costa Rica: 1987.
- Ardao, A., Cordero, R., y otros. *La filosofía actual en América Latina*. Editorial Grijalbo, México: 1988.
- Arguedas, José María. *Formación de una cultura indoamericana*. México, Siglo XXI: 1977.
- Adorno, Theodor W. *Freud en la actualidad*. Barcelona, Barrial editores: 1971.
- Althusser, Louis. *Para una crítica de la practica teórica*. México, Siglo XXI: 1973.
- Andreani, Tony. *Marxismo y antropología*. Editorial Anagrama, Barcelona: 1974.
- Bayon, Damían. *El artista latinoamericano y su identidad*. Caracas, Monte Avila Editores: 1977.
- Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Siglo XXI Editores, Madrid: 1988.
- Breakwell, M. Glynis. *Social Psychology and the Self Concept*. Surrey University
- Chavarría, Gabriela. *El discurso sobre identidad latinoamericana en el discurso crítico en torno a Los heraldos negros*. Tesis. Universidad de Costa Rica, Escuela de Filología: 1988.
- Castañeda, Jorge. *La utopía desarmada*. México, 2da Edición, Cuerpo Editorial Planeta: 1994.
- Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro*. Editorial Cátedra, Barcelona: 1982.
- Dussel, Enrique. *Teología de la liberación*. Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1980.
- Engels, F., Marx, C. *Ideología alemana*. Ediciones de cultura popular, México: 1974.
- Engels, F. *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ediciones de cultura popular, México: 1974.

- Fernández, Basour, *La filosofía de Vasconcelos* Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1958.
- Fernández, F. *Calibán y otros ensayos*. Cuaderno de arte y sociedad, La Habana: 1979.
- Foucault, Michelle. "El sujeto y el poder". En Edelberto Torres-Rivas, *Política, teoría y métodos*. San José, EDUCA: 1990.
- Freud, Sigmund. *Obras completas*, 2 vols., 4 ed, traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid: 1981
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial, Madrid: 1997
- Fromm, Erich. *The Sane Society*. Fawcett World Library, New York: 1966.
- García Canclini, N. *Las culturas populares en el capitalismo*. Ediciones Casa de las Américas, La Habana: 1981.
- García Canclini, Nestor. *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo, México: 1995
- González, Alfredo. *El discurso de la patria*. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José: 1994.
- Gouldner, A.W. *Los dos marxismos*. Alianza Editorial, Madrid: 1983.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Ediciones Sígueme, Sala manca: 1975.
- Hinkelammert, Franz. *Ideología del sometimiento*. DEI, San José: 1977
- *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI, San José de Costa Rica: 1981
- *Crítica de la razón utópica*. DEI, San José de Costa Rica: 1984
- *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI, San José de Costa Rica: 1995
- Horkheimer, M., Adorno, T., *Dialéctica de la ilustración*. Editorial Trotta 2da ed., Madrid: 1997.

- Jimeno, Myriam, Ocampo, Gloria y otros. *Memorias del simposio identidad étnica, identidad regional, identidad nacional*. Serie Memoria de Eventos Científicos ICFES, Villa de Leiva: 1989.
- Kolakowski, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo*. 2da Edición, Madrid, Alianza: 1985.
- Kolakowsky, Leszek. *El hombre sin alternativas*. Alianza Editorial, Madrid: 1970.
- Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo, México: 1967
- LaPlanche, J y Pontalis, J. *Diccionario del psicoanálisis*. Editorial Labor, Barcelona: 1983.
- Larraín, Jorge. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Andrés Bello, Santiago: 1987.
- Lukacs, George. *Historia y conciencia de clase*. 2da Edición, Barcelona, Editorial Grijalbo: 1977.
- Mariátegui, José C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Casa de las Américas, La Habana: 1975.
- Marcuse, Herber. *El hombre unidimensional*. Editorial Seix Barral, Barcelona: 1972.
- Marcuse, H. *Eros y civilización*. Editorial Ariel Quincenal, Barcelona: 1981.
- Martí, José. *Obras completas*. Editorial Lex, La Habana., Cuba: 1946. (Prologo y síntesis biográfica por Isidro Méndez.)
- Martínez, Ezequiel. *Martí: el héroe*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid: 1975.
- Marx, Karl. *Introducción general a la crítica de la economía política*. Ediciones Quinto Sol, México: 1970.
- Karl Marx. *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1974.
- Michael, Mike. *Constructing identities: The Nonhuman and Change*. Sage, London: 1996.
- Mora, Arnoldo. *La identidad nacional en la filosofía costarricense*. EDUCA, San José: 1997.
- Pompo, París, Dolores, María. *Crisis e identidades colectivas en América Latina*. Plaza y Valdés, México: 1990

- Roazen, Paul: *Freud: su pensamiento político y social*. Ediciones Martínez Roca S. A.,
Barcelona; 1972
- Rodó, J. *Ariel*. Imprenta de Dornaleche y Reyes, Montevideo: 1900.
- Roig, Arturo. "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías" en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum, Buenos Aires: 1973.
- Rossi-Landi, E. *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Monte Avila Editores,
Caracas: 1970.
- Salazar, Bondy A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. Siglo XXI, México, 1973
- Santovenia, E. *Martí legislador*. Editorial Losada, Buenos Aires: 1943.
- Sartori, G. *Aspectos de la democracia*. Editorial Lmusca-Wiley, México: 196
- Thompson, Clara. *Psicoanálisis*. Fondo de Cultura Económica, México: 1955
- Vasconcelos, J. *La raza cósmica*. Agencia Mundial de librería, Paris: 19..
- Verdaguer, Roberto. *José Martí: peregrino de una idea*. Editorial Lex, La Habana: 1955.
- Wyss, Dieter. *Marx y Freud*. Editorial Tiempo Nuevo, Caracas: 1969.
- Zaretsky, Eli. "The Birth of Identity Politics in the 1960': Psychoanalysis and the Public-
/Private Division" en Featherstone, M., Scott L., and Robertson, R.
Global Modernities, Sage, London: 1995.
- Zea, Leopoldo. *América Latina en sus ideales*. Siglo XXI editores. S.A. México 1986.
----- *500 años después: descubrimiento e identidad en América Latina*.
UNAM, México:1990.
----- *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. Siglo XXI,
México: 1969.
- Zea, Leopoldo, *Filosofía y cultura latinoamericanas*. Centro de estudios latinoamericanos Rómulo Gallegos, México: 1974

ARTÍCULOS DE REVISTA

Herra, Rafael. "Filosofía de la falsa conciencia, falsa conciencia de la filosofía" en

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica V. 12, No 35,

Julio - Diciembre, 1974.

Hinkelammert, Franz. "¿Capitalismo sin alternativas? sobre la sociedad que sostiene que

no hay alternativa para ella" en Pasos, San José de Costa Rica,

No. 37, Setiembre - Octubre, 1991

-----"La teología de la liberación en el contexto social de América

Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado".

en Pasos, San José de Costa Rica, No 57, Enero-Febrero, 1995

Lechner, N. "Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas" en Nueva Sociedad,

No. 130, Marzo- Abril, 1994. Caracas, Venezuela.

Mora Arnoldo. "La filosofía latinoamericana como autoconciencia de su historia" en

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica V. 12, No 35,

Julio - Diciembre, 1974.