

ALCIRA B. BONILLA

Significatividad de las narrativas populares en la búsqueda de una filosofía nuestroamericana
Jornadas de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales: Actas de la 11ª edición
San Salvador de Jujuy; Año: 2014; p. 1 - 14

Conferencia solicitada para publicación en la página institucional de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNJu.

*Universidad Nacional de Jujuy Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales XI
Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales*

Conferencia de Alcira B. Bonilla

**Significatividad de las narrativas populares en la búsqueda de una filosofía
"nuestroamericana"**

Buenas tardes, a todas y todos las y los presentes.

Las palabras iniciales son de agradecimiento por el honor de haber sido invitada a impartir esta conferencia; en particular, al Dr. Ricardo Slavutsky, Decano de la Facultad, al Especialista Alejandro Di Pietro, Coordinador General de estas Jornadas, a la Coordinación Académica de las mismas y a la Dra. María Luisa Rubinelli, coordinadora del Eje 5, que propuso mi nombre.

Introducción

Ante todo quiero aclarar que el tema que voy a desarrollar hoy: **“Significatividad de las narrativas populares en la búsqueda de una filosofía ‘nuestroamericana’”**, no pertenece estrictamente a una de mis áreas de trabajo académico, como puede ser el caso de las y los colegas que han presentado ponencias para el Eje 5 y de las personas que lo coordinaron. Sin embargo, al menos como telón de fondo, acicate y preocupación, está estrechamente ligado a mi vínculo con la filosofía desde los comienzos de mi formación. A esto debo añadir que, ya en 1985, con motivo de las I Jornadas germano-iberoamericanas de Ética organizadas por la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino y Latinoamericano (FEPAL), inicié un diálogo filosófico duradero con el Dr. Raúl

FornetBetancourt sumándome desde entonces de manera activa a la corriente filosófica intercultural latinoamericana que defiende la importancia de saberes filosóficos no escritos y presentes en acervos populares. En la conclusión de mi ponencia para esas Jornadas, “La ética del filósofo”, hacía una rápida comparación entre la situación en la que se desarrolló la práctica filosófica en Europa en el marco de un conjunto de pueblos y culturas que desde el siglo IX no sufrió alteración significativa alguna en su composición (quizá hasta el comienzo del fenómeno contemporáneo de los grandes flujos migratorios hacia algunas naciones del Viejo Continente), y lo acontecido en nuestros países después del pretendido “Descubrimiento de América”. En esa oportunidad señalaba que si nos hacemos cargo de nuestra historia filosófica, encontraremos que las categorías más originarias (por potentes y originales) del pensamiento latinoamericano, donde ha de abreviar necesariamente el pensador, se muestran con mayor espontaneidad y fuerza que en la filosofía académica bajo las formas del pensamiento literario, político, económico, etc., y en el acervo de saberes y lenguajes de las múltiples comunidades que integran el colorido paisaje de la humanidad latinoamericana. Además estimo importante señalar que, individualmente o con un grupo de colaboradores, durante años he trabajado en el estudio de las diversas modalidades o géneros de escritura filosófica, las relaciones entre filosofía y literatura y el empleo de casos y ejemplos para la enseñanza de la Filosofía Práctica y de la investigación de la temática de la Filosofía de la migración y el exilio. Vale decir que, en gran parte, mi trayectoria filosófica se ha desarrollado en trato constante con aquello que Paul Ricoeur denomina algo despectivamente “la no-filosofía”.

La conferencia fue organizada en tres acápites: 1) La filosofía monocultural del *ego conqueror*: “epistemicidios”, negaciones y genocidios; 2) ¿Qué queremos decir con la frase “filosofía ‘nuestroamericana’”?; 3) Dos ejemplos recientes y señeros de la significatividad de las narrativas populares en la búsqueda de una filosofía “nuestroamericana”.

1) La filosofía monocultural del *ego conqueror*: “epistemicidios”, negaciones y genocidios

En “La filosofía en nuestra América y el problema del sujeto del filosofar” (2002) el maestro Arturo Andrés Roig ponía énfasis en un fenómeno central de la modernidad: la correspondencia existente entre el *ego conqueror* y su presencia decisiva en América, y el *ego cogito*, desencadenante de la filosofía de la segunda modernidad (para emplear la expresión de Enrique Dussel). Cito:

“[...] el *ego cogito* cartesiano nunca tuvo una sola cara, en cuanto que la posesión de la ciencia no le era ajena, en absoluto, a la posesión de la naturaleza y, con ella, esos seres a los que el colonialismo europeo bautizó con el nombre de ‘naturales’. Las *Cartas de la Conquista de México* (1519-1526), de Hernán Cortés constituyen, por eso mismo, algo así como la versión fáctica del *Discurso del Método* y el modo como, desde la tragedia, nos abrimos a la modernidad. El *ego cogito* cartesiano tuvo siempre a su lado, para nosotros en particular, el *ego conqueror* cortesiano. Cartesianismo y cortesiano se nos dieron a la par y hasta podríamos decir que el primero nos llegó con la cara del segundo”.

La realidad geográfica que hoy denominamos “América” es, obviamente, muy anterior a 1492. Entonces, ¿por qué hablamos de “Descubrimiento” para referirnos al hecho de que un grupo de navegantes europeos bajo el patrocinio de los Reyes Católicos llegó a la isla de Guanahani ese año? Boaventura de Sousa Santos discute en “El fin de los descubrimientos imperiales” (1999) la pertinencia del término “Descubrimiento” en términos que permiten enhebrar una reflexión filosófica. Por una parte, el sentido común indicaría que los descubrimientos entre personas o pueblos son mutuos; sin embargo, en el caso mencionado y otros similares, parece que sabemos de forma “natural” quién es el descubridor y quién el descubierto. Un sentido común no naturalizado brinda la respuesta correcta. La realidad es otra: “Es la desigualdad del poder y del saber la que transforma la reciprocidad del descubrimiento en apropiación del descubierto” (en B. de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI/CLACSO, 2005, pp. 141).

No cabe duda de que el acontecimiento del “Descubrimiento” marcó un antes y un después para la humanidad en su conjunto, puesto que a partir de entonces se quebró el aislamiento de los grandes sistemas interregionales y adquirió realidad el “sistema-mundo”, constituyendo Europa el nexo de unión entre el “nuevo” mundo y el “antiguo” (el sistema regional afro-asiático-mediterráneo). En los años posteriores se asistió a la construcción del primer sistema mundial cada vez más bajo la égida de los imperios europeos y a la moderna invención de “América”, concebida como *terra incognita* y vacía, objeto de especulación, conocimiento y explotación. Éste es el segundo (y más exitoso) paradigma que suplanta al más antiguo de las “Yndias” con el que Colón designó y operó en la tierra que buscaba y conocía previamente, según recuerda Hernán Neira en “Latinoamérica – Iberoamérica, Indoamérica” (En R. Salas Astraín (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, Santiago de Chile, Ediciones UCSH, vol. II, pp. 585-594).

Si se dejan de lado algunos ejemplos de intentos de una conquista y colonización menos brutal, siempre parciales o frustrados, esta enorme y violenta acción civilizatoria que se fue dando en el espacio americano pareció hacerlo en un “no-lugar”, un *tópos* vacío donde los sueños del viejo continente pudieran “tener lugar”. Ni los pobladores originarios ni sus instituciones, lenguas y culturas propias integraron de modo efectivo y positivo el acervo europeo; tampoco fueron valorados, salvo como fuerza de trabajo, fuente de placer, o riqueza material. Cuando no se los aniquiló, se impusieron a los habitantes de las tierras americanas saberes, instituciones políticas, una sociabilidad “civilizada”, lenguas y religión. Se implantó por todas partes la “condición colonial” y los habitantes de América Latina, incluidos luego los descendientes de los europeos, fueron considerados especularmente lo “otro” de Europa, no mejorando en lo esencial su situación con la creación de los estados nacionales modernos. La existencia y persistencia de modos de colonialismo europeístas generaron una “condición colonial” que continúa hasta la fecha.

Para entender la gravedad y el estilo de esta “condición colonial” que afectó los países de América que fueron conquistados y colonizados por las Coronas de Castilla y de Portugal deben tomarse en cuenta no solamente factores políticos, sociales y económicos que conformaron las diversas formas de dominación, sino, y de modo prioritario, los culturales y educativos que están en la raíz de la inferiorización, racialización y marginación no sólo de los denominados pueblos originarios, de los esclavos importados de África y sus descendientes, sino también de los mestizos, criollos e inmigrantes, con el agravante de lo señalado anteriormente: esta América fue imaginada como “lugar vacío” y, por ello, denominada también el “desierto”, el lugar de la “barbarie”. Prefiero hablar de “condición” y no de “situación” colonial para dar cuenta del fenómeno de la persistencia y aparición constante de nuevas formas e instrumentos de colonización y, sobre todo, de la identificación con los mismos que se produjo en las naciones luego independizadas de la metrópoli hispana durante todo su transcurso histórico posterior, pero nunca libres de los intentos de dominación de Inglaterra, Francia y los Estados Unidos.

Si deseamos entender cómo se ha gestado el saber filosófico en esta región del mundo, debemos hacernos conscientes de que la Conquista trae consigo la institucionalización de la “ciudad letrada”, al decir de Ángel Rama en su obra homónima de 1984; vale decir la pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, que éste describe como “el anillo protector del poder y el ejecutor de las

órdenes”. Y tras ella, reforzándola, la “ciudad escrituraria” en 1538 con la creación de la Universidad de Santo Domingo a la que sucedieron rápidamente otras. Estas universidades son las instituciones encargadas de la “escritura del orden”, que se realiza, según funciones y oportunidad, en latín o en castellano (“la lengua compañera del Imperio”). Así quedó signado el porvenir filosófico de América durante siglos, hasta nuestros días.

Siguiendo la metodología propuesta por el Dr. Arturo A. Roig para sus trabajos sobre Historia de las Ideas, no puede ponerse en duda que en nuestras instituciones académicas y fuera de ellas existieron producciones filosóficas que, si bien tuvieron un marcado carácter europeísta o norteamericano en virtud de su condición colonial, también llegaron a convertirse en instrumentos útiles de emancipación. Sin embargo, la filosofía intercultural contemporánea ha dado un paso más, llegando a la conclusión de que fueran de signo ideológico conservador o progresista -por poner un nombre-, la mayor parte de las expresiones filosóficas nuestroamericanas, en razón de estos orígenes, ponen de manifiesto su dependencia de la filosofía monocultural europea. Pero hubo un rasgo fundacional más grave: estas realizaciones de la filosofía nuestroamericana siempre fueron dependientes de los mitos que están en la base de la creación y el desarrollo de la filosofía europea, (aunque también puedan encontrarse en otras culturas y filosofías). El filósofo indo-hispano Raimundo Panikkar los enuncia del modo siguiente: 1) el principio del pensar analítico; vale decir, el pensar por partes, que opera por identificación y no tolera ni la multivocidad ni la equivocidad, siendo el gran comodín de las ciencias; 2) el principio del pensar conceptual o el pensar racional, cuyo instrumento privilegiado es el concepto, que reduce la pluralidad a la unidad y permite captarla, esto es, asirla y manejarla o dominarla, tal como lo ponen en evidencia las etimologías de las palabras *conceptus* y *Begriff*. El imperio excluyente de este modo de pensamiento lleva a olvidar o negar otras grandes formas del conocimiento, como el simbólico o el conocimiento por participación; 3) el principio del pensar escrito, con la consiguiente desvalorización de la palabra hablada (y, añadido, de la “palabra dada”), la negación de un lugar en la historia para las culturas ágrafas, la supresión de los saberes de transmisión oral, etc.; este principio, que fue elevado a lugar sagrado por las denominadas “Religiones del Libro” (judaísmo, cristianismo e islamismo), va de la mano con la ontologización del derecho (cf., “Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad”, en R. Fornet-Betancourt, Hrsg., *Interculturality, Gender and Education*, Frankfurt a. M./London, IKO Verlag, 2004, pp. 27-44).

2) ¿Qué queremos decir con la frase “filosofía ‘nuestroamericana’”?

A más de cuarenta años del “Manifiesto en pos de una Filosofía de la Liberación” nos siguen ocupando hoy algunas cuestiones de denominación y de concepto que entonces eran motivo de las discusiones entre los mejores representantes de lo que podemos denominar de modo provisorio “Filosofía Latinoamericana”: ¿existe una filosofía original latino americana o iberoamericana o hispanoamericana? Las denominaciones que empleamos para designar tal o tales filosofías, ¿no están viciadas por su pertenencia a proyectos imperiales, ya sea el hispano, el iberoamericano (España y Portugal), el francés de fines del siglo XIX (que trató de implementar su colonialidad cultural en un intento por fisurar el imperialismo económico británico y luego, el de los Estados Unidos)? ¿Qué significa originalidad? ¿Es lícito hablar de “filosofía/as” latinoamericanas o hay que emplear la expresión, que aparece devaluada, de “pensamiento”? Por último, ¿existe un pensamiento nacional y, en consecuencia, una filosofía argentina?

Para que las y los más jóvenes puedan ubicarse históricamente recuerdo que a fines de los '60 se produjo un intercambio polémico entre dos posiciones que debatieron sobre la existencia de una filosofía latinoamericana, representadas, respectivamente, por Augusto Salazar Bondi y su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) y Leopoldo Zea, *Filosofía Latinoamericana como Filosofía sin más* (1969). La posterior constitución del grupo inicial de la Filosofía de la Liberación, el Manifiesto aludido y *Método para una filosofía de la liberación* de Enrique Dussel (1974) parecieron constituir una respuesta superadora de las dicotomías que se generaron entonces.

En el libro citado Salazar Bondy juzga que el espléndido desarrollo de la filosofía en América Latina (publicaciones, escuelas, institutos, revistas, congresos) se da en casi todos los países de la región con una evolución paralela determinada de manera exógena (desde Europa) y que comenzó desde cero después de la Conquista, ya que no se tomaron en cuenta las tradiciones de pensamiento indígena. Por lo tanto, se trata de una tradición imitativa, casi servil y sin innovaciones, que genera una práctica inauténtica del filosofar y que ha sido incapaz de generar sus propias categorías. En consecuencia, propone el desafío de [...] “sumergirse en la sustancia histórica de nuestra comunidad para buscar en ella el sustento de los valores y las categorías que la expresen positivamente y revelen su mundo” (*op. cit.*, México, Siglo XXI, p. 131). Zea, si bien reconoce un cierto carácter imitativo de los pensadores

latinoamericanos, sostiene que con esta operación se han abocado a la resolución de los problemas planteados por la propia realidad histórica, superando la inautenticidad original en la autenticidad de la asimilación. Enrique Dussel, en cambio, no acepta los términos de la discusión. Tanto a él como a la Filosofía de la Liberación, en términos generales, interesa sobre todo subrayar la necesidad de liberación real de las clases oprimidas y la superación de la filosofía del ser o de la identidad, estableciendo la tarea de repensar toda la filosofía a partir del otro (el oprimido, el pobre, el bárbaro, el no ser, lo carente de sentido para el Centro, etc.). Sólo a partir de esta crítica desde el “otro” y la “exterioridad” pueden revelarse las categorías liberadoras. Sin embargo, considero que su recurso a parte de la tradición semita, previa a la occidental, para abreviar tales categorías, debe ser, al menos, observado con cuidado, puesto que no se trata de tradiciones indoamericanas; igualmente se acerca a los procedimientos de Zea en el modo de reapropiación de autores como Marx y Levinas, si bien recientemente ha trabajado con muestras del pensamiento prehispánico.

Sin embargo, estimo que el tiempo transcurrido entre la aparición del Manifiesto y nosotros no puede medirse en años, sino, y sobre todo, en la serie luctuosa de acontecimientos que se fueron dando a partir del ascenso de las dictaduras en todo el subcontinente, con su secuela de compañeros y compañeras muertos, desaparecidos, exiliados, física y moralmente desgastados, el miedo instalado por el terror, etc.; y, luego, la fragilidad de las democracias retornadas y el neoliberalismo de los '90. No podría afirmarse de modo taxativo que hubo un olvido o detención total de los trabajos, sino, más bien, escaso debate público y otras preocupaciones más inmediatas por la supervivencia, la vigencia de los derechos y la recuperación de las democracias.

En un artículo reciente, “Elementos para una teoría latinoamericana del pensamiento crítico” (en, X. Insausti y J. Vergara, eds., San Sebastián / Santiago de Chile, Universidad del País Vasco / Universidad de Chile, 2012, pp. 257-277), Ricardo Salas suma su voz a la de varios colegas latinoamericanos en tanto considera que las controversias de 1992 acerca del sentido del “Descubrimiento de América” contribuyeron a reanudar estas discusiones que parecían olvidadas y abrieron otras nuevas motivadas sobre todo por el auge del pensamiento político multicultural y de los estudios subalternos, post- y decoloniales, y la entrada en escena de la Filosofía y de las Ciencias Sociales Interculturales. Aparecieron también nuevos actores: fuertes representaciones de los pueblos originarios y de los afrodescendientes, migrantes del subcontinente mismo, movimientos sociales populares, etc. Tomando en cuenta la nueva

realidad histórico-social, pero también algunos cambios en la academia filosófica, Salas indica que ha llegado el momento de elaborar una teoría de la racionalidad crítica contextualizada (entendida tal racionalidad como una actividad intelectual presente en diferentes tradiciones culturales) para lograr una renovación de la filosofía y de las ciencias sociales como respuesta a estos desafíos. Añade que, empero, si se revisan los proyectos de investigación filosófica en curso en la mayoría de nuestros países, los programas de las cátedras y congresos, la producción biblio- y hemerográfica, casi toda esta ingente masa de esfuerzos y pensamiento parece ajena a la situación que acabamos de esbozar y a sus demandas. Con agudeza Salas señala algunos de los aspectos deficitarios de los mejores logros de la filosofía en la región: 1) el pensamiento crítico latinoamericano es demasiado eurocéntrico y monocultural e ignora la riqueza del pensamiento indígena y popular; 2) el pensamiento crítico latinoamericano no ha logrado establecer vinculaciones y mediaciones entre clases y otras subjetividades colectivas; 3) el pensamiento crítico necesita responder a las transformaciones significativas del Estado como espacio de conflictos.

Ante estos escenarios, y para no estancarnos en controversias ya envejecidas que nos alejan de los desafíos teóricos y prácticos mencionados, me atrevo a plantear como espacio posible para esta nueva filosofía la exigencia de “volver a Martí”, el pensador de “nuestras repúblicas dolorosas de América”, que comparten una historia común, una identidad cultural paradójicamente basada en la diversidad y el mestizaje y, sobre todo, dolores comunes. Como partes de un “nosotros resistente” –el nuevo sujeto histórico y político- José Martí convoca creativamente a las y los pensadores en *Nuestra América* (1881) a “leer para aplicar, pero no para copiar”, a transformarnos subjetiva y socialmente, haciendo del enérgico ejercicio del pensar un servicio en el ámbito público, a cambiar las formas discursivas propias del “deleite del crepúsculo” modernista por las del “deleite del alba”. Tomando en cuenta que esta conferencia de algún modo contiene un doble homenaje a Martí y a Roig, que también propugnó una “filosofía de la aurora”, propongo, como ya lo han hecho otras y otros colegas, que demos amplia recepción a la denominación “filosofía nuestroamericana” y que nos comprometamos una vez más en este esfuerzo por repensar los debates de nuestra tradición filosófica académica y no académica, las formas en que ellos se han plasmado y, sobre todo, en dar la voz, sin representarlos, a quienes se han visto privados de esta primera forma de autonomía, la autonomía del decir (y su correlato, ser escuchado) durante siglos, para incorporarlos por fin a nuestro acervo filosófico común y diferente del de otras latitudes.

3) Dos ejemplos recientes y señeros de la significatividad de las narrativas populares en la búsqueda de una filosofía "nuestroamericana".

En la última parte de esta conferencia me abocaré a presentar algunos aspectos que, a mi entender, resultan significativos de este “otro modo” de filosofar nuestroamericano que postulamos. Si la búsqueda conceptual y categorial es uno de los rasgos sobresalientes de una filosofía nuestroamericana crítica e intercultural, como se señalaba antes, se deriva de ese cometido la posibilidad e, incluso, necesidad de realizar trabajos para los cuales se empleen como fuentes primarias y motivación del filosofar relatos orales, tradicionales o no, y/o de textos u otras fuentes que guardan cierta equivalencia con aquéllos; tales como cartas, entrevistas, correos electrónicos y otras expresiones de comunicación y de transmisión de saber, así como un estudio de las prácticas, según el modelo propuesto por M. de Certeau en *Artes de hacer*, el primer volumen de *La invención de lo cotidiano*. Quiero dejar aclarado que estas prácticas de investigación y de filosofar no excluyen ni entran en competencia con otras más tradicionales que no han perdido su validez por el mero hecho de estar consagradas por la tradición.

Me parece igualmente relevante llamar la atención sobre los dos riesgos a evitar en este tipo de investigaciones: a) el menosprecio o ignorancia de autores y de obras que integran los cánones académicos de la filosofía y de las ciencias sociales, puesto que pueden aportar experiencias importantes para el desarrollo de la reflexión filosófica y, en muchos casos, proveen herramientas indispensables para la elaboración del marco teórico o de la metodología de trabajo. Y b) la superficialidad epistemológica y metodológica que, obvio es decirlo, va en desmedro de la responsabilidad ética del trabajo. Quienes se han aventurado intelectualmente en este tipo de trabajos a los que me estoy refiriendo saben que el marco seguro del texto filosófico canónico y las estrategias y técnicas para su interpretación corrientes, son abandonados en estas nuevas formas de hacer filosofía por la presencia de un texto no filosófico (que hasta puede no estar escrito) como fuente y la exigencia de construir, para lograr un trabajo filosófico, un marco teórico y métodos no estrictamente filosóficos, sino interdisciplinarios o pluridisciplinarios sostenidos por una teoría y una práctica de la traducción entendida ante todo como logro de un polílogo de razones, siguiendo las indicaciones de Joseph Estermann en su *Filosofía Andina* (2006).

Existiendo ya en nuestro país varias experiencias filosóficas del tipo al que me acabo de referir, considero que no es mi cometido actual proporcionar a Uds. una serie de consejos o recetas para filosofar con fuentes populares, sino dirigir la atención hacia algunas de estas obras. Para ello me ha parecido adecuado reponer algunos resultados de dos tesis de doctorado recientes, cuyos méritos teóricos, epistemológicos, testimoniales y metodológicos quiero exponerles. Me voy a referir brevemente a la publicación resultante de la tesis de doctorado de la Dra. María Luisa Rubinelli (*Los relatos andinos. Expresión de conflictos*, Río IV, ICALA, 2011) y a la tesis de doctorado de la Dra. Diana Beatriz Viñoles, *Espacio-tiempo en la vida de Alice Domon (1937- 1977. Una biografía filosófica*, defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires el pasado 23 de mayo y todavía inédita.

I Mi referencia al extenso y enjundioso texto de la Dra. María L. Rubinelli no hará justicia a su complejidad y riqueza. El contenido del libro que comento es, en gran medida, la parte teórica y metodológica de su tesis de doctorado realizada bajo la dirección de Arturo A. Roig y defendida en la Universidad Nacional de Salta en 2010. La fuente principal de la investigación filosófica está constituida por un *corpus* documental de 350 relatos, algunos extraídos de recopilaciones preexistentes, otros recogidos por la autora. En el libro se analizan solamente veintiuno de ellos que sirven para la ejemplificación de los propósitos, marco epistemológico, exposición de la metodología y análisis filosófico realizado por la filósofa.

Nos encontramos con una obra de filosofía fuera de lo común y no solamente por su densidad, erudición y extensión. Para el lector de filosofía, habituado a textos que comentan autores o se dedican a confrontar las interpretaciones vigentes sobre los mismos respecto de tal o cual tema, la sorpresa principal reside en las fuentes primarias de la investigación adoptadas. En efecto, la autora elabora un recio trabajo filosófico sobre los relatos del *corpus* documental después de preparar un abordaje a estos materiales facilitado por herramientas del análisis de textos y discursos, en particular las formas estructuralistas y hermenéuticas del mismo, la historia, la antropología, la geografía, los estudios sobre el imaginario popular europeo (ante la práctica ausencia de estudios sobre otros imaginarios), la semiótica, etc. Como indiqué antes la investigación fue realizada bajo la guía del filósofo mendocino que aceptó, sobre todo en los últimos años de su vida y reflexión, el carácter textual de la voz “objetiva y precisa” de un pueblo no académico, pero, siendo nacida de la Madre Tierra, garante de universalidad. Este trabajo, a mi modo de ver, constituye un modelo de lo que Boaventura de Sousa Santos llama “hermenéutica diatópica”. Con esta expresión intento caracterizar la

hermenéutica de texto y contexto que realiza la autora al transitar de modo dialogal y creativamente por diversos lugares históricos, geográficos, disciplinarios, con atención a los contextos, para extraer sentidos, principalmente aquellos que son constitutivos de las moralidades emergentes de resistencia propias del pueblo (autor, agente y actor de los relatos), los cuales, a su vez, se abren a otros sentidos innumerables que esperan su develamiento. Para la culminación filosófica de este trabajo, contenida especialmente en los capítulos 12 y 13, “Consideraciones fenomenológicohermenéuticas” y “Sujetos y relatos”, Rubinelli toma como eje organizador de la reflexión filosófica sobre estos relatos del mundo de la vida, algunas categorías de P. Ricoeur, autor que pone en diálogo con J. Habermas. Destaco en especial que nuestra filósofa, si bien guarda una actitud respetuosa hacia estos autores, a la vez se distancia críticamente de ellos. Argumentativamente señalada, esta distancia constituye un aporte no menor de su trabajo, en tanto se muestra como un ejercicio de apropiación crítica del pensamiento europeo, de “fagocitación” creadora. Finalmente, obvio es señalarlo, considera aportes de la filosofía latinoamericana, en especial los de Arturo A. Roig. Termino esta referencia dando lugar a las palabras finales del libro de la Dra. Rubinelli que subrayan las proyecciones del trabajo hermenéutico filosófico sobre estas fuentes populares:

“La potencialidad crítica de la hermenéutica se ha puesto de manifiesto en sus dimensiones epistemológico-metodológicas, abriendo alternativas de comprensión en que se expresan las tensiones producidas por conflictivas situaciones socio-económicas y políticas caracterizadas por la negación de la dignidad humana, y de formas en las que las asimetrías actúan disminuyendo o cercenando las posibilidad de realización de aquélla.

“Nos parece preciso, sin embargo, que estas perspectivas hermenéutico-críticas sigan siendo indagadas y profundizadas como posibilidades nuevas y críticas de interpretar la riqueza de las diferentes culturas y sus sujetos, en tanto en aquéllas se reconozcan su carácter de creaciones humanas sociales, atravesadas por la historicidad y las circunstancias concretas de su existencia. Tarea que requiere la apertura a diferentes perspectivas culturales, en tanto las mismas se sustentan en concepciones antropológicas, éticas y epistemológicas diversas que, si bien han sido consideradas excluyentes entre sí, no necesariamente tienen que serlo” (*op. cit.*, p.377).

II La tesis de doctorado de la Dra. Diana Beatriz Viñoles, *Espacio-tiempo en la vida de Alice Domon (1937- 1977. Una biografía filosófica*, fue realizada en cotutela con la École d’Hautes Études en Sciences Sociales (EHHSS), dirigida por el Dr. Pierre- Antoine

Fabre, por la parte francesa, y por mí, como directora argentina en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Como muchas de estas tesis en co-tutela tiene la particularidad de que la doble titulación obtenida no es en la misma disciplina; en este caso, en Filosofía, en UBA y en Historia cultural y religiosa, en la EHHSS.

El tema de la tesis presentada por la Dra. Diana Beatriz Viñoles, como indica el título, es la vida de Alice Domon, religiosa de nacionalidad francesa desaparecida y ejecutada en uno de los tristemente famosos “vuelos de la muerte” durante la última dictadura cívico-militar en la Argentina. Esta investigación académica plantea por primera vez y de manera original el desafío filosófico e historiográfico de emprender una biografía filosófica empleando como fuente primaria los escritos originales de Alice Domon y las informaciones que han brindado sobre ella numerosas personas que la Dra. Viñoles entrevistó.

La obertura del trabajo desarrolla de forma pertinente la cuestión de las relaciones internas entre filosofía y literatura, en tanto tales relaciones se manifiestan en particular en la escritura de una biografía. La dimensión discursivo-narrativa está presentada como una configuración de las identidades y se abre a la dimensión ética. En la investigación se adopta el punto de vista de que la elaboración del texto biográfico puede compararse con el esfuerzo teórico y de la argumentación pura, si se considera la práctica del lenguaje no como un medio para expresar una teoría filosófica, sino, mejor, como parte constituyente de ese fin, siguiendo la huella de las biografías escritas por Jean-Paul Sartre.

Como tesis a defender, la Dra. Viñoles se propuso reconstruir la existencia de Alice Domon en el marco de una biografía que diera cuenta de las acciones de la protagonista. En razón de esto, elabora una construcción narrativa de la trayectoria de Domon a partir de considerar el espacio-tiempo como coordenada de la representación biográfica (*cronotópos*), investigando los lugares y tiempos por donde transcurrió su existencia a guisa de configuraciones de su libertad y de su responsabilidad. En esta investigación, la noción de *cronotópos* señala el lugar de los acontecimientos y la forma de organizar su representación. La tesista enriquece esta noción con la distinción entre *lugares* –estables– y *espacios* –lugares recorridos– hecha por Michel De Certeau. El transcurso biográfico avanza a través del relato de una identidad personal que se configura en una trama simultáneamente pública y privada, como ejercicio hermenéutico de memoria históricofilosófica. Es más, según D. Viñoles, Domon vuelve efectivo el oxímoron de una “excepcionalidad compartida”, puesto que a partir

de la noticia internacional de su secuestro ya no pudieron ocultarse las prácticas de desaparición de personas que se realizaban en la Argentina.

Hay que destacar el muy elaborado marco teórico que resulta una construcción coral realizada con textos escogidos de autores ya clásicos (Sartre, Bajtin, Arent, Ricoeur, de Certeau) y opera como apoyo del trabajo biográfico sobre un *corpus* original de ciento veinte cartas que fueron enviadas por Domon a su familia, a religiosas de su congregación y a sacerdotes durante veinte años, desde su ingreso en la institución religiosa (1957) hasta el año de la muerte de Domon (1977). Señala Viñoles que el proceso hermenéutico de lectura, búsqueda de indicios, escritura y relectura de los hechos y dichos de su personaje «[...] es un curioso y propicio espacio de encuentro entre el trabajo científico, la filosofía práctica, la ética –por un lado– y la vida, la política, la transformación social –por otro». Mediante la *mimesis* III propuesta por Ricoeur las voces de la protagonista, de los testimonios, de los documentos y de la misma biografía entran en *dialogía* (intercambio y cruce, desplazamiento de contigüidades y alternancia de las voces). La investigadora expone varios temas teóricos también en los capítulos propiamente narrativos de la segunda parte: la relación entre lo sagrado y lo profano, la «mision» según la concepción certoldiana, la violencia, la teología de la liberación, el exilio, la responsabilidad, la tortura, las desapariciones, los crímenes contra la humanidad, el genocidio, que van más allá del individuo singular, puesto que en ese tratamiento, el particular deviene totalización o sujeto humano. En síntesis, «ver el tiempo en el espacio implica también no considerar los lugares de referencia como reliquias del pasado, sino, mejor, como semillas de metamorfosis, como figura del futuro». El lector de este trabajo está en presencia de una aventura interdisciplinaria que se muestra a través del recurso a la filosofía, la historia, las ciencias sociales, la crítica literaria, los estudios culturales, la geografía, la arquitectura, la antropología, las artes y las ciencias jurídicas, cuyo punto de intersección se encuentra en la narración misma, la biografía escrita por medio de una operación particular: la inserción de la explicación-comprensión hermenéutica (los tres pasos de la hermenéutica ricœuriana) en el método regresivo-progresivo dialéctico de la antropología sartriana. Esto fue realizado en tres etapas: a. pre-comprensión / momento regresivo; b. explicación-comprensión / momento progresivo, y c. refiguración / momento regresivo-progresivo.

De lo expuesto creo que se desprende que esta tesis tan original defendida por Diana Viñoles significa una importante contribución al acervo filosófico nuestroamericano y que

constituye una pieza estratégica para la construcción esclarecedora de la memoria y de la historia sobre la última dictadura cívico-militar en la Argentina. Con la presentación de estas dos muestras creativas y responsables de otra filosofía posible para Nuestra América considero suficientemente defendida la tesis implícita en el título de esta conferencia (“Significatividad de las narrativas populares en la búsqueda de una filosofía ‘nuestroamericana’”), filosofía auroral, como nos proponía el maestro Arturo A. Roig al retornar a la Universidad Nacional de Cuyo en 1984:

«No temamos pensar en la filosofía que sea filosofar con los no-filósofos, más allá de los ámbitos de una universidad que ha sido encerrada en sí misma, por el temor generado desde afuera y por el temor generado desde dentro. Pensemos en un pensar auroral y dejemos definitivamente todas las filosofías del búho. Ya lo dijimos en nuestra clase inaugural: el búho de Minerva es un pájaro embalsamado».

Muchas gracias.