

# CLAVES

MAYO 2009

Salta - año XVIII - N° 179 - Precio \$3.-



«La flor dorada»,  
talla y construcción en madera e hierro estucados.  
Alejandro de la Cruz.

## *Balconeando*

*El tratado de límites  
boliviano-paraguayo.*

**Santiago Rebollero**

*El origen perdido de Bretton  
Woods y lo que viene.*

**Gustavo Barbarán**

*Ética y Política: Relaciones  
difíciles y necesarias*

**Mario Casalla**

*Homenaje a  
Juan Carlos Dávalos*

**Leonor Fleming**

*Ramón Carrillo: El pensamiento  
del gran sanitarista argentino.*

*Luis Tedesco. «Hablar  
meztizo en lírica indecisa»*

*Selección de poemas y Noticia de  
Teresa Leonardi*

*El «Mesías» de Händel,  
interpretado por el Ballet  
de la Provincia de Salta.*

*Derroteros de la filosofía africana.*

**Alejandro Miroli**



## Balconeando...

Por Santiago Rebolero

### El tratado de límites boliviano-paraguayo.

Recientemente, en Buenos Aires, los presidentes de Bolivia y Paraguay, Evo Morales Ayma y Fernando Lugo, suscribieron el tratado definitivo de límites entre ambos países y cuya falta de demarcación fuera el pretexto para la guerra del Chaco, en la década del treinta. Cristina Fernández de Kirchner, en su carácter de presidenta de Argentina, lo suscribió, como garante de su efectiva vigencia. Este acto, de suma importancia para las relaciones entre los tres países, fue muy poco comentado por nuestra prensa, pese a su innegable importancia. Consistía en poner nuevamente en marcha las relaciones entre países del Mercosur, de un Mercosur un tanto paralizado por rencillas y desconfianzas de intereses sectoriales, en algunos casos, y de omisiones en otros.

Bolivia y Perú han formado parte, junto con Argentina y Uruguay, del Virreynato del Río de La Plata que el reformismo borbónico dividió del Virreynato del Perú, dándole como capital un puerto del Atlántico para la salida del metal precioso del Potosí. El acta de nuestra Independencia, proclamada en Tucumán en julio de 1816, está firmada por varios representantes del Alto Perú, integrantes, en ese momento, de las Provincias Unidas.

La gesta de Güemes incursionando en Santa Cruz y Tarija junto con las guerrillas altoperuanas, en territorios que hoy pertenecen a Bolivia, habla de años de luchas y de sueños comunes por la independencia de España. Con Paraguay tenemos la deuda inmensa de la Guerra de la Triple Alianza, un conflicto que, más que una guerra internacional, nos inclina a pensar en los capítulos finales de nuestras guerras civiles. Todo el ejército entrerriano (la famosa caballería de Urquiza) y las montoneras del interior, se resistieron a combatir al Paraguay. Sólo el ejército de Buenos Aires, encabezado por Mitre, junto a su aliado el ejército imperial brasileño, llevaron a cabo una guerra de exterminio contra la población paraguaya, que quedó reducida a mujeres, niños menores de 15 años y ancianos. Así se inició una nueva geopolítica del Plata, favoreciendo solamente a los comerciantes del puerto y a los intereses británicos.

En nuestro siglo pasado, la política del Gral. Perón fue de apoyo al mayor Gualberto Villarroel, que encabezó la revolución de 1946 y que fue derrocado por los barones del estaño y la embajada de EE.UU. Una generación brillante de intelectuales bolivianos, de los que podríamos citar a Augusto Céspedes y Carlos Montenegro, contribuyeron con páginas brillantes a esa lucha y a la formación de una conciencia latinoamericana. También Perón apoyó decisivamente la revolución de 1952 que llevó al poder a Hernán Siles Suazo. En cuanto al Paraguay, en un gesto que todo el pueblo paraguayo recuerda, devolvió los trofeos arrebatados en la Guerra de la Triple Alianza, como prueba de reconocimiento al heroísmo de nuestros hermanos. Todavía muchos recuerdan que la cureña que condujo los restos del Gral. Perón desde el congreso a la Chacarita, iba cubierta por las banderas argentina y paraguaya, por ser Perón también general del ejército de ese país.

El tratado suscrito y signado por los tres presidentes, no puede ser un hecho aislado, sino que debe proseguir la trayectoria que las gestas emancipadoras y nuestros conductores más lúcidos señalaran como metas a perseguir en conjunto. Nuestro país debe integrarse, no sólo por razones económicas, que por supuesto son válidas, sino también por la memoria y el permanente recuerdo de una historia común. Desde esta perspectiva, el convenio es una muestra más de nuestra voluntad de un destino común.

## El orden perdido de Bretton Woods y lo que viene.



Claves publicó en el número anterior varias opiniones sobre la complicada crisis financiera internacional; entre ellas la de este columnista. Como hay problema para rato, en esta ocasión es oportuno refrescar a los lectores el origen de los tan mentados Acuerdos y cuándo y por qué entraron en crisis.

Gustavo Barbarán

¿Cómo fue esa historia? Mientras las trincheras se coagulaban en distintos frentes de batalla, a partir de 1941 la diplomacia de los catorce países aliados (Argentina no estaba entre ellos) fue negociando en varias conferencias multilaterales un nuevo orden político para el mundo, expresado en la Carta de la ONU, suscripta en San Francisco abril de 1945. Había llegado el final oficioso de un esquema de poder decimonónico y eurocéntrico, que la firma de los Tratados de Versalles no pudo salvar; por el contrario, agravó. Concluía, pues, un orden porque también estaba quebrado el sistema económico y de valores basado en el equilibrio de poderes y en la división internacional del trabajo. La salida de Rusia del mercado capitalista, las luchas de liberación nacional y el crack de Wall Street, derrumbaron los pilares del intercambio liberal: libre convertibilidad de divisas y libre acceso al comercio de materias primas.

El sistema de la ONU introdujo en las relaciones internacionales reglas elementales y obligatorias, sobre todo no uso de la fuerza, solución pacífica de controversias y cooperación internacional. Pero un año antes de su creación, los Estados Unidos y el Reino Unido habían pergeñado otras reglas que apuntaban a un orden económico-financiero. Ese diseño cerró la disputa política entre ambos principales gestores de un plan novedoso con dos objetivos básicos: ordenar la economía mundial por medio de recetas macroeconómicas a fin de controlar el flujo monetario internacional, apoyado en un tipo de cambio fijo y universalizando al dólar con respaldo en oro, por un lado; por otro, supervisar los créditos a través del manejo de las tasas de interés para así controlar el destino de las inversiones. En 1942 ya se habían enfrentado dos visiones distintas, la del Departamento del Tesoro norteamericano, elaborada por Harry D. White en dos versiones; y la del gobierno inglés, fundamentada por John M. Keynes. Ganó el norteamericano.

F.D. Roosevelt tenía el tema en su cabeza en 1942, al percibir la necesidad

de evitar un descalabro de la economía mundial cuando finalizara una guerra cuya suerte se selló con el ingreso mismo de EUA luego de Pearl Harbor (dic. 1941). Mirar para adelante implicaba hacerlo también para atrás, pues no había dudas de la incidencia de la larga crisis de entre guerras (1920 - 1935) en el desencadenamiento de la segunda. El mundo no debía transformarse en una selva donde la supervivencia de los estados generara tensiones que pusieran en peligro la paz y seguridad mundiales, con el agravante de haberse probado la energía atómica con fines militares en Hiroshima y Nagasaki. Los líderes norteamericanos y británicos consideraron, pues, los desastres políticos y económicos de los Tratados de Versalles, expuestos crudamente por Keynes en *Las Consecuencias Económicas de la Paz*. En el capítulo VI de ese libro, que califica «del pesimismo», Keynes enumera una serie de medidas que los tratados no habían tenido en cuenta para reactivar la economía europea; varias de esas reflexiones podrían reconsiderarse para salir del marasmo actual.

La propuesta anglo-americana empezó a debatirse el 27 de junio de 1944, días después del desembarco en Normandía, en el Hotel Mount Washington de Bretton Woods, un pueblito montano de New Hampshire. Allí, cuarenta y cuatro gobiernos (tampoco la Argentina entre ellos) firmaron los famosos acuerdos, cuyo resultado fue la creación del Fondo Monetario Internacional y del Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento -el Banco Mundial-; más tarde y a las apuradas se completó el esquema con un Acuerdo General de Aranceles y Tarifas (GATT en su sigla inglesa), consecuencia éste de una Organización Internacional de Comercio que no pudo concretarse en la Conferencia de La Habana convocada por el ECOSOC en noviembre de 1947.

[Durante las dos primeras presidencias de Perón, y aún antes en el gobierno de Farrell, Argentina no había efectuado una lectura adecuada de los tiempos que sobrevendrían. Son conocidos los sofocados pasados para ser admitidos como miembros originarios de la ONU,



aparte de haber sido excluidos de la primera Conferencia Interamericana sobre Problemas de la Guerra y de la Paz, reunida en México en febrero de 1945, en la que se suscribieron las Actas de Chapultepec. Pues bien, para no quedar marginados en la construcción de ambos sistemas -el mundial y el regional- declaramos la guerra al Eje en marzo de 1945. El hostigamiento económico que el país soportaba desde 1942 concluyó cuando el gobierno de Aramburu adhirió a los Acuerdos de Bretton Woods a fines de enero de 1956, y meses después a los estatutos del BM y FMI en agosto de ese año. Pero esa es otra historia; ahora valga nomás este breve recordatorio.]

Aquella cumbre se había denominado «Conferencia Monetaria y Financiera de las Naciones Unidas», y los acuerdos en ella arribados pasaron a la historia con el nombre del lugar que la cobijó. En esas reuniones fueron debatidos objetivos y estatutos del BM y del FMI. Veintiocho países firmaron el primero el 27 de diciembre de 1945, que inició sus actividades en julio del año siguiente; en la actualidad suma 185 países miembros. En noviembre de 1947 pasó a integrar el sistema de la ONU, por acuerdo aprobado por la Asamblea General. Entre sus fines estaba la reconstrucción de las economías devastadas por la guerra, mediante inversiones orientadas a la infraestructura vial, aeroportuaria, portuaria y ferroviaria («Ayudar a la reconstrucción y el desarrollo de los países miembros facilitando la inversión de capital productivo y promoviendo la inversión extranjera privada, proporcionando avales o ayudas para financiar los préstamos y complementar la inversión privada mediante financiación, con su propio capital, de proyectos productivos», señala la norma); sus fondos provienen de los mercados financieros internacionales. Lo administra una Junta de Gobernadores que representa a los estados parte y veinticuatro Directores Ejecutivos con carácter permanente; su presidente (el norteamericano Robert B. Zoellick desde mayo de 2007) es el máximo responsable de la administración del BM. Cuenta con un Tribunal Administrativo, un Consejo Asesor y Consejos Regionales. Dependen del Banco la Asociación Internacional de Fomento y la Corporación Financiera Internacional, que realizan intensas actividades complementarias. Desde 1966 integra el marco institucional, el Comité Internacional para el Arreglo de Disputas relativas a Inversiones (CIADI).

Por su parte, el estatuto del FMI entró en vigor a fines de diciembre de 1945 y comenzó a operar en marzo de 1947 con 44 miembros (184 en estos días); también alcanzó el rango de organismo especializado de Naciones Unidas por el mismo convenio. Las

finalidades previstas en su carta son promover la cooperación monetaria internacional, facilitar la expansión y crecimiento equilibrado del comercio internacional, promover la estabilidad en los intercambios de divisas, facilitar el establecimiento de un sistema multilateral de pagos y realizar préstamos ocasionales (*stand by*) a los miembros que tengan dificultades en su balanza de pagos. La estructura orgánica del Fondo es similar a la del BM, cambiando el nombre de su referente institucional por el de Director Gerente (desde septiembre de 2007 el socialista francés Dominique Strauss-Kahn). La composición del voto depende de la cantidad de cuotas aportadas por los distintos países, escalafonados en grupos, y se relacionan al tamaño y características de cada economía nacional. A mayo de 2007, el principal aportante era Estados Unidos con el 17,1% del total de cuotas, la UE 32,4, Asia 11,5, Oriente Medio y Turquía 7,6, América Latina 7,6 (para Argentina 0,97, Brasil 1,4, México 1,5), demás países 9,8. A partir de enero de 2008 la Junta de Gobernadores aprobó una reforma general y por ende de la representación, negociada durante años. La asignación de cuotas apunta a tres funciones básicas: distribuir el número de votos de que dispone cada país socio, establecer el monto máximo de los préstamos y asignar los derechos especiales de giro (DEG, la «moneda» del FMI) que recibe cada miembro. Los DEG fueron creados en 1969 como unidad de cuenta de reserva, y su valor resultaba de un promedio ponderado entre dólar, franco, libra esterlina, marco y yen.

Así como después de 1945 sobrevendría un inexorable equilibrio estratégico bipolar, también la economía entraría en la lógica de confrontación. EUA, que poseía el 80% de las reservas mundiales de oro, sabía perfectamente que la suya había crecido a niveles portentosos, con una industria trabajando a *full* para abastecer la guerra; de igual modo sentía llegado el tiempo de desplazar a Inglaterra como centro financiero universal.

Según el esquema de Bretton Woods, el valor del dólar debía fluctuar en un rango del 1% respecto del oro. Cuando en los '60, la economía norteamericana pasó a ser francamente deficitaria en sus cuentas externas, los expertos coincidían en que ese déficit no podría mantenerse *sine die*. A fines de 1971 la situación era ya más que afligente, entonces la Casa Blanca promovió con nueve gobiernos más el «Acuerdo Smithsoniano», a raíz del cual la primera potencia mundial abandonó el patrón oro y devaluó el dólar que, en adelante, fluctuaría en un rango del 2,5%. Entre las razones de tales medidas contaba el financiamiento de

la guerra de Vietnam.

En verdad, las grandes potencias iban acomodando las reglas según sus necesidades. El Reino Unido había devaluado su moneda en 1949 y 1967 y Alemania revaluó la suya a fines de los '60. La Comunidad Económica Europea estableció la «Flotación Conjunta Europea» para tomar distancia del dólar, pero fracasó. Así las cosas, el FMI impuso la libre flotación de monedas y a otra cosa. O sea, el orden de BW enfermó mal en 1971 y en 1978 vegetaba. Desde entonces a esta reciente crisis, el FMI propuso terapias contraproducentes, elaboradas en el contexto del «Consenso de Washington» (ver Claves nº 105 noviembre de 2001), que originaron graves tensiones sociales en distintas regiones del mundo, como bien sabemos.

Posiblemente los problemas del mundo en 1945 eran más parecidos a los de la década 1920-1930, que tales situaciones parangonadas con la crisis actual, cuya naturaleza se enmarca en el contexto de la globalización económica. Se asemejan, claro, en tanto está afectado el sistema productivo mundial, se cierran fábricas, crecen el desempleo y las tensiones sociales. Sin embargo hoy no parece que la solución pase solo por revisar los procedimientos técnicos y jurídicos contenidos en la normativa BM - FMI y en la práctica de ambos, o directamente por su remplazo por nuevos organismos para iguales cometidos. La cuestión es bastante más profunda.

Declamamos en nuestro comentario anterior (Claves nº 178) que en la reciente reunión del G 20 (Argentina integra el grupo y debe intensificar su participación en él) se había dado un paso importante pero insuficiente, y en estos coinciden todos. Pero si el 85% de la riqueza mundial se concentra en el 10% más rico y el 50% de los más pobres solo participa del 1%, hay algo que no funciona, exige análisis y respuestas cualitativamente distintas. La propuesta de un mayor control de los fondos de riesgo (*hedge funds*), de los paraísos fiscales, de las calificadoras de riesgo, apurar la conclusión de la Ronda de Doha y triplicar los recursos del FMI hasta u\$ 750.000 millones pensando en la sostener las fuentes de trabajo, es apenas un intento de encontrar la punta del ovillo frente a la magnitud del descalabro.

Michael Hudson, ex economista de Wall Street y profesor investigador de la Universidad de Missouri, llegó más lejos en su trabajo *El lenguaje del saqueo*, publicado el 26/02/2009 ([www.rebellion.org/noticia](http://www.rebellion.org/noticia)), al analizar las trampas que encierran los salvatajes financieros que implementó Bush yéndose y heredó Obama. En su trabajo,

Hudson quiere demostrar que esta crisis es una trampa

«[...] orientada a engañar, a distraer la atención de la realidad económica a fin de promover la propiedad y los intereses financieros de cuyo control predatorio los economistas clásicos se propusieron liberar al mundo. Lo que se intenta es nada menos que destruir el edificio intelectual y moral desarrollado en ocho siglos de civilización occidental, desde la discusión del precio justo por los escolásticos en el siglo XII hasta la teoría clásica del valor económico de los siglos XIX y XX».

Hablar de precio justo y de teoría del valor económico implica hablar de mercados y de cuál será la amplitud de sus «libertades». Después de las grandes estafas que se han visto y resumimos en el caso Enron y la ida a pique de Bernie Madoff, la tensión existe entre un capitalismo industrial que debe aumentar la formación de capital versus «el capitalismo financiero que arrasa con el capital»; lo cual encierra una falacia -dice Hudson- de creer «que el crédito bancario sea un verdadero factor de producción».

Si se trata de un diagnóstico acertado (que comparten intelectuales de todo el mundo), imagínese qué difícil será proponer una terapia y quién tendrá autoridad suficiente para hacer ingerir las medicinas. Muerto prácticamente el orden de Bretton Woods, está claro que Estados Unidos -primer sospechoso de lo ocurrido- ya no puede imponer las recetas de su establishment, y tampoco la UE; los países BRIC (Brasil, Rusia, India, China) todavía no se hallan en posición de resolver nada por sí solos. Se trata de un problema mundial que debe resolverse multilateralmente, poniendo sobre la mesa todas las cartas, pues al día de hoy las mismas personas siguen propiciando en los organismos internacionales las mismas reglas tantas veces cuestionadas. En fin, ha llegado el momento de discutir seriamente sobre el destino universal de los bienes.

#### Bibliografía consultada:

- Manuel Díez de Velasco, *Las organizaciones internacionales*, Tecnos, Madrid, 1999.  
 Ileana Di Govan, *Derecho Internacional Económico*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1992.  
 John K. Galbraith, *Historia de la economía*, Ariel, Buenos Aires, 1993.  
 John M. Keynes, *Las consecuencias económicas de la paz*, Crítica, Barcelona, 1991.  
 Wilfrid L. Kohl, *Política económica exterior de los países desarrollados*, Troquel, Buenos Aires, 1977.  
 Juan A. Lanús, *De Chapultepec al Beagle*, Emecé, Buenos Aires, 1984.



aniáite  
HOTEL & RESTO

AV. SAN MARTÍN 1360 - (4401) SAN LORENZO - SALTA, ARGENTINA  
 TEL: 54(0)387 4921115 / CEL: 54(0)387 154 408536  
 info@aniaite.com.ar / www.aniaite.com.ar





# Ética y política: relaciones difíciles y necesarias

Por Mario Casalla



Platón

En efecto, se trata de unas relaciones que nunca han sido fáciles y esto desde los inicios mismos de Occidente, cuando ambas surgieron como caracteres simbólicos de lo humano. Sin embargo, ética y política se requieren mutuamente, más aún la historia de una es casi inescindible de la otra.

¿Sería acaso pensable una vida pública y democrática, allí donde el ejercicio de la «virtud» ha decaído, corrompiéndose, a niveles máximos?; o, ¿es posible imaginar una vida auténticamente moral, encerrada solamente en la esfera de los intereses individuales, sin trascendencia alguna a la plaza pública, a aquél lugar político por excelencia, al cual se concurre con amorosa voluntad de servir?. Evidentemente no.

Desde Grecia para este lado la humanidad ha venido aprendiendo -dolorosamente es cierto y con sus avances y retrocesos- que la vida pública requiere la virtud y que ésta trasciende necesariamente el egoísmo del cual parte, constituyendo así ambas una unidad contra la cual apuntaron siempre los déspotas y los corruptos.

Es precisamente en épocas de decadencia de las virtudes públicas (concepto nodal en que lo ético y lo político se amalgaman) cuando son posibles las tiranías y dictaduras; así como, no es casual que las democracias decaigan inexorablemente cuando falta en los ciudadanos esa voluntad de participación solidaria en la cosa pública, que constituye la raíz de toda auténtica política.

Hace veinticinco siglos, cuando Occidente recién se ponía en marcha, Pericles se los recordaba a los ciudadanos atenienses, reunidos en Asamblea General y angustiados por la inminencia de una nueva guerra. Por sobre los preparativos militares y económicos, el gran estadista puso en primer lugar lo ético y lo político, pues intuía ya muy bien que cualquier debilidad aquí les sería mortal y así exhortaba a sus gobernados y a sí

mismo: «Recordad que es más importante para la ciudad (polis) su prosperidad y no el provecho de sus miembros individuales. Porque si a estos les va bien, pero la polis es destruida, también ellos serán arrastrados a la ruina. Por el contrario, si un ciudadano ve aumentar sus dificultades, pero la polis progresa, aquél puede tener esperanzas de mejorar su suerte»

Acaso mucho de estos términos (virtud, cosa pública, política, etc) nos suenen hoy extraños o devaluados, sin embargo estamos persuadidos que sólo recargándolos de sentido -lo que en el fondo cada época ha hecho con ellos- es posible prevenir muchos de los peligros que acechan a las democracias contemporáneas.

Ese de Pericles -a pesar de sus ponderados veinticinco siglos- nos plantea uno de los primeros desafíos de la ética y la política contemporáneas: la peligrosa escisión de lo público y lo privado y la consecuente desvalorización de lo primero en aras de lo segundo.

Los debates contemporáneos en torno de una reingeniería del Estado (luego de sus sucesivos «ajustes») y los esfuerzos por reinstalar sentimientos solidarios, aún en medio de la competencia despiadada del mercado, son indicios actualísimos de

aquella vieja e irresuelta dialéctica entre lo público y lo privado.

Más aún, el siglo que acaba de cerrarse es un perfecto compendio abreviado de posturas extremas. Al «liberalismo» con que se inauguró, le siguieron «estatismos» de diferente cuño y justificación y finalmente -en sus vertiginosas dos décadas finales- hemos pasado del elogio casi fundamentalista de las virtudes del mercado y de una prédica constante y obsesiva contra las posibles interferencias de la ética y la política, a la clara noción de que ese juego se ha agotado y es necesario repensar nuevamente las cosas desde su raíz.

Y si volvemos a esa raíz, allí nos encontramos precisamente la original y necesaria convivencia de ética y política. En el primer tratado ético escrito en Occidente -la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, siglo V a.C- el *ethos*, lo ético, es la «vida buena y ordenada» del miembro de una comunidad, en esa comunidad.

Pero esa vida buena y ordenada, no era la «buena vida», pasatista y más o menos *light*, que a veces se postula como ideal hedónico del hombre contemporáneo; ni el orden político había devenido ya en este enjambre de leyes

formales u ordenanzas abstractas, que pueden o no cumplirse. La vida ética, estaba orientada hacia el ejercicio de la virtud, hacia el logro de lo que es bueno, en cada caso.

Se trataba entonces (y se sigue tratando ahora) de un vivir y de un obrar -no de cualquier manera- sino según valores: «el Bien, para el hombre, consiste en una actividad del alma acorde con la virtud, y, en caso de pluralidad de virtudes, acorde con la más excelente y perfecta de ella», nos decía el viejo Aristóteles en ese primer tratado de ética (6, 1098 a 15).

Así ética y política nacen, en Occidente, profundamente entrelazadas y aún cuando su historia posterior es la de frecuentes divorcios, transitorias reconciliaciones y permanentes tensiones, el ideal de su unidad es permanente y atraviesa las mejores tradiciones democráticas contemporáneas.

Es en la Modernidad el momento en que las relaciones comienzan a tensarse cada vez más y en que los divorcios entre lo ético y político, entre lo público y lo privado, entre el bienestar particular y el trabajoso «bien común», se plantean con mayor regularidad y creciente profundidad.

Desde allí en adelante, el objetivo de la ética se aparta cada vez más de la vida buena, para plantearse su conservación (Maquiavelo, Hobbes, Moro); así como la política, se aleja paulatinamente del bien común, prefiriendo centrarse en los mecanismos de obtención y conservación del poder. Lo bueno y lo malo devienen así «cuestiones privadas» y lo «común» (sobre cuya fortaleza reposaba la comunidad), simples cuestiones de «contrato» y administración eficiente del pacto societario.

Como este divorcio entre ética y política tuvo (y tiene) un costo que seguiremos pagando demasiado caro. ¿No será hora de volver a conectarlas, más allá de falsos moralismos y apresurados pragmatismos?

**CONTA SRL**  
OBRAS Y SERVICIOS

9 DE JULIO 404  
4440 - METAN - (SALTA)  
Tel: (03876) 420022 / 421005  
E-mail: [wmconta@contasrl.com.ar](mailto:wmconta@contasrl.com.ar)



## Ramón Carrillo, el Gran Sanitarista Argentino



*«Los problemas de la Medicina como rama del Estado, no pueden resolverse si la política sanitaria no está respaldada por una política social. Del mismo modo que no puede haber una política social sin una economía organizada en beneficio de la mayoría.»*

*«Solo sirven las conquistas científicas sobre la salud si éstas son accesibles al pueblo.»*

*«... no tengo odios y he juzgado y tratado a los hombres siempre por su lado bueno, buscando el rincón que en cada uno de nosotros alberga el soplo divino.»*

*«Si yo desaparezo queda mi obra y queda la verdad sobre el esfuerzo donde dejé mi vida»:* el resumen de las obras más importantes entre 1946 y 1954 enumera 141 hospitales, 60 Institutos de Especialización, 50 Centros Materno-Infantiles, 16 escuelas técnicas, 23 Laboratorios e instituciones de diagnóstico, 9 hogares-escuela, Centros Sanitarios y Centros de Salud en todas las provincias; duplicación del número de camas hospitalarias en el país; «campañas integrales» para eliminar endemias, logrando la eliminación del paludismo; formación y organización de recursos humanos; reducción de la mortalidad infantil a la mitad y nacionalización de la industria farmacéutica.

*«Mientras los médicos sigamos viendo enfermedades y olvidemos al enfermo como una unidad biológica, psicológica y social, seremos simples zapateros remendones de la personalidad humana.»*

*«Debemos pensar que el enfermo es un hombre que es también un padre de familia, un individuo que trabaja y que sufre; y que todas esas circunstancias influyen, a veces, mucho más que una determinada cantidad de glucosa en la sangre. Así humanizaremos la medicina.»*

*«En una sociedad no deben ni pueden existir clases sociales definidas por índices económicos. El hombre no es un ser económico. Lo económico hace en él a su necesidad, no a su dignidad.»*

*«Todos los hombres tienen igual derecho a la vida y a la salud.»*

*»No puede haber política sanitaria sin política social.»  
«De nada sirven las conquistas de la técnica médica si ésta no puede llegar al pueblo por los medios adecuados.»*

*«Frente a las enfermedades que produce la miseria, frente a la tristeza y el infortunio social de los pueblos, los microbios, como causa de enfermedad, son unas pobres causas.»*

Ramón Carrillo

**«Salta: Pasado, Presente, Futuro»**

CONDUCCION: **MARTÍN GÜEMES**

RADIO FLEMING - FM (88.7)

INTERNET: [www.fmflaming.com.ar](http://www.fmflaming.com.ar)

*Por la cultura y la historia, la tradición y las letras, el folclore y la poesía cada tarde, un encuentro con la Patria*



# Homenaje a Juan Carlos Dávalos

29 ABRIL 2009

Día de Salta en la 35ª Feria del Libro de Buenos Aires

Leonor Fleming

En este homenaje me toca la mejor parte: presentar la reedición de los *Cuentos y relatos del norte argentino* de Juan Carlos Dávalos. Es el primer título de la colección «Biblioteca del Norte» que patrocina la Fundación Dr. Atilio Cornejo y publica ediciones La Crujía.

El volumen inaugura la colección **Biblioteca del Norte**, que pone en circulación obras-clave de las letras de la región, en ediciones críticas y anotadas, para ofrecerlas a los lectores de todo el país desde una perspectiva actual que aporte datos a su lectura e interpretación.

Por ello, es oportuno agradecer a los actores de este proyecto: a la Fundación salteña que lo patrocina, a la editorial que aporta su experiencia y su red de distribución, a los descendientes de Dávalos que apoyaron con entusiasmo la reedición de los cuentos - varios de los cuales hoy nos acompañan -, al artista plástico salteño Mariano Cornejo que cedió sus obras para la imagen de las tapas de la colección, y a la viuda del fotógrafo Juan Alonso por la foto que se reproduce.

Italo Calvino dice que «un clásico es un libro que nunca termina de decir lo que tiene que decir». Por ello, cada época hace su lectura y encuentra en él nuevos significados.

Creemos entonces que la mejor forma de homenajear a este escritor salteño, que es un clásico de la literatura argentina, es reeditar su obra y difundirla para que esté al alcance de todos los lectores y en especial de los jóvenes que aún no lo conocen.

## La construcción de una imagen

La obra de Juan Carlos Dávalos (Salta, 1887-1959) funda literariamente una región: crea una imagen de Salta y del norte en la que el lugareño se reconoce, y que el forastero reclama y legitima. Salta y la región son percibidas desde entonces con los ojos (y las palabras) de su potente escritor; la obra da cuenta de un territorio, a la vez que lo inventa; se nutre de una comunidad y revierte sobre el imaginario



atada a las entrañas de la tierra por la música indígena de la baguala.

A este antecedente definitivo, hay que sumar otros como la obra de Juana Manuela Gorriti, que abarca la región y todo el siglo XIX. No sólo sus ficciones sino ese curioso libro de *Cocina ecléctica* que crea, a través de los distintos sabores, el variado caldero de la cultura sudamericana.

Otro antecedente es el romanticismo de Joaquín Castellanos que llama la atención sobre el paisaje y la especial sensibilidad del norteño por la naturaleza.

Con todo esto y con su fuerza vital y literaria, Juan Carlos Dávalos, impone una manera de ver el norte y de ser salteño. Y no es casual, que esta construcción verbal coincida con la época en que la palabra viva de la copla, fue recogida por escrito en los monumentales cancioneros de Juan Alfonso Carrizo (1926-1942).

Lector de la poesía de los siglos de oro y desinteresado por todo lo que oliese a moda venida de Buenos Aires, el

colectivo que adopta esa mirada para crear su propia identidad.

En este propósito el autor salteño no estaba solo; a principios del siglo xx los escritores argentinos quieren crear, desde la peculiaridad local, la imagen de un país que es la suma de sus regiones. No es casual que la obra de Dávalos sea contemporánea de la pampa de Ricardo Güiraldes, la selva misionera de Horacio Quiroga, la aldea bonaerense de Roberto J. Payró, entre los que hay que incluir a Roberto Arlt que trabaja en su versión de Buenos Aires, y hasta al propio Borges de la fundación mitológica de esta ciudad.

Aldea, campo o cosmópolis, cada uno con su rincón a cuestas.

## Antecedentes

Dávalos no funda la patria chica del norte en el vacío. La región es un territorio ya habitado por la palabra de los cancioneros y la copla, que anónima y popular viene desde la colonia, de boca en boca, acriollada y

escritor del norte ejercer su liderazgo e instaura una compuerta a las estridencias renovadoras de su época. Atrincherado en los clásicos y en la tradición oral ignoró, e inclusive despreció con sorna, lo que desde su perspectiva eran frivolidades vanguardistas. En el prólogo a *Cantos agrestes* de 1917, se pregunta socarronamente

«Y si el público argentino entiende a ciertos provincianos [se refiere irónicamente a los porteños] que suelen pensar en francés, aunque versifiquen en castellano, ¿por qué ese público no le ha de entender a un provinciano que piensa en salteño y escribe en español?».

Su filiación y su proyecto estaban claros: se alineaba como uno de los pioneros de ese «*retorno a la tierra* alentado por una calidad universal».

En prosa o verso, la celebración de la naturaleza y el paisaje propios, el arraigo, el sentimiento de pertenencia a una geografía, y el culto a la tierra sagrada o Pacha mama de la tradición indígena aún hoy vigente, conforman el núcleo duro de una temática que caracteriza las letras de la región y que aún hoy subsiste conviviendo con otros lenguajes estéticos.

Afin con estas tendencias, Dávalos fija la vista en su propia tierra y escribe sobre lo que más quiere y conoce: *Salta, su alma y sus paisajes*, *Estampas lugareñas De mi vida y de mi tierra*, según sus propios títulos. Y, de paso, da testimonio de lo que hasta entonces no se había nombrado: los modos de ser y las maneras de decir de la gente de su comarca, su carácter y su individualidad.

En sus memorias, Manuel Gálvez hace un retrato inolvidable: «En mi primer viaje a Salta intimé con Juan Carlos Dávalos. Alto, afeitado, bien parecido, sólido, de rostro sereno y facciones inmóviles, pachorriente, de hablar muy calmado, lleno de cuentos divertidos, ingenioso y espiritual, era el joven salteño el más agradable de los compañeros. Él me hizo conocer bien la ciudad que, en 1909 cuando mi



primer viaje, era la más bella y característica del país. Dávalos me hacía entrar en las casas: [...] También me llevo al reñidero de gallos, a un baile en el suburbio [...] y me hizo oír a dos [...] maestros en el arte de tocar la quena».

Al testimonio de Gálvez se suma el de Ricardo Güiraldes que cuenta su curioso encuentro en «la montaña rusa» de las lomas de San Lorenzo y la excursión de caza y pesca que hicieron juntos a la estancia El Rey, que fue también para ambos, de caza y pesca literaria.

Alberto Gerchunoff anota, en el diario *La Nación* donde trabajaba, que el salteño «escribe con tonada». Ese escribir con tonada supone, no sólo el difícil dominio de la prosodia local - su ritmo, su peculiar sintaxis, su léxico, sus silencios-, sino la dimensión de una experiencia.

#### La construcción de una lengua

Perspicaz observador de hombres, paisajes y situaciones, Dávalos recorre la región y su propia memoria, escucha las consejas y sucedidos, se interna por la historia familiar que se entrelaza con la del país, ausculta con enorme interés el mundo indígena, vivo ahí nomás, en la finca

familiar de Tacuil y Colomé, en los valles Calchaquies. Gauchos, arrieros, vecinos y lugareños le inspiran personajes inolvidables como Antenor Sánchez o Tata Sarapura.

Pero el paisaje le impone no sólo asuntos y personajes sino, sobre todo, una lengua; una lengua que ese paisaje lleva puesta y que implica una mentalidad.

En esto radica la actualidad de sus cuentos y uno de sus mayores méritos: la modernidad de un discurso sin afectación que recrea el habla y la prosodia de una región. Su prosa no tiene afán de color local ni la impostación comarcal en la que caen los regionalismos costumbristas. Gran conversador, su escritura tiene ese tono directo y reposado - conversado - que desecha todo ornamento vano o prurito de buen decir, habitual en su época.

El narrador, inmerso en la peripecia, forma parte del mundo narrado, y escribe como quien conversa con sus vecinos, dando cuenta, sin alharacas, de lo acontecido.

El lenguaje, de gran naturalidad en la recreación del uso local y el habla de los personajes, además de contar sabrosas historias de tierra adentro, consigue instaurar una mentalidad, una forma provinciana y sabia de estar en el mundo.



Dávalos ha creado una imagen de Salta que se ha ido modificando con el paso del tiempo y que, lógica y saludablemente, hoy convive con otras formas de ver el norte, instauradas por la variada producción artística y la diversidad de discursos que se desarrollaron en la región.

Sin embargo, estos cuentos que ahora se reeditan, y que fueron seleccionados y corregidos por el propio autor hace más de sesenta años, hoy «siguen diciendo lo que tienen que decir», por la potencia artística de su enunciado que habla «con tonada» sobre las peripecias de la condición humana.

## GUIA DE PROFESIONALES

**GUSTAVO CECILIA**  
ODONTOLOGO

**GABRIEL CECILIA**  
ODONTOLOGO

25 de Mayo 591 - Tel. 431-4384  
4400 SALTA

**CORNEJO D'ANDREA & CORNEJO**  
ABOGADOS

**HECTOR CORNEJO D'ANDREA**  
**AMERICO ATILIO CORNEJO**  
**BERNARDO AMERICO CORNEJO**  
**HECTOR CORNEJO D'ANDREA (h)**

Santiago del Estero 563 - Salta (A4400BKK)  
Tels.: (54-387) 421-3052 / 421-3086 - Fax: (54-387) 431-3132

**ESTUDIO JURIDICO**

Ricardo A. Reimundin - Carlos Douthat  
Bernardo Sayus - Ramiro García Pecci  
Daniel Rizzotti

Juramento 72 - Tel.: 432-0900 - Fax: 431-1075  
4400 - SALTA - E-mail: juramento72@arnet.com.ar

**ESTUDIO JURIDICO-CONTABLE**

Dr. Manuel Pecci  
Dra. María Silvina Pecci  
Dr. Roberto Pecci - Dr. Javier García Pecci  
CPN. María Gabriela García Pecci  
Sarmiento 268 - Tels.: 4210786 / 4228433  
4400 - Salta

**OSVALDO CAMISAR**

**ABOGADO**

Leguizamón 452  
Tel.: 421-5016 - 431-7886 - Fax: 431-1829  
4400 - SALTA

**ESTUDIO JURIDICO**

**HUMBERTO ALIAS D'ABATE**  
**EDA R. ALIAS D'ABATE**

Avda. Belgrano 689 - Tel/Fax: (0387) 421-3695 - Salta

**Dolores Garcia Ruffini**  
**María Magdalena Briones**

**ABOGADAS**

ENTRE RIOS 837 - TEL/FAX: 421-2739 / 431-0191 - SALTA

**SOSA Y ASOCIADOS**

**ABOGADOS**  
BALCARCE 472  
TEL.: 431-0134 LINEAS ROTATIVAS  
FAX: 431-1529  
E-mail: sosabogados@arnet.com.ar

**ESTUDIO JURIDICO MARIA LOURDES**

**ANTONIO RESTOM & ASOCIADOS**  
**TARTAGAL - ORAN**

**RESTOM ANTONIO**

**VARG CARLOS A.**

**NAZAR HECTOR JOSE EDUARDO**

**GARCIA BES FERNANDO D.**

España 87 - (A4560ABA) TARTAGAL (SALTA)  
Tel: 54-3875-421314 / 1516 / Fax: 54-3875-421314  
Gral. Güemes 478 - (A4530ABA) SAN RAMON DE LA NUEVA ORAN  
Tel: 54-3878-422815  
Email: arestom@arnet.com.ar



**CENTRO DE HEMODIALISIS**  
**SANATORIO EL CARMEN**

**EMILIA FORNARI**  
**PABLO DE LA MERCED**

**ABOGADOS**

ENTRE RIOS 837 - TEL/FAX: 421-2739 / 431-0191 - SALTA

**MARIA JOSEFA ALZUETA**  
**MACARENA CORNEJO**

**ABOGADOS**

Asuntos de Familia - Sucesiones

Gral. Güemes 1349 - 1º Piso Tel: 422-0864 - SALTA

**CORNEJO USANDIVARAS & ASOCIADOS**

**Dr. Juan Esteban Cornejo**  
**ABOGADO**  
**Dr. Sebastián G. Posadas Saravia**  
**ABOGADO**  
**Dr. María Ester Sánchez Viñuales**  
**ABOGADA**

Rivadavia 520 (CP. A4400BTL) - Salta Argentina  
Tel-Tax: 0387 - 4214313 / 4212290  
E-mail: jecornejo@arnet.com.ar

**ESTUDIO JURIDICO**

**GUSTAVO BUENO**  
**& ASOCIADOS**

CASEROS 2 - TEL: 4227568 - 4311195  
4400 Salta





Julius Nyerere

La filosofía africana es la gran *terra incognita* de la comunidad filosófica argentina. Excepto por algunos filósofos que trabajaron en las ex potencias coloniales, la agenda de los filósofos del Continente Negro nos es desconocida. Sin embargo los problemas y los desarrollos que los filósofos africanos han emprendido nos son comunes y hacen a nuestra propia experiencia y realidad: naciones post-coloniales, con diversidades étnicas y comunidades complejas y mestizas, pueblos originarios con agendas irredentas. En suma una mínima exploración de la riqueza y diversidad de ese pensamiento es una tarea urgente a la que pretenden aportar estas líneas.

Un modo de organizar dicho campo es emplear la división que propuso Henry Odera Orika (Kenya, 1944-1995) y que propone cuatro corrientes principales en la filosofía africana: la etnofilosofía, la filosofía de los sabios, la filosofía académica y la filosofía nacionalista-emancipatoria; a estas corrientes nosotros agregamos la corriente afrocéntrica que constituye una expresión original del pensamiento filosófico africano.

#### Etnofilosofía.

El programa de la etnofilosofía fue inspirado por la obra de Placide Tempels pero su desarrollo ha adquirido una dinámica y variación notables, y entre sus continuadores se puede mencionar a Marcel Griaule, A. Makarakiza, (*La dialectique des Barundi*, 1959); F.M. Lufuluabo, (*Vers une théodicée bantoue*, 1962) Alexis Kagame (cf *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre* Ruanda, 1956-1982), Adebayo Adesanya (*Yoruba metaphysical thinking*, 1958) y John Mbiti (Kenya, 1931).

Los supuestos básicos de este movimiento según uno de sus críticos -Pauline Hountondji (Benin, 1942)- son:

- «(i) todos los africanos (o a un nivel de generalización más bajo, todos los Wolof o los Yorubas o los Bantúes, etc.) portan una visión del mundo colectiva,
- (ii) estas visiones colectivas del mundo podían llamarse filosofías, y
- (iii) que todo lo que se podía hacer era redescubrir dichas filosofías colectivas, estudiarlas lo más precisamente posible y evitar que el mundo externo las usara y alterara» (KD, 529).

John Mbiti -cuya obra se inscribe en dicha agenda- caracteriza a la etnofilosofía<sup>3</sup> como el estudio de «...la comprensión filosófica de la gente africana...<ya que la> filosofía de un tipo u otro está el pensamiento y la acción de cualquier

población... y ella puede hallarse en los proverbios religiosos, la tradición oral, la ética y costumbres de la sociedad que nos interesa.» (R&P, 1-2).

El elemento central de dicha filosofía es su carácter anónimo, disperso en la comunidad, mutable e irreflexivo, un ejemplo que provee el propio J. Mbiti es la concepción del tiempo. De acuerdo con este autor -que desarrolló su estudio especialmente entre los pueblos del África Oriental- la concepción tradicional africana del tiempo difiere de la concepción eurocéntrica pues:

- (i) **Concepción africana:** un largo pasado + presente + ¿Algo? ! Tiempo de dos dimensiones
- (ii) **Concepción eurocéntrica:** pasado indefinido + presente + futuro indefinido ! Tiempo lineal (R&P, 16-7).

La diferencia más radical radica en que el tiempo de los africanos no tiene futuro, de ese modo para estos el tiempo «Se mueve retrocediendo antes que avanzando, y la gente pone su atención no a las cosas futuras, sino en lo que está sucediendo» (R&P, 17). Esta concepción del futuro vacío domina toda la comprensión que los africanos tienen del individuo, la comunidad y el universo.

Dado que el tiempo es una composición de eventos, no hay forma de organizarlo en una cronología abstracta que no esté ligada a un cierto evento; por ello Mbiti sostiene que dichos pueblos carecen de calendario cronológico -capaz de una denumerabilidad completa de las dimensiones temporales- sino que poseen calendarios-de-fenómenos en los que los eventos «... son considerados en sus relaciones de uno con otro, y como tienen lugar, i.e. como constituyen tiempo» (R&P, 19); de ese modo toda datación será local y no será correspondiente de otra, lo que transforma las cronologías en relatos v.g. el tiempo es significativo en torno a un evento - un embarazo, una cita, una enfermedad, y no en torno a una datación.

Ello hace que numerosas veces se emplee una organización lunar, más cercana a eventos inmediatos de la comunidad y ella misma sometida a eventos observables: el cambio de las fases de la Luna. Dada la imprecisión de los calendarios numéricos y la necesidad de corrección -para compensar los órdenes de magnitud de errores- los pueblos africanos

# Derroteros de la

Alejandro

carecen de calendarios numéricos (R&P, 21). Las personas esperan que los años vengán y se vayan en una rutina análoga al ritmo circadiano.

De acuerdo con Mbiti «... en Occidente... el tiempo es una *comodité* que se puede utilizar, vender o comprar; en la visión tradicional africana, el tiempo tiene que ser creado o producido... <de ese modo, aquellas personas cuyas conductas puedan ser interpretadas por un observador occidental como ocio dada la concepción occidental del tiempo>... no están perdiendo tiempo, sino esperando el tiempo o en el proceso de producir tiempo» (R & P, 19), señalando de ese modo que la dimensión social del tiempo es completamente diferente en ambas concepciones.

Pero la topología del tiempo de los africanos difiere radicalmente de la topología del tiempo eurocéntrica. El futuro no existe como el lugar o depósito de las posibilidades no realizadas, sino como una mera proyección del presente que no podría ir más allá de un máximo de dos años. Esta topología exige una nueva nomenclatura, por ello Mbiti postula reemplazar nuestro léxico cronológico de Pasado, Presente y Futuro por los conceptos de *Sasa* y *Zamani* (R & P, 18, 21-23).

**Sasa:** Esta dimensión temporal supone una proximidad a un evento, inmediato, cercano, contiguo con una mínima proyección futura que no supera los seis meses de máximo, pero que solo es futuro-del-evento-pivotal y no puede ser futuro de cualquier otro evento; no involucra temporalidades remotas sino eventos que apenas ocurrieron, están ocurriendo o se están configurando y suponen «... el período más significativo en la vida de un individuo porque él... está a punto de experimentarlos» (R & P, 22). Supone un tiempo cualitativo, experimentado pues el tiempo *Sasa* de un anciano es mayor que el *Sasa* de un joven pues lleva un pasado mayor -y el futuro no cuenta para ninguno de los dos. El centro de narración del tiempo *Sasa* es el presente actual que determina un microtiempo con pasado cercano y un desborde a un futuro inmediato y centrado en un evento.

**Zamani:** Supone un macrotiempo o escala mayor, incluye nuestro pasado pero no es equivalente a él. El tiempo *Sasa* se desliza o transcurre hacia el tiempo *Zamani*, los eventos

solo acceden al macrotiempo una vez que han sucedido o se han completado y en ese sentido *Zamani* es una dimensión inalcanzable o «El almacén de todos los fenómenos y eventos, el océano de tiempo en que todo es absorbido». (R & P, 22).

Tanto el tiempo-*Sasa* como el tiempo-*Zamani* se organizan en torno a eventos; mientras que los eventos en el tiempo-*Sasa* son experimentados y se interviene en ellos, el tiempo-*Sasa* es un tiempo de seguridad, el periodo de los mitos y un tiempo fundante, ajeno al cambio.

Asociada a esta topología temporal, los pueblos del África Oriental poseen una concepción de la historia: esta solo se desplaza del tiempo-*Sasa* al tiempo-*Zamani*, el cual es un tiempo cerrado, inmóvil. Y la inexistencia del futuro es una dimensión que excede al -tiempo próximo (el futuro de un evento actual) que integra el tiempo-*Sasa*, hace que «Dada que el futuro no existe más allá de pocos meses, no se puede esperar que nos conduzca a una edad de oro, o a un estado de cosas radicalmente diferente de lo que haya en el tiempo-*Sasa* o en el tiempo-*Zamani*» (R & P, 23). Por ello no hay idea de progreso, ni razón utópica o instancia mesiánica, porque no hay un lugar en que ellos sean pensados como posibles, porque no hay ninguna *possibilia* asociados al tiempo. El tiempo final es el tiempo-*Zamani* que es estable y cerrado y solo supone conclusión. Es por ello que la historia está gobernada por el mito, dado que «<El tiempo-*Zamani*> no está extinguido, sino que ese tiempo lleno de actividades y acontecimientos» (RP, 23), o sea el tiempo-*Zamani* está cerrado pero actúa y es eficiente en el tiempo-*Sasa*, pues es allí donde todo tiene fundamento y de donde surge un orden.

En general el proyecto de la etnofilosofía ha sido revisado, dadas las críticas y discusiones que desencadenó (por ejemplo las críticas del mismo P. Hountondji), pero ello no reduce la importancia de la obra de estos estudiosos, ya que como señaláramos al presentar el análisis de la obra de Placide Tempels, cualquiera que sea la valoración que se haga del proyecto de la etnofilosofía, esta contribuyó a una revisión radical de la visión dominante en el positivismo finisecular que consideraba a los pueblos no europeos como pueblos intelectualmente atrasados.

#### Filosofía del hombre sabio.

Fue el propio Henry Odera Orika<sup>4</sup> quien llevó a cabo el proyecto de investigación de la filosofía del hombre sabio, bajo el supuesto que en África existían numerosos individuos - muchas veces analfabetos y sin inserción en



# filosofía africana<sup>1</sup>

G. Mioli

instituciones académicas- que poseían un sistema de creencias reflexivas y críticas que correspondía a aquello que en Occidente era la filosofía, y se propuso recuperar su sabiduría para rechazar la idea que en África no existía filosofía en sentido estricto; y al mismo tiempo pretendió superar los límites del proyecto etnofilosófico, ya que en su proyecto aparecía la voz de un sujeto particular, aparecía una voz situada.

Para Oruka «La filosofía del sabio, en mi uso, consiste en la expresión del pensamiento de hombres y mujeres sabios en cualquier comunidad, y es un modo de pensamiento y explicación del mundo que fluctúa entre la sabiduría popular (máximas muy conocidas, aforismos y en general verdades de sentido común) y la sabiduría dialéctica, una sabiduría expuesta y un pensamiento racional, de un individuo en una comunidad. Mientras que la sabiduría popular es casi siempre conformista, la sabiduría dialéctica puede ser crítica de aquello establecido por la convención y la sabiduría popular» (28).

Distinguiendo entre el sabio popular y el sabio filósofo, Oruka señala que «Mientras el sabio popular... bien educado e informado, no puede traspasar la sabiduría popular celebrada para aplicar su criterio objetivo a estas... el sabio filósofo que conoce cuales son las creencias cardinales y la sabiduría de la comunidad... hace una evaluación crítica e independiente de lo que la gente toma como fundado.» (28)... Así, mientras que la sabiduría popular conforma un saber de primer grado, la sabiduría del filósofo sería un saber de segundo grado que operaría como «...reflexión y racionalización de la primera» (28-9); y en ese sentido solo diferiría de la filosofía académica de Occidente por desarrollarse en un entorno mundano<sup>7</sup>. Y mientras que la sabiduría popular se posee en forma irreflexiva y no identificable, el sabio filósofo «...es capaz de aislar las creencias de su comunidad de sus propias evaluaciones, racionalizaciones e incluso críticas de dichas creencias folk.» (SP, 32).

El proyecto de Odera Oruka es filosófico en sentido estricto y no es una mera trasposición antropológica; él señala que una investigación como la que llevó a cabo Marcel Griaule en su libro *Ogotemmeli* es un ejemplo de investigación de un sabio popular que informa como testigo privilegiado—por su memoria, por la calidad de sus vínculos comunitarios, por la autoridad de la que pueda estar investido— de las creencias básicas de los Dogón, pero no es una investigación filosófica sino antropológica porque en este trabajo «No se hace ningún intento de evaluar en que medida el propio sabio informante tiene pensamientos que trasciendan la sabiduría comunitaria de los Dogón» (SP, 29). Por lo contrario la investigación de Odera Oruka parte de la siguiente premisa: filosofía hay, en el mismo sentido que la filosofía occidental —

como un saber de segundo grado, reflexivo, crítico y con cierto grado de sistematicidad— pero no la hay en el tipo de instituciones en que se produce filosofía en Occidente: no la hay en departamentos especializados de Universidades e Institutos de investigación.

Y en ese sentido el proyecto de Odera Oruka se libera de cualquier intento de reconstruir un objeto teórico *filosofía popular*, que él niega explícitamente; ya que él insiste en la distinción entre sabio popular y sabio filósofo: «... un sabio no hace necesariamente un filósofo. Algunos de los sabios son simplemente moralistas y disciplinados fieles creyentes de una tradición. Otros son meramente historiadores y buenos intérpretes de la historia y costumbre de sus pueblos. En suma, ellos son sabios dentro de los confines históricos y convencionales de una cultura... son voceros de su cultura... Sin embargo pueden no ser sabios (racionales) en comprender o resolver las inconsistencias de sus culturas <los sabios filósofos> son críticos racionalistas y sólo recomiendan aquellos aspectos de las creencias y la sabiduría tradicional que satisfacen su escrutinio racional» (SP, 44).

El grueso de *Sage Philosophy* consiste en un amplio análisis —con cuestionarios específicos diseñados para capturar las tesis de segundo grado que le permiten separar las tesis propias del sabio filósofo de aquellas que son propias del sistema de creencias tradicionales— del pensamiento de varios sabios filósofos que le son contemporáneos.

Un ejemplo de dicha sabiduría lo brinda, Gail Presbey —colaboradora y discípula de Odera Oruka quien expandió las investigaciones de éste tras su temprana muerte. Esta filósofa sostiene que<sup>8</sup> «Los sabios muchas veces son sensibles a los problemas de los tiempos de cambio. De acuerdo con ciertos temas, ellos insistirán que a causa del cambio en el contexto histórico y social, las viejas creencias ya no son relevantes. Pero ellos no capitulan ante el modernismo, en otros tópicos insistirán que las viejas costumbres aún son las mejores, y que la sociedad moderna, hace mal al descartar cosas que aún tienen gran valor. Este discernimiento entre conservación y cambio es la señal del pensamiento crítico. Debo señalar que los diversos sabios difieren en qué cosas salvar y qué cosas descartar. Su independencia como pensadores es manifiesta.» (SC, 2). Presbey aplicó el método de interrogatorio específico que desarrolló Odera Oruka, y brinda un ejemplo de un sabio filósofo «Por ejemplo Saulo Namianya Manyonge de Kenya Occidental, trabajó para la oficina de tierras a principios de 1969 en la resolución de disputas sobre reclamos de propiedad de las tierras... resolver dichas disputas no es fácil... El argumenta que... 'Lo que causa incompreensión y conflicto en la sociedad es la lengua (i.e. la manera en que la gente habla y se critica unos a otros) y ciertas cosas malas inherentes en la

Leopold Senghor



sociedad (*sitani*)... Yo veo mi rol como facilitador de la nivelación de las lenguas entre las personas de modo que se eliminen las incompreensiones y los conflictos que surgen con ellas. Una vez que las lenguas se nivelan, ellos viven en armonía y paz con otros, en la medida que son capaces de escuchar los consejos de paz.» (SC, 4).

En algunos puntos las tesis de Odera Oruka han sido sometidas a críticas: en particular se han señalado ciertas cuestiones metodológicas —como el sesgo que puede introducir el interrogador en el diseño del cuestionario o la selección del vocabulario en que se formulan las preguntas. Más clásicas son las objeciones sustantivas; en ese sentido Robin Horton<sup>9</sup> ha señalado que cualquier reconstrucción del pensamiento tradicional africano, no solo debería atender a cuestiones procedimentales —como las que enfatizó Odera Oruka al distinguir entre sabiduría de primer grado y de segundo grado— sino que debería buscar otros componentes del saber científico-filosófico que se desarrolló en Occidente como ser el carácter sistemático, explicativo y teórico-modelístico de dicho saber científico, el que no parece central en el sabio-filósofo.

## Filosofía académica-profesional.

Paulin J. Hountondji (Benin, 1942) ha sido uno de los filósofos que enfatizó que una comunidad de filósofos solo es posible si esta está conformada como un sistema académico-institucional de producción de conocimientos al modo occidental<sup>10</sup>. Al encarar el tema, P. J. Hountondji sostiene que «Lo que está en cuestión <en el problema de la filosofía africana> es la idea de filosofía... si la palabra *filosofía* cuando se la cualifica con la palabra *africana* retiene su significado habitual... lo que está en cuestión, entonces es la unanimidad de la palabra *filosofía*» (56); en efecto cuando se emplea dicha palabra en expresiones como *filosofía americana* o *filosofía alemana*, tales expresiones no se refieren a los contenidos de una filosofía que depende de un grupo étnico o comunitario particular, sino que se refiere a su origen geográfico, ya que en una misma implantación geográfica puede haber una pluralidad de contenidos.

Al restringir el gentilicio a una mera determinación geográfica, la cuestión de la filosofía de tal o cual lugar supondrá reconocer en dicho lugar las marcas de la filosofía —marcas unitarias que también definirán dicha unidad sobre el tiempo i.e. la unicidad conceptual de la filosofía occidental desde el

período helénico hasta el presente. En esa dirección Hountondji da una respuesta absolutamente clara «Mi propia visión es que dicha universalidad debe ser preservada... porque las diferencias de contenido <regional> son significativas precisamente y solo como diferencias de contenido, que, por ello remiten a la unidad esencial de una disciplina única, de un único estilo de investigación:» (56). Y enseguida señala que, en la enorme literatura sobre el problema de la filosofía africana, se ha impuesto una explicación mitológica ficticia, que P. Hountondji ilustra con una observación de Ebaussi-Boulayo «<en dicho proyecto etnofilosófico>... el hombre negro es considerado como el 'Monsieur Jordan de la filosofía...'» (AP, 57); en esta concepción el filósofo sería quien interrogará al africano que ignora la propia filosofía que lleva consigo, le permita comprenderla y lo provea de una interpretación plausible. Pero dicha explicación ficticia deberá ser descartada ya que dicha filosofía se remitirá «...no a la ficción de un sistema colectivo de pensamiento, sino a un conjunto de discusiones y tesis filosóficas.» (AP, 56).

Al rechazar el programa de la etnofilosofía o de la filosofía de los sabios —en la medida que este último no parece sino una variación de aquel— P. Hountondji señala que para los etnofilosofos, cuando se usa la palabra *filosofía* para signar la exploración de sistemas de ideas y pensamiento que los agentes y las comunidades poseen en forma tácita, su significado es completamente diferente de lo que se llama filosofía en Occidente, y que para ellos «<parecería>... que la palabra ...no designa la disciplina específica que designa en el contexto de Occidente sino una concepción del mundo colectiva, espontánea, incluso sistemas de creencias inconcientes los que se supone adhiere todo africano.» (AP, 60); pero esta versión del mito de la filosofía espontánea no sería sino una consecuencia de otro mito central de la antropología: el mito de la unanimidad de las sociedades primitivas. P. Hountondji hace una crítica política de los proyectos de la etnofilosofía/de los sabios filósofos, a los que involucra en la figura ideológica del africanismo. Y en un sentido su propuesta es radical pues sostiene la primacía de la idea occidental de saber: «...la investigación de la periferia nos lleva la mayoría de las veces al entorno inmediato, ella queda fija al contexto local, encerrada en lo particular, incapaz y poco deseosa de elevarse a lo universal. Se puede hallar paradójica a primera vista, que la orientación centripeta de





Kwame Nkrumah

la investigación sea presentada aquí como un signo de extravío científico. Por el contrario, habría una tendencia a pensar como una señal de la liberación de la investigación en las naciones del Sur en relación a los temas de la investigación en el norte —el signo que esa investigación prioriza las cuestiones que interesan directamente a su propia sociedad. Pero la verdad es completamente diferente; la verdad es que el africanismo mismo es como ideología y teoría una invención europea, y que al estar encallada en ella, el investigador acepta juzgar el rol de informador sabio. La obsesión de lo inmediato, lo conduce a un encierro científico y lo aísla de una fase esencial de proceso conjunto del conocimiento: la producción de los propios modelos teóricos, la elaboración de esquemas conceptuales que a continuación permitan aprehender lo particular como tal.»<sup>11</sup> (D, 130). Alumno de Althusser, la formación dialéctica se trasunta en su diagnóstico del saber: la captura de lo singular no se produce desde una supuesta autonomía que posea dicho singular —autonomía que estaría presente en el mito ideológico-filosófico de la africanidad originaria, de la unidad espiritual de las sociedades etnográficas, y de la comunicabilidad de una cierta sabiduría basal— sino desde la mediación de lo universal en su máxima generalidad abstracta, y para él dicha determinación máxima es la construcción occidental de la ciencia y la filosofía académica.

Pero al mismo tiempo P. Hountondji no propone una subordinación mecánica de la filosofía practicada por africanos a la agenda intelectual europea; lejos de plantear un nuevo colonialismo intelectual, P. Hountondji ofrece un programa específico para la praxis filosófica africana como una apropiación situada en la experiencia africana del elemento universal de la filosofía occidental; en esa dirección un programa mínimo de filosofía africana debería contener:

- (i) «Una tarea de crítica y de clarificación ideológica que desarrolle entre otras cosas la crítica indispensable de la etnofilosofía,
- (ii) Un estudio riguroso, la asimilación y la profundización de aquello que sea lo mejor en la tradición filosófica internacional, con el fin de darse de los medios conceptuales para hacer frente a los problemas actuales del África.
- (iii) Una tarea paradójica por fuera de la filosofía, de manera de contribuir a una solución positiva a los problemas reales enmascarados por los pseudo problemas de la mixtificación ambiental»<sup>12</sup>.

Así la filosofía africana tomaría la agenda de la filosofía moderna: crítica de mistificaciones —la crítica iluminista y dialéctica a la religión—, la idea de una emancipación racional por la

mediación del conocimiento científico-filosófico y la ingeniería social —la práctica política guiada por una idea de humanidad y sociedad; y dicha agenda moderna supone la institucionalidad y especialidad disciplinar, completamente ajenas a cualquier forma de saber comunal o tradicional.

El propio itinerario intelectual de P. Hountondji es un ejemplo de la apelación al ideal de filosofía forjado en Occidente; al hablar de su formación universitaria sostiene que «... el trabajo que hice sobre Husserl, una tesis para el diploma de estudio superiores sobre la noción de *hylé* y una tesis doctoral sobre al idea de ciencia en las Investigaciones Lógicas... exponer una cuestión que hecha luz sobre mi desarrollo <teórico>: mi valoración de las ciencias, mi idea de una filosofía concebida como una ciencia estricta, para citar las palabras del filósofo alemán.» (SM, xviii)<sup>13</sup>

#### La filosofía y los procesos post-coloniales africanos.

Los procesos africanos de liberación nacional y construcción política post-colonial fueron al mismo tiempo eslabones no menores de la Guerra Fría —en cuyo marco los actores políticos jugaban tomas y dadas— y al mismo tiempo procesos genuinos de nuevas construcciones políticas y sociales que dieron origen a las sociedades postcoloniales; si bien se paró de la base de instituciones nacionales y políticas impuestas por el colonizador (en particular de los recortes geográficos como naciones) se trató de generar sistemas institucionales y económicos adaptados a la propia realidad africana.

La filosofía africana fue impactada por tales procesos y numerosos líderes políticos fueron al mismo tiempo quienes adaptaron la tradición de la filosofía emancipatoria europea y le intentaron dar una articulación africana; entre esos intentos están intelectuales y políticos como Kwame Nkrumah (Ghana, 1909-1972), Julius Nyerere (Tanzania, 1922-1999) o Leopold Senghor (Senegal, 1906-2001).

En el marco de un análisis de la filosofía africana la obra de Kwame Nkrumah<sup>14</sup> —líder nacionalista y primer presidente de los territorios de la antigua Costa de Oro, actual Ghana— se destaca por su desarrollo especulativo. Su obra básica es un tratado de ontología materialista inspirado en el materialismo histórico-dialéctico —que era la corriente filosófica emancipatoria más influyente en dichos procesos post-coloniales— pero, lejos de repetir el modelo de los tratados de Diamat, Kwame Nkrumah intenta desarrollar una filosofía materialista como herramienta para la emancipación política y el beneficio social de los pueblos africanos; y lo hace en un tratado de desarrollo técnico y apretado.

De acuerdo con K. Nkrumah «La revolución social tiene que ser... una revolución intelectual... en lo que nuestro pensamiento y filosofía estén dirigido hacia la redención de nuestra sociedad... La filosofía tiene que hallar sus armas en el medio ambiente y condiciones de vida de la gente africana.» (p. 81).

Ello supone que el pensamiento y la práctica emancipatoria deban incluir una ideología global, una ontología natural y social organizada en un discurso categórico i.e. «Para ser capaz de llevar a acabo la resistencia contra el neo-colonialismo en cada lugar, la acción positiva requiere una ideología que vitalizando y operando a través de un partido de masas, lo equie con un concepto regenerativo del mundo y de la vida <de modo que> cada hecho que afecte la vida pueda ser evaluado y juzgado y las aspiraciones perjudiciales y golpes de mano se puedan exponer en cada ocasión.» (93). Así como el neocolonialismo ofrece una visión general de la realidad natural y social —que incluye religión, filosofía, ciencias naturales y sociales, derecho positivo, etc.— la actividad emancipatoria tiene que estar pertrechada para responde cada una de esas visiones y ello exige disponer de una ontología general natural y social. Dicha ontología deberá ser... dialéctica <i.e. contener> la posibilidad de creación de fuerzas que se oponen unas a otras, la creatividad de la lucha social... <la

integración> del pasado pre-colonial y el presente... <la utilización> de esos elementos del colonialismo... que se pueden adaptar para servir a los intereses del pueblo.» (93).

Esta declaración fija un programa para la filosofía africana: proveer dicha ontología general natural y social que opere como marco meta-teórico de las teorías y prácticas emancipatorias de las naciones coloniales. Para ello Kwame Nkrumah desarrolla una teoría filosófica que llama **conciencismo** cuyo proyecto básico es la integración de los elementos occidentales e islámicos en «... los principios humanistas que subyacen en la sociedad tradicional africana» (81). El conciencismo se desarrolla como un articulado discurso filosófico occidental con su terminología y su argumentación en diálogo con filósofos occidentales como Thales, G. Frege, J. Locke, G. F. Hegel, B. Russell y K. Marx; específicamente como un proyecto de ontología general materialista que entra en complejas discusiones de lógica y análisis categorial sobre la naturaleza de la materia —entendida como un campo de fuerzas compuesto de propiedades dinámicas en auto-movimiento—, el problema mente cuerpo, y otros temas tradicionalmente ligados a la producción filosófica de Occidente.

Este materialismo no es un materialismo reductivo sino que «El conciencismo no afirma la existencia exclusiva de la materia. Por lo contrario afirma la existencia primera de la materia <y por ello> el espacio <así como otras determinaciones como>... la mente... derivan de sus propiedades de la materia por medio de una conversión categorial.» (85-6). La noción de conversión categorial remite al núcleo lógico de la ontología general del conciencismo: la teoría russelliana de los tipos lógicos —como herramienta que permite introducir un materialismo pluralista.

En efecto K. Nkrumah sostiene que «Tipos de entidades son tipos lógicos... La materia corresponde al tipo lógico uno, las propiedades y cualidades al tipo de orden siguiente superior, y las propiedades de propiedades al tipo aún superior al anterior.» (86).

Esa estructura tipo-categorial hace posible el cambio dialéctico, ya que este es considerado un enlace entre tipos de niveles adjuntos i.e. «Por cambio dialéctico señalo la emergencia de un tercer elemento de tipo superior a partir de la tensión entre dos factores o conjuntos de factores de tipo lógico inferior... <y las entidades así constituidas> son solo subrogantes de procesos cuantitativos materiales, pero no son una aparición vacía sino muy reales...» (86). Así el cambio por inversión categorial puede expresarse en la siguiente ley categorial:

**Ascenso de tipo lógico/material '1 transformación cuantitativa de un sistema material generado por el sistema de fuerzas en tensión inmanente a la materia + Configuración de una entidad**



perceptible/rastreado subrogante de dicha transformación cuantitativa de un sistema material = Nuevo tipo lógico de Ser.

A través de un análisis de los tipos de movimiento y la introducción de la categoría del automovimiento de la materia como término primitivo, K. Nkrumah expone la tesis básica de su investigación «La aserción inicial de lo que ofrezco como conciencismo filosófico expone dos aserciones: la primera afirma la existencia absoluta e independiente de la materia <como un campo de fuerzas dinámicas>; la segunda afirma la existencia de la capacidad de automovimiento <relacional o monádico> de la materia.» (84). El automovimiento de la materia incluye el movimiento de respuestas operativa y prolépticas que se caracteriza por medio del vocabulario mentalista y que es reducible a complejos de vocabulario corporal, en ese sentido sostiene que «Si los fenómenos espirituales de hecho el resultado de fenómenos materiales, entonces es absolutamente claro que el medio ambiente, que no es sino una disposición de la materia, puede mejorar, intensificar e incluso desarrollar la conciencia.» (85). Este párrafo contesta, desde una ontología general materialista y dinámica, cualquier cerrojo ideológico que se pueda contraponer al desarrollo post-colonial: desde las teorías evolucionistas en antropología, pasando por el cristianismo, la economía neoclásica y el discurso racista.

La filosofía conciencista se extiende a partir del análisis de tipos lógicos y de la conversión categorial hasta la ética y la política y al estudio de la dialéctica entre principios éticos o ideales y reglas éticas o instituciones efectivas. Una tesis del conciencismo es que no se puede fijar un conjunto único de reglas éticas pues «... dado que <el conciencismo> concibe a la materia como un pleno de tensiones que da origen a cambio dialéctica no se puede fijar sus reglas éticas como inmutables» (88). Pero la transformación de las reglas ética no es aleatoria sino que está regido por ciertos principios comunes, y el cambio de reglas se análoga al cambio de instituciones que llevan a cabo un mismo ideal en distintas situaciones.

De ese modo distintas sociedades o momentos de una sociedad pueden coincidir en los mismos principios pero diferir en las reglas efectivas que los instancian (idem). En particular la dinámica de las reglas éticas

está vinculada con el proceso material de transformación de la naturaleza, y por ello «De acuerdo al conciencismo filosófico las reglas éticas no son permanentes sino que dependen del estadio alcanzado en la evolución historia de una sociedad, que en ellas reconoce el principio cardinal del igualitarismo» (88).

Un cambio ético supone un cambio de principios de tipo lógico superior, y no un cambio de reglas operativas; pero dicho cambio preservará el principio básico que corresponde al primer tipo lógico —de la materia— por ello K. Nkrumah reconoce al principio kantiano de «... tratar a cada persona como un fin en si y no como un medio.» (89) pero, a diferencia de la justificación que ofrece Kant, lo intenta justificar desde la tesis básica de la ontología materialista al sostener que «Si la materia es una, se sigue que hay un vínculo... no lineal, mediato o ramificado... <pero efectivo> entre cualesquiera manifestaciones de materia.» (89). Si la humanidad es resultado de la conversión categorial de la dinámica de la materia en el proceso de interacción con la naturaleza, la igualdad inmanente al tipo lógico elemental permite fundamentar objetivamente el principio ético fundamental: el igualitarismo radical de la máxima antedicha.

Y dicha exigencia de consideración como fin motiva el pasaje de la ética a la política, y el conciencismo filosófico se encuentra con varios desafíos políticos «... el colonialismo, el imperialismo, la desunión y la falta de desarrollo.» (90). La ontología general materialista le sirve a K. Nkrumah

para elucidar la lucha anticolonialista como la conversión categorial de la realidad colonial a la emancipación) que involucra acción positiva —la suma de agentes anticolonialistas— y acción negativa —la suma de agentes que mantienen el sistema colonial. De ese modo, la ontología social materialista, replica la crítica social del materialismo histórico en una sociedad cualitativamente diferente a la sociedad capitalista de la primera revolución industrial, que fue el sujeto básico del análisis emancipatorio marxista.

**El afrocentrismo o poniendo Hegel cabeza abajo.**

Más allá de las corrientes que caracterizó Odera Oruka, otras corrientes de ideas aparecen en el complejo entramado que es la filosofía africana, en especial una corriente merece una mención mínima: me refiero al afrocentrismo.

La conciencia europea —y las instituciones coloniales que materializaron dicha conciencia— se forjaron sobre una tesis central en la filosofía hegeliana de la historia: «la tierra infantil, envuelta en el negro color de la noche más allá del día de la historia autoconsciente...» como un pueblo que «no ha logrado la realización de ninguna existencia objetiva substancial». Si el africano no logra ni siquiera la idea de él como sujeto autoconsciente, no hay lugar para la filosofía de ninguna clase.

Si bien la historiografía europea rompió el corsé de la filosofía hegeliana de la historia, la visión del África como lo otro de la civilización ha sido persistente, más allá de las buenas conciencias solidarias. Pero ha

sido necesaria una revolución conceptual que rompa definitivamente con cualquier traza o eco de dicha filosofía de la historia: me refiero a la concepción afrocéntrica de la Historia.

En esa dirección la posición más radical en el concierto de la filosofía africana es aquella que acepta la agenda filosófica griega pero niega que dicha filosofía sea generada en el ámbito europeo-occidental. Por lo contrario, la concepción afrocéntrica invierte el problema de la filosofía africana al postular-contraria la visión hegeliana de la historia de la filosofía— que la filosofía griega es efectivamente filosofía africana en su núcleo central. Esta tesis —de la centralidad de la cultura africana sub-sahariana— tiene una tesis subsidiaria importante: la filosofía y la ciencia griega se derivan de una civilización precedente: la civilización egipcia que —contra la visión de los intelectuales europeos— habría sido fundada por la influencia de civilizaciones subsaharianas preexistentes de pobladores negros. Esta es la posición que presentó y defendió Cheikh Anta Diop (Senegal, 1923-1986) en particular en su trabajo comisionado por la UNESCO «*Origine des anciens Égyptiens*» en *Histoire Générale de l'Afrique*, Vol. II, *Afrique ancienne*, Paris, Jeune Afrique/Stock/Unesco, 1980.

Si bien Anta Diop se especializó en historia y antropología, se puede decir que su proyecto supone la inversión radical de la filosofía hegeliana de la historia; así lo sostiene Teophile Obenga quien señala que «Al negar el esquema hegeliano de la historia humana, Cheikh Anta Diop se ha dedicado a elaborar por primera vez en el África Negra, de la inteligibilidad capaz de dar cuenta de la evolución de los pueblos negros africanos en el tiempo y el espacio ya que el rompe de golpe con toda la herencia de Hegel»<sup>15</sup> (RE, 36).

Y cabe reflexionar hasta qué punto sucede esto, pues la tesis de Anta Diop no solo se desmarca de la filosofía hegeliana de la historia sino que supone una inversión total: «Por lo tanto, Egipto es la madre remota de la ciencia y cultura occidental (y como se mostrará en la lectura de este libro) la mayoría de los conceptos que <desde la perspectiva africana> suponemos extranjeros son casi siempre distorsiones, elaboraciones, modificaciones de las creaciones de nuestros ancestros: Judaísmo, Cristianismo, Islam, dialéctica, la teoría del ser, ciencias exactas... la importación de ideologías foráneas en África supone una ignorancia total del pasado africano... en la antigüedad el conocimiento universal fluyó del valle del Nilo al resto del



John Mbiti



**ACCESORIOS del NORTE  
SALTA S.C.**

Av. San Martín 912/14 - Tel/Fax:( 0387) 421-6080 - 4400 - Salta



mundo, particularmente griego... Consecuentemente ningún pensamiento, ninguna ideología es foránea a África, que fue la tierra de su origen»<sup>16</sup> (CB, 164). La inversión es completa: si Hegel decía que África era la naturaleza, el país de los infantes, ahora la dialéctica y la teoría del ser –núcleos de la filosofía hegeliana– tienen origen africano.

Si bien las tesis revisionistas de Anta Diop son de carácter general sus discípulos la aplicaron a las ciencias y la filosofía, v.g. Jean-Philippe Omotunde opone –en un trabajo cuyo título es todo un programa<sup>17</sup>– el llamado modelo ario –que pone en los pueblos indoeuropeos la dinámica central en la configuración de la cultura europea– el llamado modelo kamita –palabra derivada del supuesto nombre originario de los habitantes de la cuenca del río Nilo: Kam– que señalaría la centralidad de las poblaciones africanas subsaharianas en la configuración civilizatoria de la cultura europea.

En ese sentido afirma Omotunde que «Para glorificar la Grecia antigua, los investigadores occidentales han preferido denigrar Egipto y rehúsan admitir oficialmente su superioridad sobre Grecia en numerosos dominios científicos... Pero el testimonio de los griegos antiguos rectifica una vez más este error» (ON, 35).

Es claro que la reducción afrocéntrica ha señalado importantes limitaciones de la historiografía egipcia escrita en Occidente y sus fuentes ideológicas y han renovado la visión histórica de las relaciones entre el país de Kam y el África subsahariana, y a partir de allí han ofrecido una respuesta absolutamente radical al problema de la filosofía africana: lejos de responder a esta cuestión asumiendo cierta inferioridad social o histórica de los pueblos africanos, han afirmado explícitamente la superioridad de la cultura africana –kamita– y la dependencia que la cultura occidental tendría de ella.

Pero el Afrocentrismo no supone una mera inversión de la relación Centro (Europa) – Periferia (África), dando origen a una relación Centro (África) – Periferia (Europa); si bien esa inversión es una consecuencia de la perspectiva afrocéntrica la cuestión es más compleja. Como señala Molefi Kete Asante<sup>18</sup> el «El Afrocentrismo no es lineal, no se lo puede analizar a través de un solo eje, pues es fundamentalmente circular. Yo lo caracterizo como un agente de transformación por cual todo lo que es antiguo deviene nuevo, entraña una transformación, de actitudes, creencias, valores y comportamientos... Se inicia una nueva realidad, se instala una nueva visión.» (A, 10). En ese sentido el Afrocentrismo invierte la temporalidad y el rescate del pasado propio –que fue la principal obsesión de Cheikh Anta Diop– reinstala una manera y una dimensión que transforman completamente a los agentes sociales, más allá de proveerlos de una nueva retórica política anticolonialista.

Pero donde el Afrocentrismo rompe cualquier juego de espejos África/Europa, es al incorporar en forma esencial a la diáspora africana; cuya conexión permite afirmar «...la existencia de un Sistema Cultural

Africano...del que participan todos los africanos... por la yuxtaposición de los modos de ser africanos y americanos, y finalmente por los valores derivados de la experiencia afro-americana.» (A, 10-1); el Afrocentrismo no es la centralidad de una región geográfica, sino de una comunidad cultural, religiosa, social, de tradiciones cuyas dimensiones exceden completamente a la geografía africana.

Y por este carácter de sujetos constituidos, y a diferencia del proyecto etnofilosófico, que filiaba la filosofía africana en estructuras lingüísticas y espirituales que configuraban la experiencia social, el proyecto afrocéntrico impone una nueva inversión: el Sistema Cultural Africano es la mejor opción para los agentes sociales porque «...deriva de la propia experiencia histórica» (A, 11). Y en este sentido la expansión geométrica de la dimensión histórica africana configura una nueva realidad, completamente diferente y trascendente a la realidad postcolonial aprendida de la visión del colonizador.

## Conclusión

Varias escuelas, muchas veces en disidencia unas con otras, otras veces desarrollos complementarios conforman este itinerario de la filosofía africana; pero en un sentido u otro los debates sobre la filosofía africana parecen comenzar con el proyecto etnofilosófico. Es por dicha centralidad que el mismo Paulin Hountondji ha hecho dos críticas importantes:

–La etnofilosofía supone un objeto estático: en este punto P. Hountondji cita con aprobación las palabras de Kwame A. Appiah quien sostiene que: «Las tradiciones orales tienen el hábito de transmitir sólo consensos, las visiones aceptadas, aquellos que están en rebelión intelectual casi siempre tienen que comenzar en cada generación todo nuevamente» (AP, x)

–La etnofilosofía supone una proyección intelectual: En este punto Hountondji sostiene que «Dado que ella quiere dar cuenta de una unanimidad imaginaria, interpretar un texto que está en ningún lado y tiene que ser constantemente reinventado, es una ciencia sin objeto... Tempels puede sostener que para los Bantú el ser es poder, y Kagamé puede permitirse disentir, no tenemos modo de resolver esta querrela... <por ello lo que sucede es que> la Filosofía Bantú del primero no es la filosofía de los bantúes sino la de Tempels y que la filosofía Bantú-Rwandesa del otro no es la filosofía de los rwindeses sino la de Kagamé» (AP, 62).

Sin duda las críticas son pertinentes y se pueden extender tanto al proyecto del sabio filósofo que presentó Henry Odera Oruka como a la idea de una unidad africana tradicional que suponía Kwame Nkrumah; y muchas de esas críticas son críticas al proyecto de una ciencia antropológica, al propio objeto teórico pueblos primitivos». Sin embargo es posible hacer alguna valoración de dicho proyecto sin caer en el mito de la unidad espiritual de los pueblos primitivos no europeos, al menos la filosofía comparada permite ofrecer una punta en esa dirección. La filosofía occidental también alentó desde diversas tradiciones una vuelta al saber del humano común, no enseñado de doctrinas filosóficas preexistentes. Tanto en la apelación a la religión natural (v.g. J. J. Rousseau en su *La profesión de fe del Vicario Saboyano*) como la apelación a una sabiduría pre-teórica (v.g. E. Husserl en su *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*) y la investigación de una filosofía del sentido común (v.g. G. E. Moore en su *Defensa del sentido común*) pueden entenderse como intentos de investigar contenidos filosóficos en las comunidades sociales más allá de las comunidades académicas.

Esta misma tarea fue emprendida en el marco de la Filosofía Latinoamericana cuando se apela a la categoría de sabiduría popular desde un lugar distinto al mito denunciado por Paulin Hountondji; en ese sentido la ubicación de la sabiduría popular no surge de una construcción ideológica sino como resultado de las críticas filosóficas de la Razón Occidental, como señala Juan Carlos Scannone (1931- )<sup>19</sup> «Tal conciencia de la finitud de la razón ha favorecido asimismo el descubrimiento de lo infra-racional... y el descubrimiento de lo supra-racional... o mejor dicho la toma de conciencia de distintos niveles y formas de la racionalidad humana, no reductible a la razón formal ni a la razón dialéctica. En esta línea se coloca la revalorización de la sabiduría popular latinoamericana...» (F, 113).

Es posible que un diálogo entre la filosofía latinoamericana y la filosofía africana, pueda incluir una recuperación crítica del programa de la etno-filosofía como programa que no es ajeno a algunas de las corrientes centrales de la filosofía occidental al mismo tiempo que desarrollar una reflexión académica y teórica como llevaban a cabo Paulin Hountondji. Al menos estas líneas quieren contribuir a dicha posibilidad.

## (Notas)

<sup>1</sup> En este trabajo la expresión filosofía africana se refiere a la filosofía del África sub-sahariana

o «África negra», la distinción es importante porque el mundo árabe-islámico tiene una relación completamente diferente con la tradición nuclear de la filosofía de Occidente europeo: la filosofía griega.

<sup>2</sup> El mismo Odera Oruka sugiere dos corrientes adicionales: la hermenéutica –una reflexión técnica sobre las lenguas africanas y la lengua filosófica– y la artístico-literaria, pero estas corrientes, junto con la corriente de la Negritud, suponen una interacción filosofía-literatura, cuya exposición supera los límites de este trabajo.

<sup>3</sup> Hemos abordado un examen exhaustivo del proyecto etnofilosófico de Placide Tempels en nuestro trabajo «La obra de Placide Tempels y la recuperación de la filosofía de los pueblos originarios.» Claves

<sup>4</sup> Pauline Hountondji: «Knowledge as a Development Issue», en Kwasi Wiredu (ed.)

*A Companion to African Philosophy*, 2004 Blackwell Publishing Ltd, Oxford, (KD).

<sup>5</sup> Cf.

*African Religions & Philosophy*, 1990, Heinemann, Oxford (R&P).

<sup>6</sup> Cf. Oruka, Henry Odera (1990b) *Sage Philosophy and the Modern Debate on African Philosophy*, (Leiden: Brill Publishers, en adelante SP).

<sup>7</sup> De acuerdo con la división que nos propone Oruka, la sabiduría popular o de primer grado podría coincidir con la etno-filosofía, para Oruka la obra de Marcel Griaule *Conversations with Ogotemmeli* (Oxford: Oxford University Press, 1965) sería un ejemplo de un tipo de pensamiento de primer grado.

<sup>8</sup> Cf. «Sage Philosophy and Critical Thinking: Creatively Coping with Negative Emotions,» *International Journal of Philosophical Practice*, 2 (2004) 1–20, (SC).

<sup>9</sup> Robin Horton: «African Traditional Thought and Western Science» reimpresso en Emmanuel Chukwudi Eze (ed.)

*African philosophy: an anthology* Oxford, Wiley-Blackwell, ISBN 0631203389, 1998 ps. 181-192.

<sup>10</sup> Cf. *African Philosophy: Myth and Reality*: Bloomington, Indiana University Press. 2ª ed. revisada, 1996 (AP).

<sup>11</sup> Cf. «Demarginalizer» en Fabien Djogberou *Estudios Africanos I. Hacia el universo negro africano*, México D.F., UNAM, 2003, 121-164 (D).

<sup>12</sup> Cf. Pauline Hountondji: «Preface» en Mamoussé Diagne *De la philosophie et des philosophies en Afrique Noire*, Paris, Karthala Editions, 2006, (P).

<sup>13</sup> SM: Pauline Hountondji, *The Struggle for Meaning*, Athens, Ohio University Press, 2002 (SM).

<sup>14</sup> Cf. *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonization and Development with particular reference to the African Revolution*, New York: Monthly Review Press, 1964; reimpresso en Emmanuel Chukwudi Eze (ed.) *African philosophy: an anthology* Oxford, Wiley-Blackwell, ISBN 0631203389, 1998 ps. 81-94, (C).

<sup>15</sup> Cf. «La rupture épistémologique de Cheikh Anta Diop» en Fabien Djogberou *Estudios Africanos I. Hacia el universo negro africano*, México D.F., UNAM, 2003, 33-44 (RE).

<sup>16</sup> Cf. Cheikh Anta Diop: «Civilizations or Barbarism. An Authentic Anthropology», en Ivan van Sertima (ed.) *Great African Thinkers: Cheikh Anta Diop*, Edison, N.J. Transaction Publishers, 1989 (CB).

<sup>17</sup> Cf. *L'origine négro-africaine du savoir grec*, Paris, Editions Menaibuc, 2000, 119 pags (ON).

<sup>18</sup> Cf. *Afrocentricity, the Theory of Social Change* Chicago, African American Images, 2e 2003 (citamos la versión francesa *L'Afrocentricité*; Paris, Editions Menaibuc, 2004 (A)).

<sup>19</sup> Cf. «La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad» en J. C. Scannone & Gerardo Ramolina, *Filosofía en situación de indigencia*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1999, ps. 107-128, (F).



# Preguntarse por la muerte es preguntarse por la vida.

Dr. Jorge Nonini



Toda técnica depende del hombre para existir. No es una obra de la naturaleza ya que ha llegado para modificar la realidad. Y el hombre tiene un control que lo subordina y aliena.

Además tiene la pretensión de construir un mundo nuevo allí donde la suplencia técnica y tecnológica propenda a mejorar la vida y aleje los límites de la muerte.

La transformación del mundo y de los hombres sólo puede realizarse alterando profundamente los fundamentos que llevan por nombre «naturaleza», «ética», «valores», etc.

Cuando la producción artificial, sobre todo la económica, se convierte en la medida del éxito, no debe extrañarnos que el ser humano pierda el sentido, es decir la dirección. Y para una civilización cuya ideología ha sido el progreso sin límites es decir sin reglas ni control sólo queda una pérdida de sentido para la vida y la muerte.

Además esta tecnificación trae lo que se llamó la traición de la opulencia: los hospitales producen enfermedades, las escuelas atontan, y los medios de transporte rápido están más lentos que nunca. La cultura de la opulencia propone que cierta calidad de vida tiene que perderse si se quiere obtener alguna ganancia.

Otro punto a tener en cuenta es que la persona con derechos a sustituido al ciudadano con deberes y la solidaridad ha cedido paso al individualismo. Esto produce que el ser humano que muere se encuentra solo consigo mismo, con su pequeña humanidad, sus miedos, sus angustias, aislado, marginado y sin apoyo.

Decía Borges que uno muere de lo que teme y según viva. Una cultura basada en el consumo del placer, en todos los sentidos y disponible inmediatamente, genera un temor al aburrimiento ya que el sujeto narciso y egocéntrico no es buena compañía para él mismo.

El arte de vivir fue substituido por el de vivir bien.

La ética del consumo no sólo se desgasta rápidamente sino que además desgasta a quien la aplica, porque se pierde lo más indispensable: comprender el sentido y la calidad de las cosas. **Los seres humanos no viven de las cosas sino del sentido que le dan a las cosas.** En consecuencia, en medio del fabuloso desarrollo de la tecnociencia la vida

humana conserva su sentido y su calidad de vida o ¿se estará convirtiendo en un producto derivado de la tecnociencia? Solo que la ciencia no produce sentido.

El efecto de la invasión de la tecnociencia produce 1) un miedo físico, anátomo fisiológico, podemos decir, 2) un miedo intelectual, anticipatorio ¿a dónde va el mundo? Y un 3) miedo moral, confusional y anómico ya que hace perder al hombre sus referencias, relaciones y valores. (Baudouin-Blondeau)

Para más abundar las sociedades actuales, y más aún las consumistas, están abandonando a los improductivos, los ineficaces y los no exitosos. Niños, ancianos y enfermos graves están en este rubro. Lo que hace que se incremente la soledad de las personas en todo momento y más si sobreviene una situación crítica, una enfermedad. Si bien se nace y se muere solo, el carácter solitario del acto no excluye la alteridad de la comunicación, la presencia del otro y la cooperación.

La muerte ha perdido el sentido de ser la última fase de una vida. Morir hoy suele ser morir inconsciente, intubado, bajo perfusión y anestesiado, solo en el hospital y alejado de todo lo que antes era la vida. (primera parte)

## Segunda parte

Preguntarse por la muerte es preguntarse por la vida

«Sólo los hombres han hecho de su actividad sexual una actividad erótica»

decía G Bataille, a la cual este autor le asignaba a los hombres, curiosamente, la misma prevención que les produciría la idea de muerte por, según él y en ambos casos, no poder dominarlas con claridad. Significativamente son los dos temas: sexo y muerte a lo cuales los niños no tienen oficialmente permitido el libre acceso, incluso televisivamente, ya que hay un horario, hipócritamente destinado a la protección del menor.

La violencia y la muerte está menos prohibida por televisión, pero se presenta como un acontecimiento desprovisto de significado o con el significado de eliminar lo que molesta. No está incluida la palabra ni ningún otro medio para solucionar un conflicto como no sea con la violencia y su secuela la muerte.

Ciertamente que preguntarse por la muerte y la sexualidad es preguntarse por la vida. O no?

En qué medida los médicos y su formación universitaria contribuyen a no prestar atención al ser humano enfermo y con riesgo de muerte limitando su tarea a la de un técnico que maneja aparatos y que está cercado por los límites financieros de las asistencias prepagas o por las obras sociales que mal-sobreviven todavía. Hoy hay otro factor que contribuye a la perversidad del sistema y es que si el médico no acata el juego a la brevedad es un desocupado más. Insistiendo que a los médicos se les da una educación triunfalista donde le enseñan que la muerte es el fracaso de la medicina y no una parte del proceso de vida. (F. Maglio)

Por supuesto que son varios los temas vinculados con la muerte, no sólo cómo

mantener separado el reino de los vivos del de los muertos y cómo cumplir con la voluntad del padeciente (eutanasia) sino otro tan complicado como este último: de los transplantes.

La vida humana, por más artificios que erijamos, se construye en relación con otros, y como no tenemos representación de nuestra propia muerte la imagen de ella la tenemos al ver morir al semejante. En la muerte solitaria no sólo dejamos solo al que muere sino que nos alejamos de este contacto.

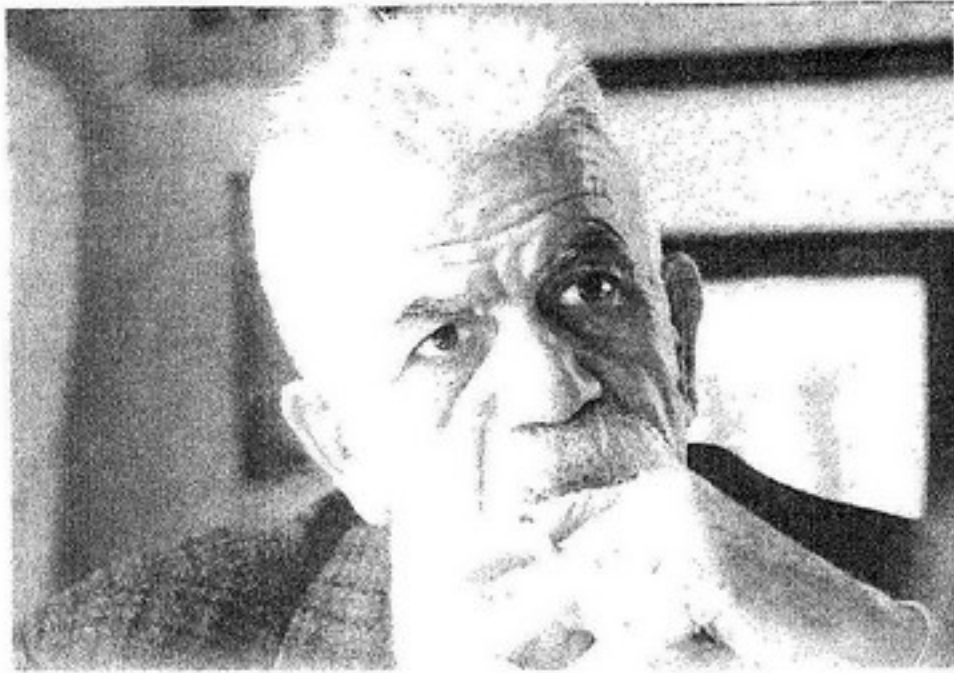
La intención de marginar a la muerte y al moribundo nos produce el beneficio (?) de evitar lo antiestético de la muerte, pero mutilan los antiguos ritos fúnebres destinados a domesticar a la muerte (hacerla doméstica) y gracias a ello favorecer el duelo de los deudos. Sería lícito preguntarse cuántos duelos, en los sobrevivientes, adquieren el carácter de patológicos, es decir que duran mucho más tiempo y con mayores penurias emocionales, por esta falta de integración, por insistir en una muerte marginada.

Otro tema es el de los muertos sobrevivientes o como se los quiera llamar. Son aquellas personas concientes a las que la medicina ya no puede ayudar pero que se insiste en reanimar en los momentos críticos, supliendo las carencias biológicas, para posponer una muerte que se sabe inevitable (Blondeau) y que lleva al «ensañamiento terapéutico» que son todas las técnicas de mantenimiento con respiración artificial o corazón asistido, que no son equivalentes a mantener con vida. Como casi todos los desarrollos tecnológicos modernos fueron creados para un fin útil, la de comprar tiempo para una actitud terapéutica reparadora que con su acceso banalizado sólo sirven para prolongar la agonía y vender tiempo muerto.

Esta situación se repite con casi todos los intentos del hombre por ganar tiempo en algo: las congestiones en aeropuertos y autopistas son otro ejemplo de los efectos de la banalización de los sistemas ya que ambas se han construido para agilizar el transporte y terminan siendo los mayores obstáculos del mismo.

El sufrimiento para el pensamiento cristiano era un rito purificador del pecado. Algunos hoy pensamos que suele ser inútil y carente de sentido, en consecuencia la libertad de no sufrir, tendría que ser la próxima conquista.





# Luis Tedesco

## «hablar mestizo en lírica indecisa»

### ACERCA DEL FRÍO Y SU CRISPACIÓN PERFECCIONISTA

*Tengo frío -eso dije.*

*Tengo frío, como si hubiese dicho: tengo corazón, tengo hígado, tengo páncreas..., tengo frío.*

El frío entonces,  
enguantao bajo sombra leguleya,  
encubierto, un órgano más, entre otros, pero  
doble, doble atribución, doble determinación,  
y doble su afán perfeccionista.

El frío, se dice, el frío conocido,  
ventila, mata microbios, purifica,  
el inquieto frío del invierno activa, a veces  
de modo misteriosamente narrable,  
la circulación de la sangre, esa sangre  
misteriosamente animal, siempre tibia,  
siempre dada a la moderación y al sacrificio.

Pero este frío, el frío que *tengo*, no se va.  
Es un frío subrepticio, se adhiere y no suelta,  
mastica hasta dar con el agujero,  
con las penumbras de la expiración.

No hay carozo de mí que no lo escarche.

Ahí donde aparece, ahí hace nido y acecha,  
ahí se junta con la carne y devasta, se  
ramifica, coloniza.

Yo tiritito,  
yo me aprieto contra mí todo lo que puedo  
y tiritito,  
no hay sopa, licor ni abrigo ni manta,  
ni fomentos, ventosas, ni siquiera padre  
capaz de batayar, capaz de ofrecerle  
resistencia.

El frío que *tengo* es neutro, sin matices,  
no tiene centro, no tiene causa, vendaval ni  
territorio concebible.

Si el tabaco de las noches,  
si las lerdas palabras que modero  
siquiera me sirvieran pa' pensarlo...

Si de alguien mereciera ser recuerdo...

Si por mí viniera  
la brisa palestina de mamá...

El notable poeta Luis O. Tedesco (Buenos Aires, 1941) acaba de editar su último y resplandeciente libro «Hablar mestizo en lírica indecisa». Aduriz ubica a Tedesco en lo posclásico «una vanguardia mestiza que aprovecha de lo clásico un particular sentido del lenguaje que va a derivar en un foco productivo y de la vanguardia el ADN de la libertad». Profundo conocedor del Siglo de Oro español, de la gauchesca y de la poética del tango, Tedesco publica su primer libro «Los objetos del miedo» en 1970 y a partir de allí su producción ha sido constante y bien acogida por la crítica especializada y los lectores.

Luis Gusman sostiene que «en los versos de Tedesco hablan un padre, una madre, un hijo, más de una mujer, el marginal, el indigente, el gaucho desertor, el malevo, y un recién llegado, el inmigrante. Por eso también hablan el guiso, la polenta, el terreno, la casita, el trino barroco, la tapera, la diatriba quevediana y hasta el vecino de barrio. Con este masacote el libro produce un sentimiento conmovedor, devolviendo a la literatura una posibilidad perdida: la capacidad de emocionar».

Si bien la escritura tedesquiana horizontaliza y demuele jerarquías y oposiciones no oculta el temblor que le producen las epifanías del amor o la rebelión de los marginados. Tedesco logra decir lo heteróclito del vivir y del morir en una lengua sorprendente por sus hallazgos formales y su fuerza expresiva.

*Teresa Leonardi*

SI ALEGRÍA VINIESE CON BEYESA,  
de sublevos radiantes sus peldaños,

si cuitados los párpados del hambre  
abrieran su escozor para saciarse  
contra toda masacre dineraria,

si en dios el dios, fluyente, cristalino,  
de garufa sus bucles encendidos,  
combas del habla voces su aposento,

si el vuelo querendón de sus cenizas  
se viniese pa'l barrio y de colado  
la gracia del doquier nos palomara,

sol sería del cayejón la muerte.



CRITERIOS PA' FRENTEAR  
CON LA EXTRAÑEZA

rajale a la cordura, al juicio nato,  
rajale al peluquín del pensamiento,

lanceate tayador sin mazo propio,  
lanceate pa'l crujir de lo que venga,

metele dedeté a la nostalgia,  
que ruja su albañal el inconsciente,

tu morir vendrá solo, no le amagues  
no te extrañes cubil de las esencias,

sos al hablar tu propio aparecido,  
ese que ves, el mismo que te ve,

rajale a l'hinchazón de tu alcancía,  
no usurés la medida de tus fuerzas,

dale a lo más, a su fragancia dale,  
sin pezuñas el fife tiene gracia,

comé con ganas, simple, un solo plato,  
no yenés con gordura tu esqueleto,

comé siempre con eya, sonrisala,  
dejá tu aliento en su sabor, cuidala  
si su voz enferma,  
si su sangre es mala,

el metejón urdilo, dale cuerda,  
metele frenesí a la materia,

tus estroles jugalos aunque suerte  
chupe de vos tonsure desengaño,

aunque ardan taloneando los dispares  
y hojarasca, maleza tus versitos  
se te junten jadeando en la tragata,

tu yumba meditala con gardeles,  
metele al do re mi aunque la flema  
torniye raspe sones pa' desgracia,

ah frituras del habla, disonancias,  
crudele camposanto del idioma,

pa' frentear con rigor a la extrañeza  
buscate en el idioma asesinado,

no transés con la purga del silencio.

SOMOS OSCUROS, RESTOS DEL OSCUIRO  
Transparente, trazos de yama seca

caídos como levedá,  
caídos como fugacidá,  
caídos como deformidá,

cada cuerpo rotura, cada cuerpo  
aleteando su dignidá de masa

que cae se mezcla,  
se entrelaza reconoce,  
se anuda ciñe de lo suyo

forma sin fin de la materia amante.

ME DEJO HACER, CONTEMPORIZO, AVANZO,

me dejo seducir por la corriente,  
transcurro a puro pienso ciudadano,  
cedo la propiedad de mis tendones,

sin fe de repuntar sin alegría  
el casi del endeble batacazo,  
el viene y va de la salud, la saga  
del trabajo, la noche, la espesura

que me sueña, que arrasa, que indomita  
el recinto prolijito de la imagen,  
el recular miedoso que precede,

tanta prudencia, me digo, pa' qué,  
la racha perdedora no da tregua  
y es tranca de dolor el inconsciente.

ME MESTIZO YO MESTIZANDO L'HABLA,

me ciego del terruño dominante,  
me enrosco donde sé que me atravieso,  
tire ande tire doy con mi rezago,

tan facetado de bracear pendiente  
me amoldo y sudo al son de mis endebles,  
reduzco mi quequién lo cargo herido,  
lo entayo mal que mal en los confines,

suelto mi labia entonces lo que venga  
será limpio decir de la estridencia,  
menos que menos chairó su sentido,

fin bozal sin apero me pronuncio  
en los bosques ardidos del idioma,  
espeso como sombra en la espesura.

	<h2>LIBRERIA RAYUELA</h2> <p>"NOVEDADES DEL MES"</p>	<p>Alvarado 570 4400 - Salta - Argentina Tel/Fax: (0387) - 4312066 - 4313886 E-mail: rayuela@arnet.com.ar</p>
	<p>Papeles inesperados <b>Julio Cortázar</b></p>	
	<p>Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero. <b>J.M.Keynes</b></p>	
	<p>La religión americana <b>Harold Bloom</b></p> <p>El diluvio <b>J.M.G. Le Clézio</b></p>	
	<p>Viaje por los Estados del Plata <b>Germán Burmeister</b></p>	
<p>TEXTOS UNIVERSITARIOS - TEXTOS ESCOLARES - LITERATURA EN GRAL.</p>		



Suscribase  
**CLAVES**  
CASEROS 646  
LOCAL "8"  
Tel: (0387) 4315018

# CLAVES

PERIODICO INDEPENDIENTE

DECLARADO DE INTERES CULTURAL POR LA SECRETARIA DE CULTURA DE LA NACION  
Y POR LA MUNICIPALIDAD DE LA CIUDAD DE SALTA  
Administración y Redacción CASEROS 646 - LOCAL "8" - Tel: (0387) 4315018  
Nº Registro Prop. Intelectual : 295075 - E-mail: gonclaves2004@yahoo.com.ar  
Director Propietario: PEDRO GONZALEZ

Suscribase  
**CLAVES**  
CASEROS 646  
LOCAL "8"  
Tel: (0387) 4315018

## *El Ballet de la Provincia de Salta en el Abril Cultural 2009.*

*Una coreografía deslumbrante para "El Mesías" de Händel.*

El Ballet de la Provincia de Salta fue creado por decreto en junio de 2007, concretándose así un viejo anhelo : contar, en Salta, con un ballet estable, que pudiera compararse con esa otra gran manifestación artística de la Orquesta Sinfónica. Así como la Orquesta se convirtió en pocos años en referente obligado de la música en el país, el ballet acaba de mostrar , en una increíblemente ajustada presentación, una calidad pocas veces alcanzada en una obra de difícil acceso: «El Mesías» de Händel, de acuerdo a la interpretación coreográfica de Wainrot. La versión estrenada por el Ballet salteño es una coreografía de 80 minutos de duración, que recrea la original estrenada por el Ballet Real de Bélgica en 1996, de 30 minutos de duración, y que fuera presentada en Chile en 1998, a cargo del Ballet Nacional Chileno. Esta misma versión coreográfica fue estrenada en el Teatro San Martín, en Buenos Aires, en 1999, recibiendo el premio Teatro del Mundo 1999-2000.

Se trata de una versión del Mesías de Händel (1742), a la que Mauricio Wainrot, coreógrafo invitado por el Ballet de Salta, compuso seleccionando del extenso oratorio 32 de sus temas, dejando para el final el magnífico Aleluya. Es de destacar que Wainrot , director artístico del Ballet Contemporáneo del San Martín, es una de las figuras más notables de la disciplina, a la que entregó creaciones coreográficas de singular nivel y



preocupación universal. Su presencia como coreógrafo invitado en esta ocasión asegura la importancia y jerarquía profesional y creativa de nuestro Ballet.

Cabe destacar que los maestros Leandro Regueiro y Liliana Ivanoff, directores del Ballet, con solvencia y seguridad profesional y afiatada comprensión artística, supieron lograr que El Mesías evidenciara un inusual brillo y profundidad, adecuados a la comprensión de una alta espiritualidad y energía creativa, con momentos de exaltación muy logrados. Los bailarines, a su vez, mostraron conocer a fondo sus herramientas y se mostraron compenetrados con la obra, exhibiendo dotes artísticas y ajustada formación, tanto en función de solistas como en cuadros grupales de increíble afinación. El resultado fue un logrado acontecimiento, en el que la fuerza del Mesías de Händel no fue traicionada sino, al contrario, expresada cabalmente en la danza, desde una coreografía que mantiene en todo momento la energía, la espiritualidad y la grandeza de las grandes obras. Un párrafo aparte merece la adecuada escenografía, a cargo de Armando «Tatá» Portal, que logra sugerir el clima de grandiosidad que la obra requiere.

La presentación del Ballet de la Provincia no puede haber sido más promisoria. Esperamos que este elenco joven y las prestigiosas figuras que lo dirigen puedan seguir presentando obras de la envergadura y la calidad de excepción del Mesías.



**CARAPARI S.A.**  
CONSTRUCCIONES - MINERA

12 DE OCTUBRE 793/7 - TEL.: (0387) 4313682 FAX: 4310339 - 4400 SALTA