

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

Estudios Bolivianos

33



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Estudios Bolivianos 33
Dossier
Cuerpo y narración

Decano a.i. Lic. Freddy Maidana
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación

Directora del IEB:	Dra. Beatriz Rossells
Editores:	Dra. Ximena Medinaceli Dr. Marcelo Villena Mgs. Martín Mercado
Coordinador del Dossier	
Diseño y diagramación:	Diego Pomar
Corrector de estilo:	Cleverth Cárdenas
Apoyo logístico:	Roxana Espinoza, Andrés Condori
Impresión:	Imprenta PPi color Impresores
Portada:	Wálter Solón Romero, <i>Los amantes</i> : 0.50 x 0.74. Serie erótica. Perú
Editorial:	Instituto de Estudios Bolivianos
Tiraje:	250 ejemplares
Dirección institucional:	Av. 6 de Agosto N° 2080, 2º Piso ieb@umsa.bo www.ieb.edu.bo
Depósito legal:	4-3-97-07
ISSN:	2078-0362

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
Diciembre de 2021

Directora del IEB
Dra. Beatriz Rossells Montalvo

Editores
Dra. Ximena Medinaceli González
Dr. Marcelo Villena Alvarado

Coordinador del Dossier
Mgs. Martín Mercado Vásquez

Comisión de publicaciones

Dr. Ignacio Apaza Apaza
Dr. Cleverth Cárdenas Plaza
Dra. Ximena Medinaceli González
Dr. Marcelo Villena Alvarado

Consejo editorial

Dr. Andrés Ajens
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile
agonzalezwa@yahoo.com

Dra. Elizabeth Monasterios
University of Pittsburgh, Estados Unidos
elm15@pitt.edu

Dr. Fernando Unzueta
The Ohio State University, Estados Unidos

Dr. Hugo Rodas Morales
Universidad Nacional Autónoma de México
hugorodas-morales@gmail.com

Dr. Oscar Rivera Rodas
University of Tennessee
orivera@utk.edu

Dr. Wálter Navia
Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia
walternavia@hotmail.com

Índice

Presentación Beatriz Rossells	7
Dossier	
Cuerpo y narración	
Cuerpo, narración y amor. Dimensiones de la persona en diálogo interdisciplinar <i>Martín Mercado Vásquez</i>	13
Memoria carnal y narración: enacción como mediación entre el <i>Yo experiencial</i> y el <i>Yo narrativo</i> a partir de A. MacIntyre y T. Fuchs <i>Martín Mercado Vásquez</i>	15
<i>Ontosemiótica</i> de la corporalidad. Posibilidades, problemas y perspectivas <i>Gary Anton Mostajo Troche</i>	33
La apropiación narrativa del cuerpo enfermo. Un análisis fenomenológico de la vulnerabilidad corporal desde la hermenéutica de Sí de Paul Ricœur <i>Francisco Bryan Zuñiga Iturra</i>	51
El amor como vocación. Introducción al estudio sobre el amor en las filosofías de Edmund Husserl y Julián Marías <i>Samuel Andrés Pomares Peláez</i>	83
Avances de investigación	
El currículo de historia para el ciclo secundario en la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez y la construcción de una nueva historia oficial de Bolivia <i>María Luisa Soux Muñoz Reyes</i>	113

El paisaje y la creación artística en las propuestas
de José Lezama Lima y Carlos Medinaceli

Alba María Paz Soldán U.

159

En busca de un lugar en la nación: Valentín Abecia y los
intelectuales de la Sociedad Geográfica de Sucre a principios
del siglo XX

Pilar Mendieta Parada

179

Reseñas

*El León de Santa Cruz, Brigadier Francisco Xavier de
Aguilera* de Norberto Torrez

Luis Marcelo Campos Vélez

207

Historia del arte y la música medieval

de Sánchez, D., & Eckmeyer, M. (coords.)

Nayra Cardozo Velásquez

211

The Art of Painting in Colonial Bolivia. *El arte de la pintura
en Bolivia colonial* de Suzanne L. Stratton-Pruitt (ed.)

Jorge Ricardo Villarroel Ribera

215

Presentación

La revista *Estudios Bolivianos* Nº 33 (2021) está presidida por un Dossier sobre filosofía y fenomenología coordinado por el Mg. Martín Mercado Vásquez.

Así, tenemos un interesante conjunto de artículos preparados por filósofos que, en primera instancia, confluyen en su interés por las indagaciones profundas sobre el cuerpo y el dolor. El conjunto de trabajos se inicia con “Memoria carnal y narración: enacción como mediación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo* a partir de A. MacIntyre y T. Fuchs” de Martín Mercado. Trata sobre la experiencia global de la pandemia, la que ha lanzado interrogantes sobre las experiencias corporales y las narrativas que cada persona puede contar sobre sí misma. El *Yo experiencial* forma la individualidad sensible con las experiencias temporal-corporal y de agencia. El *Yo narrativo* refiere a la formación de nuestra identidad, explicada en la trama de una historia, social y culturalmente mediada. Para trabajar con las respuestas de parte de distintos autores, Mercado se centra en A. MacIntyre y T. Fuchs.

Tenemos luego el artículo de Gary Anton Mostajo Troche: “Ontosemiótica de la corporalidad. Posibilidades, problemas y perspectivas”. Mostajo toma particular interés en la semiótica y la búsqueda de nuevos paradigmas de significación, tomando en cuenta la interdisciplinariedad con la antropología, la etnología y la arqueología, pues de esa manera se conseguiría renovar el debate epistemológico sobre el cuerpo: en este caso, su significación. El autor tiene un gran interés en desarrollar la posibilidad de germinar vías distintas para comprender la corporalidad desde la semiótica.

“La apropiación narrativa del cuerpo enfermo. Un análisis fenomenológico de la vulnerabilidad corporal desde la hermenéutica de sí de Paul Ricœur”, de Francisco Zúñiga, es una tercera aproximación a la noción de enfermedad que levanta el debate filosófico y fenomenológico sobre la cuestión. Dice Zúñiga: “abordar la enfermedad desde un punto de vista fenomenológico supone centrar nuestra atención en el modo concreto en que esta experiencia es evidenciada como una ‘disrupción’ padecida en ‘cuerpo propio’ y en primera persona por un individuo determinado”. Ese marco sirve para esclarecer el rol de la noción fenomenológica de identidad narrativa desde la propuesta de Paul Ricœur que nuestro autor presenta en este artículo.

“El amor como vocación. Introducción al estudio sobre el amor en las filosofías de Edmund Husserl y Julián Marías” es el ensayo de Samuel Andrés Pomares Peláez en el que se ocupa de un tema poco estudiado por las ciencias y menos expuesto a la opinión pública, un tema que se mantiene más bien en el ámbito íntimo de las personas. Pomares toma en cuenta a dos grandes autores para su indagación sobre el amor: Husserl y Marías. Para Marías el amor es una vocación de la vida humana, supone el ámbito más radical e íntimo de la persona y determina, en cierto grado, lo que una persona es. El ensayo presenta, primero, un abordaje desde la sociología que enfoca el amor como una acción y una institución social; luego, un segundo abordaje desde la visión de los autores mencionados y, finalmente, el tercero expone de las coincidencias y disidencias encontradas.

La segunda parte de *Estudios Bolivianos* N° 33 está dedicada a los avances de investigación.

“El currículo de historia para el ciclo secundario en la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez y la construcción de una nueva historia oficial de Bolivia”, de María Luisa Soux, es un trabajo fundamental en los estudios sobre el Currículo de Historia para el ciclo secundario en el país. La autora no pretende profundizar en los fundamentos de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez ni en la implementación de la Ley en su conjunto. Más bien se concentra en la construcción de la narrativa histórica que produce esta Ley a partir una nueva narración histórica inmersa en el currículo del área de historia para el ciclo secundario: de manera explícita e implícita, esta narración tendría como resultado un relato único, una nueva historia oficial que muchos autores, especialmente maestros, han discutido.

Alba María Paz Soldán ofrece a continuación el trabajo “El paisaje y la creación artística en las propuestas de José Lezama Lima y Carlos Medinaceli”. La autora examina el pensamiento de dos grandes ensayistas latinoamericanos del siglo XX: el cubano José Lezama Lima y el boliviano Carlos Medinaceli. La temática que une a ambos está relacionada con el paisaje y la creación artística o cultural. Sostiene Paz Soldán que, pese a los estilos y planteamientos diferentes de ambos autores, quedan algunas confluencias en las ideas sobre la tierra o el paisaje; para la expresión americana, estas confluencias serían de gran valor en nuestro tiempo del siglo XXI. Se refieren, de manera compartida, a la importancia de la vivencia de un paisaje que sería fundamento de la originalidad y de la valía de los escritos y de las obras artísticas. Más allá de cualquier metáfora, para estos autores la tierra es una continuidad, es productora de los alimentos que el hombre requiere para vivir y, a la vez, es la base para la producción de sentidos en sus tareas culturales.

Finalmente, se encuentra el artículo: “En busca de un lugar en la nación: Valentín Abecia y los intelectuales de la Sociedad Geográfica de Sucre a principios del siglo XX” de Pilar Mendieta Parada. El trabajo se refiere a la Sociedad Geográfica de Sucre (1886) cuyas actividades se desarrollaron entre fines del siglo XIX y principios del XX, junto con las de otras sociedades en varias ciudades. Su interés primordial era promover los estudios geográficos. La Sociedad Geográfica de Sucre se dedicó además, según la autora, a sustentar históricamente el derecho a ser la capital de la República, con este fin utilizó el argumento de la primogenitura del primer grito libertario. Después de la Guerra Federal de 1899, cuando Sucre perdió su calidad de sede de gobierno, algunos miembros de la Sociedad, entre ellos Valentín Abecia, enfatizaron en la historia de Chuquisaca debido a que querían encontrar un lugar dentro de la nación.

Dra. Beatriz Rossells Montalvo
Directora
Instituto de Estudios Bolivianos

DOSSIER
Cuerpo y narración

Cuerpo, narración y amor. Dimensiones de la persona en diálogo interdisciplinar

La larga tradición del personalismo ha enfatizado que la pregunta por la persona no es una cuestión sobre un *qué*, sino la apertura a un particular *quién*. En este sentido, precisamente, la pregunta por el *quién humano* ha encontrado una de sus más potentes vías de indagación en la noción de identidad narrativa. *Quién* es una persona, se comprende, entonces, mediante una determinada narración, es decir, mediante una secuencia más o menos ordenada y coherente de hechos que giran en torno a sucesos orientados por una comprensión teleológica que aclara la identidad de los personajes involucrados. En otras palabras, es a través del desarrollo de una historia que la persona se revela en su complejidad, transformación y relaciones. Mas no solo la persona individual, sino aquellas que Husserl denominó personalidades de orden mayor (*Personalitäten höherer Ordnung*); de ese modo, las personalidades comunitarias entran en juego ampliando la pregunta por el *quién-yo* al *quién-nosotros*. En este sentido, es, sin dudarlo, el problema de la relación entre persona y narración un problema central para las ciencias humanas y sociales.

El problema planteado busca, busca abrir un espacio de encuentro para diferentes concepciones de persona y narración en este nuevo número de la revista *Estudios Bolivianos*. ¿Es la persona, finalmente, solo el resultado de los procesos discursivos y roles sociales o, por el contrario, se debe reconocer una experiencia subjetiva constitutiva de todo discurso y rol? ¿Es la identidad narrativa el resultado de experiencias personales, expresión de la personalidad o, más bien, es la sedimentación de la herencia cultural de prácticas sociales? ¿Son los contenidos de las narraciones individuales y colectivas solo un conjunto de expresión de roles racionales o, por el contrario, son fundamentalmente intensidades afectivas y sentimentales? ¿Es la identidad narrativa un asunto de roles o de sentimiento, individuales o colectivos? Si la identidad de una persona es principalmente narrativa, ¿hasta qué punto los fetos, humanos con muerte cerebral, afásicos, pacientes en estado de coma, entre otros, pueden ser considerados personas? ¿Cómo afecta esto a una ontología del paciente? ¿Es todo humano? ¿Pueden los animales ser personas no humanas? Si la narratología fuera la puerta central para esta comprensión, ¿hasta qué punto

no debería asumirse nuevamente la idea de la persona como un personaje y en qué medida la ficción (incluso como *fictio iuris*) vuelve a permear nuestra comprensión de la realidad? ¿En qué sentido se debería retomar la noción del mundo como escenario en el que las personas son sus personajes dramáticos? ¿En qué medida las nuevas tecnologías digitales han modificado nuestras formas de narración personal, individual y colectiva, formando identidades cinematográficas? Si se admite que no se puede conocer a la persona de manera plena, a no ser por mediación de una narración, ¿no deberían asumir el rol protagónico, para las explicaciones antropológicas y sociales, la fenomenología, la narratología y la semiótica tensiva, por ejemplo?

En cada una de estas preguntas se encuentran anidados debates entre filosofía, literatura y varias ciencias particulares. En el presente *Dossier*, el lector podrá encontrar cuatro trabajos que abordan las dimensiones narrativa, corporal y afectiva de la persona humana. El primer artículo, que es el mío, ensaya una reformulación de la noción de enacción a partir de la acción, como intervención en un rol social, y la narración (historia de vida, autobiografía, relato social) a partir de la experiencia encarnada, específicamente, a partir de la memoria encarnada. El artículo de Gary Mostajo Troche retoma la discusión de Mercado Vásquez para ampliarla por vía del diálogo entre fenomenología y onto-semiótica, lo que supone un diálogo saludable en torno a la investigación de la corporalidad en nuestro medio. El aporte de Francisco Bryan Zúñiga retoma la discusión con Paul Ricœur en torno a la enfermedad y la labilidad humanas, aportando el diálogo sobre experiencias morbosas desarrolladas desde el año pasado en el Instituto de Estudios Bolivianos con el ciclo “Reflexiones en torno al cuerpo y la enfermedad”, coordinado por la Dra. Ana Rebeca Prada, el Dr. Cleverth Cárdenas y mi persona. La vulnerabilidad humana como tema filosófico es un aporte a la discusión en el debate sobre salud en nuestro país. Finalmente, el texto de Andrés Samuel Pomares sobre el tema del amor en Edmund Husserl y Julián Marías ofrece una renovación del estudio de la afectividad en nuestro país que permite recordar ensayos previos como la *Filosofía del amor* de Manfredo Kempff Mercado. Con los aportes del presente Dossier, se puede apreciar que la reflexión filosófica en Bolivia muestra señales de renovación, compromiso con las preguntas y la argumentación, así como una hermosa vocación de retornar al suelo de la vida humana, la corporalidad, la narración y la afectividad. Esperamos que este Dossier anime a continuar una discusión de largo aliento.

Martín Mercado Vásquez
Coordinador del *Dossier*

Memoria carnal y narración: enacción como mediación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo* a partir de A. MacIntyre y T. Fuchs

Martín Mercado Vásquez¹

Universidad Mayor de San Andrés

Universidad de Buenos Aires

Correo electrónico: martin.mercado.v@gmail.com

Resumen

La experiencia de la enfermedad en la actual pandemia ha hecho surgir nuevas preguntas sobre la relación entre las experiencias corporales y las historias que contamos sobre nosotros mismos. Una de ellas gira en torno a la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*. Operativamente, se define al primero como el conjunto de experiencias temporal-corporales y de agencia que forman nuestra individualidad sensible, y, al segundo, como la formación de nuestra identidad explicada en la trama de una historia social y culturalmente mediada. Dada la pluralidad de autores y posibles respuestas, se busca analizar la noción de enacción como mediación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*, centrándonos en Alasdair MacIntyre y Thomas Fuchs. Del primero de ellos se retoma la noción de narración dramática enactiva, del segundo, la de memoria encarnada como fundamento enactivo de la personalidad. Se considera

1 Investiga la constitución de la identidad personal a partir de las experiencias corporales, en diálogo entre filosofía, literatura y psicología. Obtuvo la licenciatura en Filosofía con una tesis sobre el método fenomenológico en la primera obra de Merleau-Ponty, un master en Literatura Latinoamericana con una tesis sobre la libertad en la novela boliviana *Juan de la Rosa* de Nataniel Aguirre. Como becario del DAAD, ha realizado una estancia de investigación en la Universidad de Rostock, Alemania, sobre la fenomenología de la carne o cuerpo sentido en la obra de Hermann Schmitz. Recibió en Bolivia el premio nacional de investigación CIS:16. Actualmente trabaja como docente universitario en la Universidad Mayor de San Andrés y en la Universidad Gabriel René Moreno. Además, es investigador invitado en la Universidad de Buenos Aires (UBACYT 2018-2020, Código 20020170100701BA).

ra, finalmente, que la segunda propuesta parece reforzar y aclarar la primera de un modo convincente y con ello justificar el problema planteado.

Palabras clave: Yo experiencial, Yo narrativo,
Unidad narrativa de la vida, Narrativa dramática enactuada.

Enaction: Body memory and storytelling Enaction as mediation between the *experiential self* and the *narrative self* from A. MacIntyre and T. Fuchs

Abstract

The experience of illness in the current pandemic has raised new questions about the relationship between bodily experiences and the stories we tell about ourselves. One of these questions revolves around the relationship between the *experiential self* and the *narrative self*. Operationally, the first of these is defined as the set of temporal-bodily and agency experiences that make up our sensitive individual, and the second, as the formation of our identity explained in the plot of a history, socially and culturally mediated. Given the plurality of authors and possible answers, on this occasion, this article focuses on the notion of enaction as a mediation between the *experiential self* and the *narrative self*; for this, a central dialogue is held with two authors, Alasdair MacIntyre and Thomas Fuchs. From the first of them, the notion of enactive dramatic narration is taken up. Of the second, that of *Leibgedächtnis* as the enactive foundation of the personality. Finally, the two responses are evaluated and the way in which the second proposal seems to reinforce and clarify the first in a convincing way. Understandably, the evaluation of these two theses does not seek so much to give an answer, as, rather, to justify the problem posed.

Keywords: Experiential self, Narrative self,
Narrative unity of life, Dramatic enacted narrative.

Fecha de recepción: 10 de septiembre de 2021
Fecha de aceptación: 8 de octubre de 2021

Introducción

En un taller de teatro, el dramaturgo y director boliviano Freddy Chipana pidió a mujeres que fueron víctimas de violencia intra familiar que contaran sus historias de vida para pensarlas en una obra que les permitiera expresar y denunciar la negativa situación vivida. Después de una primera ronda de experiencias y de percibir que las mujeres estaban afectadas y afligidas al relatar sus historias, se les pidió que volvieran a contar su vida mientras saltaban la cuerda de ejercicios. Se pudo apreciar una experiencia renovadora dado que, aunque las mujeres trataban de adoptar nuevamente el comprensible tono de dolor en su expresión verbal y corporal, no lograban hacerlo por completo, y terminaban contando su triste historia entre risas logrando, en algunos casos, enfatizar el nuevo papel de confianza y empoderamiento vivido en comparación con las antiguas experiencias aflictivas.

Esta experiencia casi anecdótica pregunta por la relación entre la experiencia corporal (*Yo experiencial*) y la identidad narrativa (*Yo narrativo*). ¿De qué manera se relaciona el *Yo experiencial* con el *Yo narrativo*? ¿Son dos *yoes* diferentes? ¿Su relación es metafórica? ¿Exige algún tipo de traducción?

La pregunta planteada gira ahora en torno a la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*. Operativamente, se define al primero como el conjunto de experiencias tempo-corporales y de agencia que forman nuestra individualidad sensible y al segundo como la formación de nuestra identidad entendida la trama de una historia, social y culturalmente mediada. Al respecto, se podría considerar la diferencia entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo* sugerida por Gallagher y Zahavi (2013):

Cuando se trata del yo experiencial, uno puede retener el término “yo” porque estamos tratando precisamente con una forma primitiva de la autoexperiencia o de la auto-referencialidad. (...) hablar de la *persona* como una construcción narrativa. Después de todo, aquello de lo que trata un hecho narrativo es de la naturaleza de mi carácter personal o personalidad; una personalidad que evoluciona con el tiempo y es moldeada por los valores que suscribo, mis decisiones y convicciones intelectuales morales y mis acciones. La etimología del término ‘persona’ habla a favor de este posicionamiento. La *persona* en latín, se refiere a las máscaras que llevan los actores y está relacionada con la expresión *dramatis personæ*, que designa a los personajes de una obra de teatro o una historia. (2013: 305)

No obstante, la distinción entre el *Yo experiencial* subjetivo, corporal y pre-personal, y el *Yo narrativo* como la identidad narrativa de la persona, social e históricamente mediada no responde nuestra pregunta, nos permite, sin embargo, plantearla con insistencia. ¿Qué tipo de relación existe entre estos dos *yoes*? ¿Existe en el hombre, una parte corporal no personal y otra

narrativa y personal? ¿No será más bien que la persona implica esa doble dimensión corporal y narrativa, sin la exclusión de uno de estos elementos?

Para afrontar el problema, estetrabajo indaga, en primer lugar, la relación entre esos dos tipos de *yoes*, partiendo de la noción de “enacción” como mediación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*, como lo plantean Alasdair MacIntyre (2004-2007) y Thomas Fuchs (2000, 2017, 2020a, 2020b)². Del primero de ellos se retoma la noción de narración dramática enactiva; del segundo, la de *memoria propio-corporal* como fundamento enactivo de la personalidad. Finalmente, las dos respuestas son evaluadas enfatizando los aportes y el modo en que la segunda propuesta parece reforzar y aclarar la primera de un modo convincente.

La unidad narrativa de la vida y la enacción dramática en Alasdair MacIntyre

Para MacIntyre, las historias que contamos sobre nuestra vida son representadas o actuadas por nosotros mismos. Ahora bien, ¿de qué modo se caracteriza la identidad narrativa como identidad personal, y cómo tal noción implica una dimensión importante de experiencia corporal? De esta manera, se podrá evaluar la tesis de la representación o enacción de las narrativas de vida. Para ello, es importante analizar la noción de unidad narrativa de vida (*Yo narrativo*) y, posteriormente, la noción de enacción dramática de las narraciones, que implica el *Yo experiencial*. Uno se pregunta si la relación entre las dos dimensiones es suficientemente clara y convincente.

La unidad narrativa de la vida: la relevancia del *Yo narrativo*

Bien se sabe que, en su intento de rechazar la moral de la modernidad y restituir una moral basada en la virtud, A. MacIntyre (2004: 252-255) trata de criticar tanto la fenomenología como la filosofía analítica. No obstante, parte de su argumentación se apoya en la descripción de la acción, la narración y la inteligibilidad, a tal punto que se la podría caracterizar como fenomenológica en sentido muy amplio. Mas aún, si bien MacIntyre es crítico con la fenomenología no la rechaza por completo, sino solo en sus versiones existencialistas que, produciendo “la liquidación del yo en un conjunto de áreas separadas de papeles a representar”, lleva a una representación de un *Yo* escindido, cuya imagen es contrafáctica, pues no responde a aquello que la comprensión habitual nos brinda como la unidad narrativa de la vida. Si-

2 Las traducciones de las citas de los libros referidos en alemán e inglés en la bibliografía fueron realizadas por el autor del artículo.

guiendo el argumento de este autor, uno se pregunta hasta qué punto su propuesta implica la discusión planteada en este trabajo sobre la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*.

El argumento en torno al cual gira la noción de unidad narrativa de la vida propuesta por MacIntyre (2004) es el siguiente:

Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás. Las historias se viven antes de expresarlas en palabras, salvo en el caso de las ficciones. (2004: 261)

¿Pero, qué significa este argumento con respecto al carácter narrativo de la vida? ¿En qué sentido se debe entender que las historias son vividas antes de expresarse como narrativas? La respuesta a estas preguntas permite comprender la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*, en la propuesta de este autor. Partiendo, entonces, de su noción de *narración*, es relevante indagar sobre la relación que esta tendría con el *Yo experiencial*. MacIntyre rechaza las representaciones de la vida fragmentada que se habrían formulado a partir de la modernidad, pues la vida solo puede ser valorada y concebida como un todo unitario (Ibíd.: 253). La conducta humana se presenta como acciones que solo cobran sentido, por estar narrativamente situadas de manera intencional, social e históricamente.

¿Qué es una acción? Es un comportamiento imputable a alguien, un comportamiento del cual el agente puede dar cuenta de modo manifiesto, y que se concreta como “una historia real o posible” (Ibíd.: 258, 264, 267, 268); por ello, acción e historia se co-implican. La inteligibilidad de una acción se traduce en una secuencia narrativa ligada a una finalidad intencional, a creencias y a situaciones (Ibíd.: 256, 266-267). Por ejemplo, cuando una persona lee un libro para saber más, por diversión o para cumplir una obligación. El contexto narrativo en que aparece la acción le brinda su sentido e ilumina sus detalles, aquel hace inteligible a esta última. Cuando el análisis se concentra en el acto, este parecería disociarse de la historia en la que está enraizado, pues la intencionalidad de la acción implica la finalidad y la causalidad de la historia. Al ser la acción un segmento de comportamiento que implica intencionalidad y creencia, aparece como una situación.

Esta pregunta por el quién de la acción es una institución, una práctica o un ambiente humano. Toda situación, como señala MacIntyre, “tiene una historia, dentro de la cual (...) se ubican las historias de los agentes individuales” (Ibíd.: 256) y las modificaciones del agente individual. Esto significa que una acción está temporalmente delimitada en relaciones de subordinación y coordinación, pues las “intenciones a corto plazo solo pueden hacerse inteli-

gibles por referencia a algunas intenciones a más largo plazo” (Ibíd.: 256). En este sentido, por su carácter intencional ligado a la creencia y a la situación, “[l]a unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda” (Ibíd.: 270). Cada agente –sujeto de la acción– puede narrar con sentido sus acciones por las finalidades, creencias y situaciones en las que temporalmente las historias enmarcan el comportamiento. En este sentido, el agente parece ser autor de la unidad narrativa de su vida, aunque, en realidad, no sea más que su coautor.

La acción no es solo intencional, sino también social-histórica, lo cual implica las categorías de inteligibilidad, “impredecibilidad” y responsabilidad en la unidad narrativa de la vida. Porque toda historia está socialmente mediada el agente se convierte en coautor de la unidad narrativa de su vida. La historia que enmarca y da sentido a las acciones humanas se inserta dentro de otras: cada agente puede ser parte de numerosas historias. “Cada uno de nosotros es el personaje principal en su propio drama y tiene un papel subordinado en los dramas de los demás, y cada drama limita a los demás” (Ibíd.: 263). De esto se sigue que cada drama circunscribe los niveles de inteligibilidad de los otros dramas, abriendo un espacio de dificultad en la comprensión de las historias personales. Esta intersección situacional de las historias de los agentes permite comprender el porqué cada individuo aparece en una historia ya iniciada por otros, y en la que se debe articular *in media res*. Los agentes encuentran limitada la autoría de sus historias de vida por las acciones de los otros y las condiciones sociales.

Esta limitación introduce no solo el factor dinámico de la inteligibilidad e ininteligibilidad de las narraciones –por ejemplo, en las historias familiares con sus secretos y revelaciones, con sus dudosos villanos y héroes–, sino también el factor de “impredecibilidad” (Ibíd.: 266). Esto significa que cada agente no es solo el “tema de una historia que es [en cada caso] la mía propia y la de nadie más”, sino que cada quien puede afirmar “soy aquello por lo que justificadamente me tengan los demás en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta mi muerte” (Ibíd.: 268). En este sentido, tal como propone el autor estudiado, el relato de la vida “es parte de un conjunto de relatos interconectados” (Ibíd.: 269). Así, se suma el factor de responsabilidad, dado que preguntar “qué hiciste y por qué, decir lo que yo hice y por qué, sopesar las diferencias entre tu declaración de lo que hiciste y la mía de lo que yo hice, y viceversa, son constitutivos esenciales de toda narración” (Ibíd.: 269).

De lo precedente se sigue que en esta dimensión de la acción y en la narración correspondiente se presentan limitaciones cognitivas y prácticas. Estas no son absolutamente negativas para el agente, dado que le brindan la forma necesaria para figurar su vida como una búsqueda y “[u]na búsqueda

siempre es una educación tanto del personaje al que se aspira, como educación en el autoconocimiento” (Ibíd.: 270). Como el agente no es autor total de su vida, la unidad narrativa de la vida, según MacIntyre, no cobra la forma de una saga o una hagiografía, sino la de una tragedia. Cada héroe está irremediablemente llamado a mediar con una tradición personal, familiar, social e histórica de la que no puede sustraerse y de la que debe, al mismo tiempo, diferenciarse. La limitación trágica de la narración de la vida de un agente paciente, permite comprender la importancia de una concepción dramática de la persona humana.

La noción de narración dramática enactuada: la importancia del *Yo experiencial*

Habiendo comprendido con MacIntyre el carácter narrativo de la unidad de vida, queda por entender en qué sentido, según el autor, “[l]as historias se viven antes de expresarlas en palabras” (Ibíd.: 261). Aquí parece haber una referencia constante a la dimensión corporal del agente, que es la base ontológica de las limitaciones fundamentales de la narración. La corporalidad como base ontológica debe permitir comprender uno de sus conceptos centrales, el de drama como narración dramática encarnada, enactuada (*embodied, enacted dramatic narrative*) (MacIntyre 2007: 211-216), una narración que la traductora española Amelia Valcárcel enuncia como “narrativa representada” (MacIntyre, 2004: 261). Este apartado ofrece un análisis breve de este elemento del argumento que nos conduce al problema de la relación entre el *Yo narrativo* y el *Yo experiencial*. Según MacIntyre, las acciones en general, y de modo particular, las conversaciones, se ofrecen como narrativas representadas o enactuadas (MacIntyre, 2004: 261; 2007: 215). Para este filósofo, la narración de la vida no es solo un adorno, un disfraz o una decoración. Entonces, en sentido estricto, se plantea la pregunta ¿qué es una narración de vida en relación con la acción humana?

Por el tipo de remisión doble, a los otros y a la tradición, la narración cobra la forma de transacción (MacIntyre, 2004: 260): “Por tanto, la identidad personal es justamente el tipo de identidad presupuesta por la unidad del personaje que exige la unidad de una narración” (Ibíd.: 269). En este sentido, e invirtiendo la frase de MacIntyre, el agente no es solo un autor, sino también un actor de sus narraciones (Ibíd.: 263). Su forma de actuar, mientras narra, cobra el carácter de una comunicación transaccional en la que cada actor asume el rol que responde a lo narrado y a las reacciones de los otros. De ahí que, para el autor, las conversaciones y las acciones humanas puedan ser correctamente caracterizadas como trágicas, cómicas, absurdas, etc. (Ibíd.: 260). En este sentido, las narraciones y las acciones humanas son

producciones conjuntas del tipo encarnado o enactuado, sentido que parece perderse en la traducción al castellano.

Si una de las diferencias centrales entre los personajes imaginarios y reales no radica en la estructura narrativa, sino “en el grado de su autoría de esta forma y el de sus propios hechos” (Ibíd.: 265). Los personajes reales están determinados por una dimensión corporal y orgánica ineludible, puesto que ellos han nacido y van a morir en algún momento (Ibíd.: 267-268). Mientras no hayan muerto, los seres humanos viven encarnando o enactuando sus narrativas. En este sentido, la corporalidad no solo juega el papel de los límites biológicos de la vida, sino la capacidad de encarnar o enactuar papeles narrativos en la vida humana. Toda historia humana es una narración encarnada, enactuada (Ibíd.: 269), ya que está realizada por un tipo de animal capaz de contar historias. Como afirma MacIntyre: “*man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal*” (2007: 216).

La tensión que se coloca entre conceptos de “identidad narrativa” y la “narración dramática enactuada” muestra que el tema de la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo* no queda claro en la propuesta de MacIntyre. De hecho, el autor parece asumir el término “enacción” en un sentido común, como el actuar en una obra dramática, sin buscar mayor especificidad lógica. Esta tensión entre el *Yo* de la experiencia corporal y el *Yo* de la identidad narrativa se intensifica en dos pasajes.

En el primero, cuando el autor señala que la persona es una abstracción de las narraciones que se cuentan y actúan: “(...) el concepto de persona es el de un personaje abstraído de una historia” (MacIntyre, 2004: 268). Si la noción de persona es una abstracción del personaje de una historia, surge la pregunta: ¿este personaje es el que actúa en la realidad o es aquel del que hablamos cuando contamos historias ficticias? Si una persona es la abstracción de cualquiera de los dos tipos de caracteres, ¿qué son exactamente los personajes ficticios, sino también modos de abstracción de los personajes o actores en la vida real?

En el segundo, al discutir la noción de identidad personal, MacIntyre propone que solo una teoría de la unidad narrativa de la vida puede permitir comprender, plenamente, en qué consiste tal identidad, y qué implican los rasgos ya estudiados líneas más arriba: “[E]l yo habita un personaje cuya unidad se produce como unidad de un personaje” (Ibíd.: 267); o como lo dice el texto original: “*The self inhabits a character whose unity is given as the unity of a character*” (MacIntyre, 2007: 2017). En este sorprendente pasaje, MacIntyre parece señalar una duplicidad entre *Yo* y *Sí mismo*, siendo este último el que es capaz de habitar un personaje que es eminentemente narrativo, es decir, un rol o papel dentro de una historia. De este enunciado surgen diferentes preguntas: ¿Este *Sí mismo*, este *self*, es algo precedente al rol que enactuará?, ¿es un desdoblamiento del yo que narra las historias?, ¿es la persona en tanto

abstracción de su ser-personaje?, ¿o es la animalidad corporal que enactúa y narra historias?

Indudablemente, MacIntyre no desea retomar una concepción sustancialista de la persona, sea la de una sustancia corporal o mental (tal su rechazo de la continuidad psicológica en John Locke, David Hume y Derek Parfit). Pero tampoco busca asumir la tesis de la “liquidación del yo” en los diferentes roles o acciones que la sociedad le demanda, tal como aparecería en algunas teorías sociológicas (Erving Goffman 1956) o existencialistas (Jean Paul Sartre 1973). Así señala MacIntyre en el tercer capítulo de su libro aquí discutido, “[e]l yo como distinto de sus papeles, tiene una historia y una historia social (...)" (2004: 50). Sin embargo, su constitución no es aclarada por el autor.

La única vía para salir de esos extremos es entender la tensión conceptual en términos que “el papel social” y “la personalidad estén fundidos”, coincidiendo así en lo que el autor denomina “el tipo social y el tipo psicológico”. Para comprender la idea fuerte de un personaje que encarna sus narraciones, la idea de enacción o actuación dramática de las narraciones o historias resulta una posibilidad rica en significado, pero que MacIntyre no aclara suficientemente. El modo en que los individuos humanos son capaces de actuar dramáticamente narraciones en sus actos, interacciones, sueños, imaginaciones, recuerdos, esperanzas y formas de amar, reclama una indagación fenomenológica que queda siempre más allá de los esfuerzos de MacIntyre, dado que este autor no especifica el modo en que las historias son actuadas narrativamente por las que las personas que sueñan, imaginan, recuerdan, esperan, creen y aman (2004: 261).

Transición

Dicho brevemente, el problema de la propuesta de MacIntyre es que no termina de aclarar el modo en que se desarrolla la enacción de las narraciones, puesto que no indaga el rol de las experiencias corporales en las narraciones. ¿No se aprecia acaso en este planteamiento el reconocimiento de un cuerpo que nace, envejece y muere, capaz de contar historias inadvertidamente mientras las enactúa, y un *Yo* capaz de contar historias ficticias e, incluso, engañosas? ¿Cuál es, pues, la relación entre el *Yo corporal* y el *Yo narrativo*?

Si no fuera posible la diferencia entre organismo, *Yo narrativo-enactuante* (actor, agente) y un *Yo* capaz de crear historias sin actuarlas (ficciones, representaciones teatrales), no tendríamos manera de diferenciar el drama representado en el teatro del que vivimos cotidianamente. Esto conduciría a MacIntyre a una incómoda cercanía con el interaccionismo simbólico de Goffman. La conclusión, no obstante, no debería ser la de desechar esta teoría, sino indagar si es posible describir y pensar de manera más cuidadosa esa

relación entre la experiencia corporal y la narración, entre el *Yo experiential* y el *Yo narrativo*, que MacIntyre denomina narración dramática enactuada. Para tal empresa, parece necesario dirigir la atención a los fenomenólogos de la encarnación.

La memoria propio-corporal como fundamento de la identidad narrativa en Thomas Fuchs

Las investigaciones fenomenológicas de Thomas Fuchs (2000, 2017, 2020a, 2020b) se han desarrollado en el campo de la antropología filosófica, la psiquiatría y la psicología. Su proyecto filosófico ha ofrecido una de las más interesantes relaciones entre las investigaciones de la conciencia encarnada (*embodiment, Verkörperung*) y la fenomenología trascendental husseriana. Nos interesan sus aportes, dado que sus indagaciones permiten comprender al sí mismo como plural y dinámico, y cómo esta noción plural y dinámica del *sí mismo* se articula con la concepción del *Yo narrativo*.

Fenomenología de la memoria encarnada y enactuada

Fuchs considera que el término *sí mismo* designa lo que en la tradición filosófica se conoce como *cogito*, o como “el yo centro de los actos”, comprensión del sí mismo cercana a Bernhard Waldenfels (2000) y Dan Zahavi (2015), por ejemplo. Fuchs caracteriza el *Sí mismo* como el polo de la vivencia contenido en toda experiencia. Este polo centra el campo de la conciencia de un sujeto y establece la unidad de la experiencia en el tiempo. Aunque el *Sí mismo* se retira del acceso directo de la atención, aparece como la auto-experiencia de la denominada perspectiva-en-primer-a-persona. Por ser la vivencia que acompaña toda experiencia, el *Sí mismo* se ofrece como el núcleo de la personalidad, núcleo que mantendría una continuidad en las transformaciones o transiciones de la historia de vida, constituyendo, por ello, la base de la identidad personal. Según Fuchs, el *Sí mismo* implica tres dimensiones de vivencia que deben ser aquí brevemente aclaradas.

Fuchs describe el *Sí mismo* como la vivencia afectiva que acompaña al infante en las primeras etapas de su desarrollo vital y que se va desarrollando posteriormente como la vivencia de sí. Por ello, su concepción del *Sí mismo* también puede ser denominada carnal, pues corresponde con la vivencia de una conciencia encarnada e incorporada. De hecho, según Fuchs, si bien la carne³ es el lugar del sentimiento de vida basal, o el *principium individuationis*

³ Traducimos *Leib* por *carne* para señalar el concepto de cuerpo sentido, o cuerpo vivido, en contraposición al cuerpo visto, o mero cuerpo orgánico o cuerpo como masa del espacio geométrico.

de la espacialidad del individuo, esta no es otra cosa que la dimensión fenoménica del cuerpo como organismo de la persona (2000: 300; 2017: 97; 2020a: 30-33; 2020b: 14). En síntesis, esta concepción del *sí mismo* implica la vivencia del desarrollo de una conciencia cuya carne y cuerpo son coextensivos y correspondientes, formando una sintopía, es decir un campo común de acción referida al mundo y a los otros en el mundo. Esto es una relación ecológica y enactiva con el entorno (Fuchs, 2000: 135-150, 253-268).

El *Sí mismo*, no obstante, es más que solo la autoafección subjetiva de una conciencia encarnada. El *Sí mismo* es, al mismo tiempo, la vivencia de la referencialidad (*Bezogenheit*) a los otros. Para Fuchs, la vivencia del *Sí mismo* es tanto una relación con uno como con los otros. El contacto social ofrece este tipo de vivencia que es susceptible de ser descrita desde las tempranas relaciones infantiles, padres-vástago, hasta el desarrollo posterior de la personalidad. Así, entre la madre y el niño se desarrollaría un diálogo tónico a través de las caricias, toques, arrullos, silencios, que forman una resonancia mimética y complementaria (Mercado, 2020). Esta forma de protodiálogo constituye una forma de vivencia de una resonancia inter-carnal que no es otra que la vivencia compartida de una intersubjetividad primaria (Fuchs, 2000: 275-276; 2017: 195-200; 2008; 2017: 195-200; 2020a; 2020b).

En otras palabras, el *Sí mismo* descrito por Fuchs comprende las vivencias pre-reflexivas, cenestésicas, de mismidad, y las relaciones del organismo subjetivo con el entorno (percepción ecológica) ligadas a la agencialidad de los movimientos espontáneos, así como las relaciones primarias de socialización mediante el diálogo de resonancia inter-carnal. Esta triple dimensión activa de 1) mismidad, 2) interacción con el entorno y 3) socialización primaria se denomina *Sí mismo* basal. Este *Sí mismo* basal se aleja tanto de una concepción minimalista del *sí* (Damasio, 2010: 97, 103, 254-271) como de la relación de antagonismo vital (Schmitz, 2011: 15-27) para enfatizar su carácter pluridimensional, procesual y relacional (Fuchs, 2020a: 34).

Según Fuchs, a partir del *Sí mismo* basal se desarrolla, el *Sí mismo* personal o extendido. Este último implica tres nuevas dimensiones: reflexiva, narrativa y existencial. El *Sí mismo* reflexivo se desarrolla a partir de la capacidad de registrar la perspectiva de los otros. Esta capacidad se ejercita a partir de los dos años de vida, cuando la conciencia contempla no solo objetos, sino a *Sí mismo* mediante los ojos de los otros. Esta capacidad es el inicio de la posibilidad de asumir roles. El *Sí mismo* reflexivo es una forma de autoconciencia que surge de la diferencia entre la vivencia irreflexiva de *sí* y de la objetivación del *Yo* en la forma de *Mí*. El *Sí mismo* reflexivo es la vivencia de la experiencia de una exposición excéntrica; es decir, la capacidad de verse a *sí* desde un punto de vista externo. La forma reflexiva del *Sí* implica la apropiación de valores, normas y roles sociales, e implica una incorporación de experiencias emocionales como vergüenza, culpa, pudor u orgullo.

Las experiencias del *Sí mismo* reflexivo se encuentran articuladas en el mundo de la persona a partir de las acciones que realiza. En este sentido, la memoria encarnada es la enacción de la historicidad de la persona en la medida en que el conocimiento de sí que tiene la persona implica un auto-conocimiento de los modos de interacción con los otros y el mundo. Esto es así porque por enacción se comprende como la “[h]istoria del acoplamiento corporal que enactúa (hace emerger) un mundo” (Varela et.al., 2011: 240) o como la acción mediante el cuerpo de la mente encarnada (Böhme, 2019: 100). En la constitución del *Sí mismo* reflexivo se enraízan los sentimientos de auto-valoración y la disposición para la valoración de los otros (Fuchs, 2000: 292-296; 2020a: 40-42).

Enacción narrativa de la memoria encarnada

Ahora bien, nos interesa comprender de qué manera esta descripción del *Sí mismo* basal nos ofrece una manera suficiente para comprender su relación con el *Yo narrativo*. La vivencia del *Sí mismo* basal ofrece el contenido de la memoria implícita. Por su parte, la vivencia del *Sí mismo* reflexivo supone el desarrollo de las vivencias de excentricidad y adopción de valores y normas sociales, como primer nivel del *Sí mismo* personal o extendido. Esta adopción de valores y prácticas sociales vendría a ser una de las fuentes del desarrollo del *Sí mismo* narrativo, señala Fuchs.

Aunque el término “memoria corporal” ya aparece en Merleau-Ponty, Thomas Fuchs (2008, 2020) lo desarrolla para subrayar la historia personal, de la interacción humana. La memoria corporal significa formación y desarrollo “de una mayor disposición y capacidad de percibir, de actuar, pero también de desear y de comunicar”; la memoria corporal “tiene en *Sí misma* [el pasado] como presente eficaz” (2008: 37). Esto significa que el *Yo experiential* posee una historia propia.

Fuchs desarrolló el proyecto de una antropología encarnada para entender la experiencia de la narratividad implícita como autoconciencia existencial y base de la narración explícita. El término que retomamos de Fuchs es la *memoria carnal*, arraigada en una concepción dinámica del *Yo*. Aunque la concepción de Fuchs no pertenece a una concepción narrativa del *Yo*, su propuesta es lo suficientemente compleja para inferir conclusiones importantes para el presente estudio. Según Fuchs, el *Yo corporal* es el núcleo de la personalidad, porque la corporeidad es un modo no objetivable de nuestra existencia: “funda e impregna todas sus realizaciones como subjetividad pre-flexiva vivida” (2000: 333). El *Yo* es una razón compleja y expandida de la experiencia de las personas humanas.

El *Yo* es relatividad, es decir, cada relación consigo mismo es al mismo tiempo una relación con los demás. Por lo tanto, el *Yo* es también la unidad síncrona y diacrónica de la existencia consiente y la forma organizativa integradora de la identidad personal. Así, el *Yo* es multidimensional, procesal y relacional (Fuchs, 2020b: 34). En este sentido, el autor reconoce tres niveles del *Yo*. El *Yo* basal incluye el *Yo* físico, ecológico y social primario. El *Yo* personal incluye el *Yo* reflexivo, narrativo y existencial. El *Yo intersubjetivo* incluye la intersubjetividad implícita y la intersubjetividad explícita (Fuchs, 2020: 31-65). Aunque Fuchs afirma que todas las dimensiones estén interconectadas y sean interdependientes, nos interesa profundizar la relación entre el *Yo* corporal, narrativo e intersubjetivo.

En el contexto de su antropología encarnada, el filósofo y psiquiatra caracteriza la identidad narrativa como la expresión del *Sí mismo personal* a través de la lengua. En ella intervienen la memoria episódica, la memoria autobiográfica, el recuerdo del pasado, el conocimiento sobre la propia persona y el rechazo de determinados aspectos relacionados con el autoconocimiento en el sentido de un concepto de *Sí* (Fuchs, 2020a: 43). Por eso, el autor considera que el *Sí mismo* narrativo resulta de las autoadscripciones a partir de la base de la memoria autobiográfica. De manera sintética, se puede inferir que esta noción de *Sí mismo* narrativo implica dos dimensiones integradas, una pasiva y otra activa.

Para comprender correctamente la dimensión pasiva de la identidad narrativa, interesa resaltar la *memoria carnal*. Según Fuchs, la memoria carnal se conforma a partir de las situaciones y acciones vividas tempranamente y que forman la base de la habituación del sujeto a su entorno y al mundo interpersonal. Dado que la encarnación del sujeto implica un ensamblaje de apetitos, capacidad de percepción, acciones, deseos y *comunicación intercarnal*, formada en el *sí mismo* basal, la memoria carnal se puede caracterizar como una estructura de la habituación. Por ello, la memoria carnal no es solo un proceso de presentificación o actualización del pasado, sino que comprende capacidades actuales no reflexivas. Por lo expresado, se puede entender que la memoria carnal se constituye por la sedimentación de las experiencias vividas en carne propia. La *memoria carnal* es la historia del cuerpo propio sentido como modo de vivencia individual e intersubjetiva. Esta se ofrece como *inconsiente*, al no ofrecerse como mediada por procesos reflexivos y por aparecer como nuestro pasado vivido.

Fuchs entiende que hay una evolución en el proceso de constitución de la persona humana. Este proceso comienza con la experiencia del *Yo basal* que es física y ecológicamente fundamental. El proceso se amplía al *Yo expandido* cuando el *Yo* se vuelve reflexivo y narrativo. Por último, Fuchs propone la dimensión existencial, en la que la persona puede ser elegida libremente. La

relación entre el *Yo experiencial* (o *basal*) y el *Yo narrativo* no es un tema que Fuchs no ha tratado explícitamente; por lo que nos interesa aclarar este hiato.

Fuchs reconoce la diferencia entre un sistema de memoria explícito y autobiográfico, por un lado, y por el otro una memoria implícita que se desarrolla en interacción con otras personas. En este sentido, Fuchs explica que el desarrollo motor, emocional y social corresponde a una memoria intercarnal (Fuchs, 2011, 2017, 2018). El autor afirma que “la memoria implícita forma un extracto de experiencias repetidas y prototípicas con otros y las transforma en esquemas de interacción diádicos y luego tríadicos” (2017: 200). Además, define la memoria carnal como “la suma de experiencias sedimentadas (...) que se actualizan a través del medio del cuerpo, sin necesidad de recordar situaciones anteriores” (Fuchs, 2020b: 283). Así que la memoria carnal es nuestro pasado vivido. Ahora bien, queda abierta la cuestión de si esta memoria intercarnal es ya personal y en gran medida autobiográfica, o si, por el contrario, es meramente pre carnal y en cierto sentido anónima. También es interesante preguntar si, y cómo, esta forma implícita de *memoria carnal* del esquema de interacción se mantiene como base para la narración explícita de la historia de la vida. Estas preguntas pueden ser parcialmente contestadas si analizamos las partes que componen la *memoria carnal*, también denominada *memoria corpóreo-vivida* o *memoria encarnada* (Fuchs, 2020a: 282-286):

- Memoria procedimental: capacidades sensomotoras del cuerpo.
- Memoria situacional: permite reconocer y manejar situaciones espaciales; por ejemplo, en el hogar o en el vecindario.
- Comunicación intuitiva y no verbal con los demás, incluida la comprensión empática de la expresión basada en las capacidades corporales, es decir, en la memoria intercarnal que se remonta a la más temprana infancia.
- Actitudes, expresiones y comportamientos individuales que se han transmitido en “carne y hueso”, convirtiéndose en la estructura carnal básica.

La *memoria carnal* es la historia del *Sí mismo*. Entendamos que esta historia del *Yo* se desarrolla dinámicamente y que se expresa, traduce y reformula en narraciones explícitas. La propuesta de *memoria carnal* o *encarnada* planteada por Fuchs tiene la ventaja de diferenciar estos niveles de la pasividad de la subjetividad encarnada de los individuos humanos. Su propuesta es relevante en la medida en que permite pensar casos de sufrimiento y dificultad humana, en la que el conflicto es vivido como una tensión carnal y no solo como un conflicto o disputa discursiva; por ejemplo, los casos en los que las personas tratan de testificar sobre la tortura, las enfermedades crónicas y los testimonios sobre la descolonización.

En los casos de la tortura y enfermedades crónicas, las personas tienen dificultades para expresar sus experiencias dolorosas porque parecen inefables. En el caso de la descolonización, las personas afirman que están en un conflicto emocional y existencial porque pertenecen a dos culturas y no pueden sentirse plenamente parte de una de ellas. Es muy probable que un estudio específico de la relación entre la *autonarrativa implícita* y la *explícita* pueda ayudar a entender mejor la formación de la personalidad en estos casos conflictivos. Esto resulta interesante para la presente investigación en la medida en que la pasividad carnal sufriente (recuerdo doloroso, dolor crónico, etc.) se ofrece no solo como una mera pasividad corporal, sino como una situación que afirma la existencia de labilidad, aflicción y morbidez, marcando una forma específica en la que el sujeto se trata a sí mismo, se comporta con los otros y vive el mundo se sigue que esta es ya una forma personal y autobiográfica de la vida humana. Es así que en el caso de una persona que, por una lesión, ha quedado cojeando o con el brazo enyesado, la limitación actual no significa solo una pérdida con respecto a un estado anterior, sino una reformulación de sus tareas habituales (la manera de asearse, de alimentarse), así como del cuidado de golpear(se) en el transporte público o de sentir que las tareas del mundo cotidiano se hacen más o menos difíciles que antes. A esto se suma una variación en la percepción y en las expectativas del desarrollo de la vida propia. En este sentido, también el semiólogo Jaques Fontanille parece comprender el papel de la memoria carnal como el resultado de interacciones de vivencias internas y mediadas con el entorno que permiten que una persona se caracterice con propiedades figurales como autonomía esquemática, singularidad e identidad (Cf. Fontanille, 2017: 27-32).

La *memoria carnal* es una forma de *memoria implícita* y *dinámica*, ya que comprende las vivencias ligadas a las capacidades sensomotóricas, además de la memoria de situaciones y la comunicación no verbal de la resonancia intercarnal. La sedimentación de las capacidades sensomotóricas implica el resultado de los ejercicios de movimiento y un determinado trato con los otros en el mundo. En este sentido, queda una *memoria carnal* de cómo realizar ciertos movimientos de baile o de ejercicio, aunque la persona no pueda desarrollarlos plenamente por la edad avanzada o por haber sufrido algún accidente. Los casos clínicos de distonía focal pueden reconocer que algo en su cuerpo ya no responde con la precisión de antes, dado que la memoria carnal hace posible la comparación con el rendimiento “recordado”. Según nuestro punto de vista, esta *memoria carnal* es, además, situacional, puesto que implica una forma de percepción con el espacio y tiempo personales, como una dinámica espacial interior. Lo muestran, por ejemplo, las descripciones que ofrece Schmitz (2011, 2017 y 2019) sobre la vivencia de contracción o ampliación, tanto como sobre las vivencias de la espacialidad afectiva, como en el caso de sentirse cómodo en los brazos de otra persona.

o en algunas habitaciones de una casa antigua. Así debería comprenderse el porqué la *memoria carnal* es no verbal, resonante, intersubjetiva y enactuada. Es no verbal porque se forma antes de la adquisición del lenguaje hablado y se mantiene como un tipo de comunicación. Esta comunicación intecarnal se expresa como la conciencia basal de la historia personal (sentimientos de agrado y desagrado, por ejemplo) y como gestos de la persona. De esta manera, la persona enactúa su *memoria carnal*.

Cierre: *memoria carnal* y narración dramática enactiva

En síntesis, este trabajo se ha planteado que el concepto de enacción permite comprender la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo*, es decir, entre la *memoria carnal* y la *identidad narrativa explícita*. Como se ha señalado, para Fuchs, la capacidad de contar historias sobre nosotros mismos implica el recuerdo y reconocimiento de nuestro pasado y la capacidad de rechazar características que no nos corresponden o que han dejado de hacerlo. Esta aceptación o rechazo implica determinadas prácticas que forman nuestra personalidad, es decir, como formas de enacción, según propone MacIntyre. La personalidad se desarrolla a partir de la sedimentación de las formas de afectación e interacción con los otros en el mundo, precisamente, gracias a la relación práctica entre *memoria carnal* y las narraciones que representamos con los otros en el mundo. Según nuestro punto de vista, esta forma de *memoria carnal* sirve de base para las diferentes formas de narraciones y acciones que una persona ensaya a lo largo de su vida para comprenderse a sí misma. Es un hecho de la experiencia que podemos sentirnos cómodos, como nosotros mismos en determinados roles y en otros, la experiencia es de extrañamiento. El fundamento de esa variedad se puede encontrar en los modos en que la *memoria carnal* se articula con los roles y narraciones que ejecutamos en la sociedad.

En este trabajo se afirma que la enacción de roles sociales implica una mediación entre la experiencia de la *memoria carnal* y lo que decimos y hacemos como representación de nosotros ante los otros. Incluso en las experiencias de insinceridad o incomodidad se puede apreciar por experiencia propia la tensión entre la *memoria carnal* y las narraciones que la sociedad exige actuar. Por ello, según Fuchs, el desarrollo de la *identidad narrativa* se basa no solo en la capacidad de recordar, sino de cuestionar o rechazar ciertas características, aspectos o tendencias que no son coherentes con la imagen y la vivencia de sí (2020a: 44). Finalmente, consideramos que la investigación fenomenológica de la *memoria carnal* complementa la noción de narración dramática, ya que propone que la relación entre el *Yo experiencial* y el *Yo narrativo* es enactiva, es decir se basa en prácticas de autoconocimiento no reflexivo.

Aunque Fuchs no lo dice explícitamente, nos parece que la *memoria carnal* ofrece las bases de una estructura narrativa basada en la acción o en la teleología de una actividad. La acción aquí pensada implica una participación de la *memoria carnal*; dado que gran parte de las acciones realizadas por una persona, se desarrollan en una dinámica y compleja sensación de emociones. Frente a un accidente automovilístico, un acto de violencia o la enfermedad de un ser querido, las acciones asumidas por cada persona son diferentes, no solo en razón de los procesos reflexivos, sino por el diferente nivel en que un individuo se siente afectado por la situación (Mercado Vásquez, 2020). El nivel diferente de afectación implica una historia diferente en la memoria carnal. Las huellas emocionales que estas situaciones afflictivas dejan en una persona forman parte de la historia de la memoria carnal implícita. En relación con ella, la historia de vida explícita encuentra sus límites. No obstante, se debe reconocer que la historia de vida explícita se ofrece también como un modo de modificar la impronta o el carácter de la huella emocional de la memoria implícita. Con base en esta dinámica medida por la enacción de la narración carnal implícita y la historia de vida explícita se puede comprender que toda persona experimenta su vida en el horizonte de la pregunta por la “verdad narrativa” (Rovaletti, 2013: 284) de su existencia. Señalada la relevancia de la *memoria carnal* para la historia de vida personal, será de futuros trabajos el estudio detallado de las formas de *memoria carnal* y de historias de vida explícitas.

Bibliografía

- Böhme, Gernot (2019). *Leib. Die Natur, die wir sind*. Berlin: Suhrkamp.
- Damasio, Antonio (2010). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Traducción de Ferran Meler Ortí. Barcelona: Destino.
- Fontanille, Jacques (2017). *Cuerpo y sentido*. Traducción de Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima.
- Fuchs, Thomas (2000). *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Kotta.
- _____(2008). “Leibgedächtnis und Unbewusstes”. Zur Phänomenologie der Selbstverborgenheit des Subjekts. *Psycho-Logik. Jahrbuch für Psychoterapie, Philosophie und Kultur*, 33-50.
- _____(2017). *Das Gehirn - ein Beziehungsorgan*. Stuttgart: Kohlhammer.

- _____. (2020a). *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkampf.
- _____. (2020b). “Selbsterleben und Selbststörungen”. En T. Fuchs, y L. Tengelyi, *Selbst und Selbststörungen*. Freiburg: Karl Alber, 31-65.
- Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan (2013). *La mente fenomenológica*. Traducción de Marta Jorba. Madrid: Alianza.
- Goffman, Erving (1956) *The Presentation of Self and Everyday Life*. New York: Doubleday.
- MacIntyre, Alasdair (2004). *Tras la virtud*. Traducción de Amelia Varcárcel. Barcelona: Crítica.
- _____. (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. United States: Notre Dame Press.
- Mercado Vásquez, Martín (2020). *Filosofía, carne y persona. Reflexiones en torno a la Nueva Fenomenología de Hermann Schmitz*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
- Rovaletti, M. L. (2013). “Describir, comprender, narrar. Recorridos y senderos de una psico(pato)logía fenomenológica”. *Revista Chilena de Neuro-psiquiatría*, 279-286.
- Sartre, Jean Paul (1973). *El existencialismo es un humanismo*. Traducción de Victoria Pratide Fernández. Buenos Aires: Sur editores.
- Schmitz, Hermann (2005 (1980)). *Die Person* (Bd. Vierter Band. System der Philosophie). Bonn, Deutschland: Bouvier.
- _____. (2011). *Der Leib*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- _____. (2017). *Zur Epigenese der Person*. Freiburg-München: Karl Alber.
- Varela, Francisco, Thompson, Evan, y Rosch, Eleanor (2011). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Traducción de Carlos Gardini. Barcelona: Gedisa.
- Waldenfels, Bernad (2000) Das leibliche Selbst. Frankfurt: Suhrkamp.
- Zahavi, Dan (2015). *Self and other. Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford: Oxford University Press.

Ontosemiótica de la corporalidad. Posibilidades, problemas y perspectivas

Gary Anton Mostajo Troche¹
Universidad Mayor de San Simón
Círculo Boliviano de Semiótica
Correo electrónico: g.mostajo@umss.edu

Resumen

El presente trabajo desarrolla la posibilidad de germinar una vía distinta, que llamaremos propiamente *Ontosemiótica*, para entender a la corporalidad como eje de la semiosis más allá de su función sintáctica, intentando establecer como la aprehensión percibida de la realidad resulta en una multiplicidad de variables de sentido para el sujeto, y como el mundo circundante es “semiotizado por un cuerpo”. De este modo, el presente trabajo pretende dar un salto hacia un horizonte genético: pasar de una semiótica del cuerpo a una semiótica de la corporalidad que preste mayor atención al carácter fenoménico del cuerpo como acontecimiento sensoriomotriz. Para este cometido, se abordarán tres aspectos. El primero será dar cuenta de las principales aportaciones que han hecho la semiótica actual respecto al problema del cuerpo, prestando especial atención al análisis de las “figuras semióticas del cuerpo” en la teoría de la tensividad de Fontanille y Zilberbeg, la “pre-existencia corporal” de Violi y la tesis de la “corposfera” de Finol insidiendo

1 Profesor universitario e investigador, graduado en Humanidades por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Perú) y en Filosofía y Letras por la Universidad Católica Boliviana San Pablo. Realizó estudios de maestría en la Universidad Mayor de San Simón, donde imparte la cátedra de Análisis Literario. Fue coordinador cultural del Centro Simón I. Patiño-Santa Cruz y director del Centro de Investigaciones Sociales de la Vicepresidencia del Estado. Actualmente es coordinador del Círculo Boliviano de Semiótica y miembro de la Asociación Internacional de Semiótica, la Asociación de Estudios Bolivianos y la Asociación Boliviana de Filosofía. Su trabajo –publicado dentro y fuera del país– aborda problemas de la ética, la teoría literaria y la semiótica.

en el hecho de la necesidad de salir del enclaustramiento producido por la reducción del cuerpo a un “signo estático” (en una comprensión puntual tempo-espacial del signo). En segundo lugar se analizará la génesis de la propuesta ontosemiótica, indagando el uso del término en la metodología didáctica de Godino respecto a las matemáticas, y en la recuperación que hace Hernández Carmona dándole un sentido más propio en el análisis semiótico. Finalmente, se establecerá las características propias de una *Ontosemiótica de la Corporalidad*, intentando establecer cómo la aprehensión percibida de la realidad resulta en una multiplicidad de variables de sentido para el sujeto y cómo el sentimiento es semiotizado por un cuerpo “atingido de pasiones” (en el sentido que asume la Nueva Fenomenología de Schmitz) en el que el *cuerpo como signo* es más bien “algo que ocurre”, una representación que es, en última instancia, un acontecimiento.

Palabras clave: Semiótica, Corporalidad, Cuerpo sígnico, Semiosis, Ontosemiótica.

Possibilities, Problems and Perspectives of Onto-semiotics Approach of Embodiment

Abstract

This paper aims to develop more closely the problem of ‘body as a sign’ taking a different path in a new perspective called *Onto-Semiotics*, to analyze the embodiment as the central axis of semiosis, beyond its syntactic function. From this point of view, the understanding of reality involves a ‘semiotization through the body’. Indeed, *Onto-Semiotics* propose to allow for a static horizon to a genetic horizon, becoming a semiotics of bodies to a semiotic of embodiment focused on the phenomenological character of body as a sensorimotor event attending three particular issues. Firstly, this article reviews the main contributions of contemporary semiotic studies to the discussion about ‘body as a sign’, with particular attention to Fontanille and Zilberberg’s theory of ‘tensivity’ (Semiotic Figures of the Body), the proposal of body as a ‘semiotic entity’, by Violi and the Finol’s thesis of ‘corposphere’. Also, there is a description of why these explanations reduce body to a static understanding of sign. Secondly, it analyzes the origins of *Onto-Semiotics*, looking into the use of this term in Godino’s mathematics methodology and the pristine semiotic meaning regained by Hernández. Finally, this text will address the characteristics and possibilities of an *Onto-Semiotics* Approach of Embodiment.

Keywords: Semiotics, Embodiment, Body as a sign,
Semiosis, Ontosemiotics.

Fecha de recepción: 10 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 20 de octubre de 2021

La raison, quelquefois, me semble être la faculté de notre âme de ne rien comprendre à notre corps!
(Paul Vátery, *L'Âme et la danse*)

Le “retour du corps” dans la théorie sémiotique [...] procure une évidente alternative aux solutions logicistes: au lieu de traiter les problèmes théoriques et méthodologiques comme des problèmes logiques, on est désormais invité à les traiter sous l’angle phénoménal, et, pour cela, le corps de l’opérateur est requis.
(Jacque Fontanille, *Corps et sens*)

El cuerpo se ha constituido en uno de los asuntos primordiales para la semiótica en los últimos años. Decir que toda actividad humana está mediada necesariamente por el cuerpo es casi una expresión apodíctica, dadas las evidentes dimensiones discursivas y prácticas del cuerpo como parte fundamental de la experiencia del mundo. Sin embargo, las condiciones para entender al cuerpo en parámetros semióticos –es decir, como un signo– son tan complejas y diversas como los significados que ese mismo cuerpo genera en la multiplicidad de contextos en los que se localiza el quehacer del ser humano. Si el cuerpo materialmente físico del sujeto tiene una función social, es porque genera una imagen que también cumple una función social cuando esta es percibida por los demás sujetos, generando reacciones operativas diversas: acercamiento o alejamiento, aceptación o rechazo, deseo o asco, etc., que a su vez se traducen en reacciones que vuelven de la conciencia a la corporalidad física (temblores, parpadeos, sudoración, pulso acelerado, contracciones, espasmos...). El cuerpo es entendido como signo-cuerpo desde su dimensión pasional, patémica, donde el conocer se transforma inmediatamente en sentir como constitutivo óntico del sujeto y como principio para entender la relación con el otro.

Si el hombre construye un sentido sobre sí mismo, no puede hacerlo evadiendo su corporalidad. Se trata ya de un asunto identitario, donde el cuerpo –que comúnmente se entiende en su relación con la carne– se convierte en una figuración, algo que “dice de sí mismo a otro distinto de sí” creando una identidad figurativa. Su función semiótica es evidente y la idea de una cognición figurativa, tal como ha sido expuesta por la teoría psicológica heredera

del cognitivismo de Piaget, no ha llegado a explicar satisfactoriamente este carácter fenoménico².

La intención de este trabajo es presentar algunas reflexiones teóricas respecto a los variados abordajes semióticos existentes sobre la corporalidad, así como presentar las dificultades epistémicas de los mismos. En segundo lugar, este trabajo plantea la posibilidad de una ontosemiótica del cuerpo que vincule el problema ontológico de la corporalidad a su dimensión enunciativa (en las semióticas lingüísticas) o a su representación figurativa (en las semióticas no lingüísticas). Lo que trataremos de mostrar, partiendo desde una mirada fenomenológica, es que la conciencia intencional del sujeto percibe de diversas maneras su corporalidad (y, por tanto, la de los otros) más allá de los límites de su materialidad física, posibilitando la asignación de significados que le dan sentido propio al cuerpo. Esta finalidad abarca tres propósitos:

- a) Una relación de las miradas semióticas con el cuerpo, atendiendo la posibilidad de una “semiótica del cuerpo”.
- b) Una aproximación al concepto de *ontosemiótica*.
- c) Los fundamentos para una *ontosemiótica* como perspectiva metodológica para entender el cuerpo.

En esta exposición no se pretende discutir el tratamiento que ha dado cada campo de estudio en el seno de las ciencias humanas y sociales a las teorías semióticas sobre cuerpo, porque ello implicaría encarar cuestiones de carácter técnico más que metodológico³. El interés es más bien epistémico.

² La teoría cognitivista de la corporalidad fue desarrollada principalmente por Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch (1991) en *The embodied mind; Cognitive Science and Human Experience*. Como paradigma (*Embodied Cognitive Science*) refiere la relación entre la mente del sujeto y su cuerpo como “encarnada” (*embodiment*): la cognición debe “interactuar con el mundo”, conectarse con él. Este punto de conexión es precisamente el cuerpo a través de sus funciones: la visión, la audición, el tacto, el olfato y el gusto. La inconsistencia del cognitivismo reside precisamente en el reduccionismo de su campo de acción, donde lo corporal parece limitarse a la ejecución de tareas o instrucciones programadas que no llegarían a constituir identitariamente a un sujeto, como si se tratase de un modelo computacional. La idea de “encarnación” ha sido rescatada también por la psicología fenomenológica, como ha dado a conocer el filósofo boliviano Martín Mercado (2020) en su reciente artículo “*Fenomenología, Embodiment y Psicología. Un diálogo actual entre filosofía y psicología*”.

³ La dificultad principal reside, precisamente, en que las consideraciones que han hecho las ciencias sociales –sobre todo la sociología y la antropología– respecto a la semiótica suelen negar en ella un proceso riguroso y eficaz, es decir, metodológico, y la subordinan a instrumentos puramente técnicos de análisis. Si la semiótica estudia “los signos en el seno de la vida social”, estos signos no pueden ser otra cosa que referentes de una realidad dinámica y compleja en la que adquieren sentido, es decir, que tienen una “caracterización signífica”. Probablemente la idea de la semiótica como técnica y no como método proviene

¿Puede el cuerpo ser considerado como un signo, por tanto, una representación de sí mismo en el discurso? Si el cuerpo se presenta al sujeto como representación discursiva, ¿cómo se aproxima o se distancia del fenómeno que genera dicha representación? ¿Qué operaciones semióticas permiten entender al cuerpo como signo? ¿Es posible entender el cuerpo semiotizado dentro de una “semiótica del cuerpo” bajo una fundamentación ontológica? La pertinencia de estas cuestiones se halla, precisamente, en las posibilidades que el cuerpo ofrece en la significación, ya sea como generador de la misma (“cuerpo que semiotiza”) o como objeto de la significación (“cuerpo semiotizado”), admitiendo un abanico de explicaciones de la experiencia corporal del mundo que no pueden restringirse.

El camino hacia una “semiótica del cuerpo”

Una revisión de las miradas semióticas al cuerpo requiere, necesariamente, un punto de partida: distinguir a qué nos referimos cuando apelamos al rótulo de *semiótica del cuerpo*. La deducción inmediata nos lleva a suponer que todo análisis que sostenga al cuerpo como signo, como “una cosa que está en lugar de otra” (el cuerpo enunciado en sus valores de expresión y contenido en lugar del cuerpo físico, en el sentido clásico de la semiología saussureana), constituye *per se* una semiótica del cuerpo. Sin embargo, este discurso tiende a llevarnos al “encerramiento en el objeto” y a la permanencia de explicaciones de la corporalidad que no sobrepasen sus propios límites conceptuales. El hecho de que el cuerpo sea considerado como objeto material del análisis semiótico no crea de inmediato las categorías semióticas que permitan enta-

del tratamiento que hizo el estructuralismo, con la idea de esa caracterización como arbitrariedad del signo en la significación y en el individuo como productor de significaciones dentro de un plano exclusivamente lingüístico. Esta idea se asentó, principalmente, en el modelo semiótico promovido por Roland Barthes en *La aventura semiológica* o en *El sistema de la moda*, donde se entendía que todo sistema de signos (por ejemplo, los relativos a los códigos del vestir o del comer) se sistematizaban finalmente en la lengua. Rápidamente se desarrolló una vertiente hacia el análisis literario, tal como lo desarrolla Julia Kristeva (1978), constituyéndose el estructuralismo en las ciencias sociales a la par del desarrollo teórico de la semiótica derivada de una lingüística estructural, rápidamente los instrumentos desarrollados por la semiótica se volcaron bien hacia la analítica del discurso –intermediada por la aparición de las ideologías–, bien hacia la hermenéutica. Es más que evidente que la semiótica proporciona al investigador instrumentos muy variados para explicar los fenómenos sociales, pero su función no es explicarlos interpretativamente como discursos terminados –que es la característica principal de la ideología–, sino dar cuenta de la producción de los significados en esos fenómenos bajo la consigna de que los mismos están siempre en constante transformación, es decir, que están sometidos a un proceso de semiosis ilimitada que se manifiesta en la enunciación. En este sentido, el límite entre la semiótica, la hermenéutica y la analítica no puede ser sino metodológico.

blar una relación definida entre el plano de la expresión y el plano del contenido. Jacques Fontanille en *Soma y sema; figuras semióticas del cuerpo* (2013), entiende que estos planos tienen dos orígenes distintos:

La propioceptividad es considerada como el término complejo de la categoría “interoceptividad/exteroceptividad”; efecto, en la expresión de la significación, el *cuerpo propio* es la única entidad común al yo y el mundo; y en la construcción de la significación, la operación de la *semiosis*, por la sumisión de la exterocepción a la interocepción gracias a la mediación del cuerpo propio, permite la puesta en relación de un plano de la expresión (de origen exteroceptivo) de un plano del contenido (de origen interoceptivo). (Fontanille, 2013: 31)

Esto quiere decir que existe una mutabilidad de los significados que depende del enunciante y su cuerpo al momento de la enunciación, en relación a la primacía que este da a lo exterior o a lo interior, desplazamiento que “está asegurado por la propiocepción” (Fontanille, 2013: 31) que, como ya se dijo, cumple una tarea de mediación con el mundo. Lo que aquí dilucida el autor es, a fin de cuentas, algo todavía más radical: proponer una *semiótica del cuerpo* implicaría afirmar taxativamente que el cuerpo es la condición *sine qua non* de la significación y, por tanto, que la producción de sentido sería imposible sin esta mediación en términos estrictamente fenomenológicos⁴. No cabe duda, entonces, de que la tarea primordial de la semiótica en relación al cuerpo implica salir, tanto metodológicamente como epistémicamente, de los sistemas convencionales y objetualizantes de sus corrientes más estructuralistas, y caminar hacia reflexiones sobre la *estesis* –el sujeto como cuerpo sintiente desde una vertiente fenomenológica⁵–, y la *enacción* –los sistemas de valores que se producen por la significación como posibilidad más que como actualidad.

4 Ya Edmund Husserl (1997), en *Ideas II* abordó la problemática de la corporalidad como núcleo de producción de sentido, entendiendo que la primera aproximación del cuerpo a lo propiamente exterior es justamente con su corporalidad, un yo que posee un cuerpo. Sin embargo, esta inmediatez (que Husserl asume como espiritual) es problemática, puesto que si la conciencia no puede entrar de ninguna manera en contacto con la realidad, sino a través de la inmediatez corporal, y cualquier acto de la cognición está irremediablemente concentrado en el yo; lo que se afirma finalmente es que el cuerpo es a la vez propio y ajeno y, pese a ello, es siempre el mismo cuerpo. Son muchas las respuestas que se han entablado respecto a los vacíos y consecuencias de la dimensión fenomenológica asumida por Husserl, siendo la más influyente la propiciada por Maurice Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la Percepción*, intentando rebasar la dualidad generada, restituyendo la relación entre conciencia y cuerpo y afirmando que el cuerpo visible percibe el mundo, es “lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación” (Merleau-Ponty 1994: 248).

5 Martín Mercado (2014) recupera el sentido que da la nueva fenomenología de Hermann Schmitz a esta sensibilidad en *Fenomenología del cuerpo: Ensayo fenomenológico sobre el propio cuerpo* y habla del cuerpo “atingido” [Betreffende], refiriéndose al modo en el que el sujeto se impregna de la realidad del mundo a través de su corporalidad.

El primer encuentro de la semiótica moderna con el cuerpo podríamos bien llamarlo mirada funcionalista o de la negación del cuerpo, puesto que se dio bajo el paraguas del proyecto lingüístico de Ferdinand de Saussure (2005) en el *Curso de Lingüística General*. Paradójicamente, el tratamiento era más bien accidental, puesto que se presentaba por vía negativa: el cuerpo como completamente ajeno a la experiencia del sujeto:

Muchas veces se ha comparado esta unidad de dos caras [el significado con respecto al significante] con la unidad de la persona humana, compuesta de cuerpo y alma. La comparación es poco satisfactoria. (2005: 127)

Poco satisfactoria porque para el teórico suizo es el lenguaje el que soporta la condición de la corporalidad, no la lengua, donde los significantes se unen a los significados por convención. Puesto que los signos son tales en el “seno de la vida social”, la mirada de Saussure se concentra en las estructuras de la lengua, definida como una entidad ideal y abstracta, determinada por relaciones sintagmáticas y paradigmáticas, donde unos signos se relacionan con otros. En esto recae precisamente el principio lingüístico de la autoreferencialidad de la lengua, que está por encima de cualquier sujeto y no puede ser alterada individualmente puesto que no existe la posibilidad de que un solo sujeto sea capaz de comprender todas las conexiones sígnicas existentes. Lo único que el sujeto puede hacer con la lengua es darle uso y enriquecerla a través de las experiencias particulares que se enmarcan en el habla.

El mismo camino se radicalizará con Louis Hjelmslev y, más adelante, con Roman Jakobson, para quienes las relaciones entre el significado y el significante no podrían darse, bajo un soporte lógico con forma y sustancia, como corpóreos. Es Hjelmslev (1971) quien llegará a decir en *Fundamentos de una teoría del lenguaje* que la lengua no es más que un sistema que se deduce, siendo absolutamente imposible pensar siquiera todas sus posibilidades de commutación, por lo que el cuerpo no sería más que un accidente de la relación lógica entre el objeto y el sujeto en la significación, noción ampliamente aceptada incluso después de la primera mitad del siglo XX.

El segundo encuentro podría identificarse como la mirada generativa o narrativista, que aparece como una respuesta frente al “despojo del cuerpo” en el que había caído la semiótica estructuralista, y fue iniciada por Algirdas Greimas y Joseph Courtés (1982). Al menos en una primera etapa, el cuerpo fue introducido como un derivado de su teoría narratológica, como un asunto de la enunciación dentro del esquema de la acción⁶: actantes (participantes de la narración) que buscan alcanzar sus respectivos objetos de deseo dentro de un relato. También esta relación con el cuerpo era accidental, pues trataba

6 De aquí que a esta corriente se la haya querido catalogar como “semiótica de la acción”.

de incorporar el problema encasillando la corporalidad bajo un sistema de oposiciones derivado de la lógica que se conoce como “cuadrado semiótico”, un instrumento utilizado para determinar si las relaciones del sujeto con su objeto se daban por afinidad y oposición, es decir positivas (conjunción) o negativas (disyunción). Estas primeras ideas de la semiótica generativa estaban lejos de apartarse de los términos en los cuales el estructuralismo había dejado sentada la noción del cuerpo.

Es el mismo Greimas quien reconoce los límites de su planteamiento inicial, que tuvo un fuerte impacto en el análisis literario. Se percató, entre otras cosas, que el modelo actancial funcionaba a la manera de una “trampa lógica” para el cuerpo del sujeto-actante que no puede transgredir las demarcaciones formales implantadas por el texto. En los planteamientos de aquella semiótica generativa no se vislumbraba, por entonces, el sujeto operador que enunciaba más allá del relato. Muy tardíamente, a principios de los 90, aparece la *Semiótica de las Pasiones*, donde Greimas trabajó junto a Fontanille el “giro afectivo-modal” que reconoce por primera vez que el sujeto tiene una carga tímica, pasional, patémica, cuyas dimensiones rebasan la narración literaria y posibilitan una comprensión más amplia del texto, pasando de los estados de las cosas –las valencias de los objetos de deseo, con los cuales hay conjunción o disyunción y estaban ya presentes en el modelo narratológico– a los estados de ánimo –un universo del sentir u “horizonte tensivo”–, puesto que toda sensación, como el asombro o el estupor, es siempre fórica. Sin embargo, el esfuerzo de Greimas por superar su propia teoría no logra escapar de sus instrumentos metodológicos, por lo que la *Semiótica de las pasiones* termina tratando de exemplificar todos los roles para comprender la función del cuerpo en este mundo de la afectividad, en una maraña de ejercicios sintácticos que vuelven a convertirse en dependientes del cuadrado semiótico. El mismo Fontanille, como coautor, reconoce que:

el *cuadrado semiótico* es un modo de categorización entre varios otros posibles, con lo cual se amplían notablemente la posibilidad de explicación y de interpretación de los discursos concretos [...] [Sin embargo,] el cuerpo había sido excluido de la teoría semiótica [...] Pero desde el momento en que uno se pregunta por la *operación* que reúne dos planos del lenguaje, el cuerpo se hace indispensable. (Fontanille, 2008: 15)

El tercer encuentro con la corporalidad puede definirse propiamente como la mirada corporeizante, en la que propiamente se consolidan unas semióticas del cuerpo⁷. Esta mirada se define por una apertura al análisis

⁷ Hablamos aquí de *semióticas del cuerpo*, en plural, para dar a entender la multiplicidad de acercamientos que se generan tanto en el plano lingüístico como en el no-lingüístico, renovando el interés por la corporalidad en relación con abordajes teóricos múltiples y

profundo de la relación sujeto-cuerpo, recuperando la dimensión fenomenológica, en el caso de las semióticas derivadas de la corriente lingüística de Saussure; la dimensión ontológica, en el caso de las semióticas derivadas del pragmatismo de Charles Sanders Peirce (1971); o ambas, como el caso de la teoría de los códigos, dentro de una semiótica general propugnada por Umberto Eco (2000). Dado que son muchos los autores que en los últimos treinta años se han ocupado de este asunto, remitiremos solamente a tres: Patricia Violi, que aborda el cuerpo desde una semántica cognoscitiva; Enrique Finol, que acude a la sociosemiótica de la cultura para postular la teoría de la “corposfera”; y, nuevamente, a Jacques Fontanille quien, en colaboración con Claude Zilberberg, reforman el abordaje greimasiano en el desarrollo de la tensividad fórica y lo vuelcan hacia un modelo de análisis donde el cuerpo tiene una función primordial como operador semiótico; este abordaje se dio a conocer como “semiótica tensiva”.

Violi (1997) escribe *Significato ed esperienza* como fruto del acercamiento a la teoría de la iconicidad de Peirce. En versión triádica de Peirce (representamen-objeto-intepretante), el objeto no es más que aquel que produce semiosis, por lo cual hay una atención especial a la percepción del objeto y al sujeto que tiene la capacidad de percibirlo (el intérprete). Para la autora no parece existir una equiparación entre la imagen mental (significante) de Saussure y esta representación peirceana: mientras la primera requiere de una mediación verbal (los fonemas), la segunda simplemente establece un puente entre el objeto y el sujeto (lo sensible y lo inteligible) que remite a una dimensión cognoscitiva de enlace en tanto tercera dimensión donde estaría situado el cuerpo. En el mismo sentido Eco propone la referencialidad (aquel que nos permite hablar) y la des-referencialización (aquel que nos permite semiotizar). Violi encuentra coincidencias importantes en ambas fuentes: la consideración que se da al estatus semiótico del cuerpo y su capacidad de semiosis es preminentemente existencial y, por tanto, ontológica en el sentido de que el sujeto se ve plenamente afectado perceptivamente en su relación con el objeto, siendo el cuerpo ese espacio pre-discursivo donde esa manifestación se condensa.

En su nivel más profundo, previa a toda convención o código, el sentido se funda en una intencionalidad pulsional constituida por emociones y sensaciones que hunden sus raíces en nuestra organización corpórea, perceptiva, psíquica y en las valencias que, inscritas ya posiblemente en las formas del mundo natural, dan color a nuestro mundo de valores, afectos, atracciones y repulsiones. (Violi, 1997: 34⁸)

extendiendo los análisis a las prácticas de la corporalidad (la danza, el canto, la ejecución instrumental, el deporte) y los estados del cuerpo (la sexualidad, el género, la enfermedad, la mutilación o la muerte).

8 La traducción es nuestra.

Siguiendo a Merlau-Ponty (1994), se entiende que la mediación corpórea que se da en la percepción entabla un puente entre el sujeto y el mundo que provee esas percepciones que no pueden quedar atrapadas en formalismos lingüísticos, como sucedía con los análisis emanados del estructuralismo, porque su dimensión cognitiva asegura una relación que es, a la par léxico-conceptual (lingüística) y corporal (extralingüística). Por tanto, a diferencia de Greimas, para Violi ninguna praxis discursiva o figurativa es posible sin una mediación sensoriomotora.

Por su parte, Enrique Finol retoma el trabajo de la Escuela de Tartu, Estonia. En *Semiosfera*, Iuri Lotman (2019) concibe a la semiótica como un fenómeno cultural que sostiene un tejido estructural complejo y bien organizado donde se desarrollan todas las funciones lingüísticas y sociales. Este sistema recibe, precisamente, el nombre de *semiosfera*, que es una construcción artificial propiamente humana y no natural; construcción donde se manifiestan las expresiones de los sujetos vinculados por una cultura. Una semiótica de la cultura se constituye, entonces, por elementos diversos artísticos, literarios, musicales, etc. Finol toma este concepto principal y formula el de la “corposfera”:

[H]emos definido a la Corposfera [...] como el conjunto de los lenguajes que se originan, actualizan y realizan gracias al cuerpo, entendido este como un complejo semiótico de numerosas posibilidades que requieren de una visión fenomenológica para su mejor comprensión. La Corposfera sería esa parte de la Semiosfera propuesta por Lotman y abarcaría todos los signos, códigos y procesos de significación en los que, de modos diversos, el cuerpo está presente, actúa, significa. (Finol, 2015: 125)

Como se puede apreciar, Finol coincide con Violi en que la semiosis no se puede iniciar fuera de la corporalidad. Por consiguiente, una semiótica del cuerpo es necesariamente una antroposemiótica, siendo la sintaxis corporal primordial a la sintaxis enunciativa. De la sintaxis corporal se deriva también una semántica corporal. Si pensamos en sentido peirceano, una “sintaxis del cuerpo” generaría también una semántica corporal (los interpretantes corporales que suceden entre el cuerpo y sus referentes) y una pragmática corporal (la relación del cuerpo con su usuario y los otros usuarios). Por ello Finol hace explícita la necesidad de hacer una “cartografía del cuerpo” en cuatro temas principales: el “Cuerpo-lenguaje” (los sistemas de signos), el “Cuerpo-objeto” (los discursos sobre el cuerpo), el “Cuerpo-espacio” (escenario de otros signos) y el “Cuerpo-referencia” (objetos modelados por el cuerpo y cuya mera existencia lo “dicen”).

Finalmente, y como se mencionó, la semiótica tensiva logra incorporar satisfactoriamente al cuerpo que, en la teoría generativa, había quedado

atrapado en la formalidad de la sintaxis narrativa. Es en *Tensión y significación* donde Fontanille y Zilberberg (2016), sin alejarse del todo de la semiótica discursiva, conciben los fenómenos discursivos en su carácter más dinámico, gradual y pasional, que constituye, propiamente, lo que los autores llaman “tensivo”. La tensividad se presenta como la tensión de la existencia del sujeto que materializa la enunciación a partir de la presencia sensible del sujeto que se halla en una red temporal y espacial conexas en las que se manifiesta lo tímico. Esta presencia soporta la *aspectualización* (el tiempo que se construye en el pensamiento) que integraría la cognición del sujeto en el proceso de significación y de aprehensión de los significados.

Para la semiótica tensiva, todo hecho semiótico requiere de dos dimensiones: la *extensidad* y la *intensidad*, que corresponden a lo inteligible y a lo sensible, respectivamente. Las valencias que se hallan en estos planos tensivos se correlacionan para la obtención de un valor, tanto en la expresión como en el contenido. Los planos de intensidad se relacionan directamente con las pasiones y van de lo átono (menor intensidad) a lo tónico (mayor intensidad), mientras que los planos de extensidad se relacionan con el tiempo y el espacio, siendo menor en la concentración y mayor en la expansión. La correlación existente puede ser inversa (a más intensidad, menor extensidad o a menos intensidad, mayor extensidad) o conversa (a mayor extensidad mayor intensidad, a menor intensidad menor extensidad). Este sistema nos lleva a enumerar distintas modalidades de la sintaxis y, por tanto, distintos niveles discursivos, tal como indican los autores:

El análisis de un *valor* requiere, por consiguiente, (i) dos *gradientes* al menos, que, en la medida en que están orientados, funcionan como “profundidades” para el sujeto de enunciación, y (ii) una variación en cada una de esas “profundidades”, que se puede identificar con una variación de *intensidad* o de *extensidad*, o mejor, para mantener el isomorfismo entre la expresión y el contenido, con una variación de tonicidad. Cada gradiente incluirá una zona fuerte, o *tónica*, y una zona débil, o *átona*. En la medida en que las *valencias* son graduales y pertenecen al orden de la *tonicidad*, su relación es, por definición, *tensiva*. (Fontanille y Zilberberg, 2016: 25)

El camino a la *ontosemiótica*

El término *ontosemiótica* nació a principios de los años noventa del siglo pasado en la Universidad de Granada, como producto del desarrollo de nuevas metodologías en la enseñanza de las matemáticas, bajo la dirección de Juan Godino (2017), publicado como *Un enfoque ontosemiótico del conocimiento y la instrucción matemática*. Inicialmente, constituyó un marco teórico que intentaba entablar un diálogo entre las múltiples visiones teóricas del proce-

so de enseñanza y aprendizaje de esa ciencia exacta para crear herramientas didácticas que se adaptaran a los procesos cognitivos de los estudiantes en lugar de a los contenidos. Para entonces había un predominio de la didáctica fundamental de la matemática, gestada dos décadas antes en Francia con los aportes de Brousseau (1998), Vergnaud (1982) y Chevallard (1986), la cual postulaba una relación indisoluble entre el fenómeno matemático, su didáctica y su teoría.

Para la escuela francesa, cada objeto matemático se sostiene en ciertas situaciones pragmáticas específicas que fundamentan dicho objeto, por lo que las estrategias didácticas implicaban inducir al estudiante al análisis de las variables y al razonamiento. Sin embargo, la didáctica fundamental alejaba hacia la marginalidad el verdadero problema epistemológico: ¿qué es un objeto matemático y cuál es su significado en las circunstancias en que un sujeto se aproxima a él? Era necesario pensar al aprendizaje como una moneda con dos caras: por un lado, lo epistémico –como dimensión institucional y sociocultural del conocimiento– y, por otro, lo propiamente cognitivo –como dimensión personal del conocimiento. Para dar respuesta a esta cuestión no bastaba la pura matemática, había que echar mano de todas las disciplinas cognitivas, especialmente de la antropología, la sociología, la psicología y, evidentemente, la semiótica. El fin último de este “enfoque ontosemiótico” era posibilitar la investigación de las interacciones didácticas que permitiesen perfeccionar el proceso de aprendizaje, la cuestión instruccional y comunicativa, evitando que ese proceso quedara estancado en el constructivismo y los positivismos excesivos.

No cabe acá profundizar en las cuestiones teóricas y alcances prácticos propios del enfoque matemático que son ajenas al abordaje semiótico del cuerpo. Pese a ello, es importante rescatar lo siguiente: para cumplir con su propósito, el enfoque ontosemiótico necesitó elaborar modelos ontológicos y semióticos específicos que permitieran entender (y describir con éxito) los procesos de comunicación matemática, especialmente en lo que refiere a la interpretación de símbolos. Así se podría explicar coherentemente la articulación entre las prácticas operativas y las prácticas discursivas, entendiendo que la praxis matemática es, primordialmente, una actuación que no se limita al plano personal, sino también institucional, intersubjetivo.

Si existe un reconocimiento explícito de una práctica social que involucra reglas y modos de acción y funcionamiento –que Godino llama “comunidades de prácticas” (2017: 129)– se asume cierta relatividad socioepistémica en esas prácticas, determinadas por factores culturales (¡inclusive ecológicos!). Estos factores condicionan el acercamiento al objeto matemático, que debe considerarse como una entidad en una función semiótica con otras entidades con las que mantiene relación constante en sistemas de correspondencias diversas (de dependencia, de causa, de efecto, de equivalencia, etc.). En la terminolo-

gía de Hjemslev (1971) son *funtivos* en tanto tienen una expresión y un contenido que un sujeto interpreta y, posteriormente, transmite en sus prácticas operativas, discursivas y también afectivas.

Un segundo intento de entender la ontosemiótica como método proviene del amplio trabajo de Luis Hernández Carmona, profesor titular y coordinador del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias de la Universidad de Los Andes en Trujillo, Venezuela. Hernández se apropió del término y le da un nuevo sentido bajo un contexto propiamente semiótico para analizar la operatividad de la producción de sentido como una analítica de la narración en tanto proceso de semiosis enunciativa. Es decir, a partir de la práctica enunciante del sujeto que construye el enunciado en función a su relación con el entorno que constituye una práctica significante. La “ontosemiótica discursiva” (diferenciándola de la propuesta de Godino) teorizaría una suerte de intermediación entre un análisis que entenderíamos como exclusivamente lingüístico (morfosintáctico y gramatical, en el proyecto de Saussure) y otro más bien contextual, vinculado a las referencias culturales en las que un discurso se halla inserto.

Del mismo modo que el enfoque ontosemiótico de las matemáticas, la *ontosemiótica* discursiva, deduce una tensión entre aquello que el sujeto enuncia y su legitimación social, entre texto y contexto, entre volición y producción de sentido, y con razones similares a aquel primer acercamiento dado en la didáctica de las matemáticas: busca salir del enclaustramiento provocado por las mal llamadas “semióticas del texto” que daban preeminencia a la significación más allá de los enunciantes y al contexto real de la enunciación. Esos prevalecieron en los estudios del discurso que incidían en que toda interpretación del mundo debe ser, sin exclusión, representada lingüísticamente, pretendiendo construir una semiótica general como “teoría de los signos”. La ontosemiótica discursiva, en cambio, rescata los aportes de la semiótica de la cultura de Lotman y de la sociosemiótica, los que anteponen la dinamicidad del texto y sus posibles interpretaciones; así como la hermenéutica de Paul Ricœur que apunta un salto de la filología a la ontología, afirmando que el objetivo de la comprensión no es el texto, sino la intención del autor (el pensamiento que se vuelve acción en el discurso).

Al respecto Hernández (2017) dice lo siguiente:

[a]l centrarnos en el yo de la enunciación se nos abre un camino paralelo a la hermenéutica para abordar la red intersubjetiva de la nostalgia dentro de los discursos estéticos. De allí que se plantee como enfoque metodológico la ontosemiótica, perspectiva que ante lo críptico-lexicográfico, o lo meramente cultural, enfoca al enunciante desde los planos subjetivos, en los cuales lo patémico se constituye en espacio y tiempo de la enunciación, involucrando al ser deseante que estructura sus textos en función de la realidad percibida o subjetivada. Esta última, transfigu-

rada en el texto, encuentra resonancia en un lector que pone en funcionamiento sus mecanismos subjetivos para interpretar lo dicho; allí se hace una incorporación de la circulación intersubjetiva de los discursos, el enriquecimiento de la significación a través del intercambio simbólico en el que la nostalgia juega un papel fundamental dentro de la construcción de esa red intersubjetiva. (*Ibíd.*: 13)

Como podemos apreciar, el autor pone marcado énfasis en el proceso de la semiosis como experiencia sensible, a través de la cual el sujeto reporta significados del mundo en el que está inserto y que se redefine constante e ilimitadamente en tanto la realidad permite al *Yo* estructurar discursos sobre ella, dando un lugar preferente a la manifestación de la subjetividad y su *vivencia existencial* –en el sentido de Lukács (1986), la conceptualización de lo vivido–, en primer lugar, y a la comunicación de dicha vivencia en la relación intersubjetiva, en segundo lugar. La metodología ontosemiótica consiste, entonces, en lograr establecer cómo esta aprehensión percibida de la realidad resulta en una multiplicidad de variables de sentido, en cómo el sentimiento es semiotizado y reconocido, en última instancia, por el otro en el diálogo, determinado en la tríada enunciante-texto-lector.

El paso a una *ontosemiótica* del cuerpo

Es indiscutible que el camino abierto por la semiótica para la comprensión del cuerpo está en constante búsqueda de nuevos paradigmas de significación, enfatizando la interdisciplinariedad y vinculándose con mayor fuerza con la antropología, la etnología y la arqueología, así como con las ciencias cognitivas, en respuesta a un debate epistemológico que continuamente se renueva. De cierta manera, las semióticas del cuerpo han puesto atención particular a la dimensión sensible del cuerpo en la semiosis, un cuerpo que es atingido por las pasiones. Abordar el cuerpo desde las pasiones y desde la tensividad en los términos propuestos por Fontanille y Zilberberg, abre además una discusión sobre la ética en la dialogicidad (*tú/yo, sí mismo/otro*), como un revisionismo de la constitución del sujeto. Si hablamos de la conciencia del cuerpo, nos referimos a un cuerpo que no es solo un “cuerpo” a secas, sino un cuerpo *en sí y para sí*, y por tanto, inevitablemente, nos referimos a una mediación del cuerpo (que percibe) el mundo que se le presenta (mundo vivido). Finol define esta percepción como dual: es a la vez óptica y háptica. El mundo es sentido y al mismo tiempo transforma al cuerpo que lo siente, actualizando su sentido (de la realidad).

Una *ontosemiótica* del cuerpo supondría entonces dos presupuestos:

- a) El lenguaje no representa el mundo solamente, sino que cambia nuestro modo de percibir el mundo.

- b) La representación modifica al sujeto que percibe y esta modificación es vivida por la posibilidad de un cuerpo.

El camino ontosemiótico como posibilidad metodológica, sostenido en la ontología, responde a la necesidad imperante de salir de la obsesión que tienen las ciencias sociales con el signo y la práctica discursiva que, a fin de cuentas, tiende a salir de la semiótica e ideologizarse. Los mismos estudios ontológicos que están vigentes en la actual teoría antropológica, como principio descolonizador, se han concentrado demasiado en “demostrar el ser a partir del hacer”, como si la producción simbólica pudiera establecer un anclaje estable para la comprensión del ser en su complejidad. Estos abordajes olvidan a menudo que toda acción se convierte en narración figurativa y que la figuración está siempre atenida a la temporalidad y a la mutación que ella conlleva.

De este punto de vista, hoy por hoy ya no son útiles ciertos modelos de análisis ontológicos que se referencian en un signo “estático” (en una comprensión puntual tempo-espacial del signo). El camino ontosemiótico, al cual se ha llegado luego de una larga serie de problematizaciones epistémicas que surgen, principalmente, del problema de la corporalidad, debe desarrollarse para restaurar una mirada al signo formulando una semiótica siempre vinculante.

Bibliografía

Barthes, Roland (1993). *La aventura semiológica*. Traducción de Ramón Alcalde. Buenos Aires: Paidós.

_____ (2006). *El sistema de la moda y otros escritos*. Traducción de Carlos Roche. Buenos Aires: Paidós.

Brousseau, Guy (1998). *Théorie des situations didactiques*. Grenoble: La Pensée Sauvage

Chevallard, Yves (1985). *La Transposition didactique: du savoir savant au savoir enseigné*. Grenoble: La Pensée Sauvage

Eco, Umberto (2000). *Tratado de Semiótica General*. Traducción de Carlos Manzano. Barcelona: Lumen.

Finol, Enrique (2015). *La corporalidad. Antropo-semiótica de las cartografías del cuerpo*. Quito: CIESPAL.

Fontanille, Jacques (2013). *Soma y sema; figuras semióticas del cuerpo*. Traducción de Desiderio Blanco. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

Fontanille, Jacques y Zilberberg, Claude (2016). *Tensión y significación*. Traducción de Desiderio Blanco. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

Greimas, Algirdas y Courtés, Joseph (1982). *Semiótica; Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Traducción de Enrique Ballón. Madrid: Gredos.

Greimas, Algirdas y Fontanille, Jacques (2002). *Semiótica de las pasiones; de los estados de cosas a los estados de ánimo*. Traducción de Gabriel Hernández. México D.F.: Siglo XXI.

Godino, Juan; Batanero Carmen y Font, Vicenç (2007). “Un enfoque Onto-semiótico del conocimiento y la instrucción matemática”. *The International Journal on Mathematics Education*. núm. 39, 127-135.

Hernández, Luis (2017). “El ensayo lírico como experiencia estética-hermenéutica”. *Revista Letras*. núm. 61 (enero-julio), 13-37.

Hjelmslev, Louis (1971). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Traducción de Luis Díaz de Liaño. Madrid: Gredos.

Husserl, Edmund (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica; Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Zirión. México D.F.: UNAM.

Kristeva, Julia (1978). *Semiótica 1*. Traducción de José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos.

Lotman, Iuri (2019). *Semiosfera*. Traducción de Desiderio Blanco. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

Lukács, György (1986). Pensée vécue. Mémoires parlées. París : L'Arche.

Mercado, Martín (2014). *Fenomenología del cuerpo. Ensayo fenomenológico sobre el propio cuerpo*. Madrid: Editorial Académica Española.

_____ (2020). “Fenomenología, Embodiment y Psicología. Un diálogo actual entre filosofía y psicología”. *Cultura de Paz*, núm. 2 (julio), 43-63.

Merlau-Ponty, Maurice (1994). *Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Planeta.

Peirce, Charles S. (1971). *Mi alegato en favor del pragmatismo*. Traducción de Juan Martín Ruiz-Werner. Buenos Aires: Aguilar.

_____ 1974 *La ciencia de la semiótica*. Traducción y edición de Armando Sercovich. Madrid: Nueva Visión.

Saussure, Ferdinand de (1945). *Curso de Lingüística General*. Traducción de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada.

Valéry, Paul (1970). *Eupalinos; L'âme et la danse; Dialogue de l'arbre*. Paris: Gallimard.

Varela, Francisco; Thompson, Elena y Rosch, Eleanor (1991). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Massachusetts: MIT Press.

Vergnaud, Gérard (1982). *L'enfant, la mathématique et la réalité: problèmes de l'enseignement des mathématiques à l'école élémentaire*. Berna: P. Lang.

Violí, Patrizia (1997). *Significato ed esperienza*. Milán: Bompiani.

La apropiación narrativa del cuerpo enfermo. Un análisis fenomenológico de la vulnerabilidad corporal desde la hermenéutica de Sí de Paul Ricœur

Bryan Francisco Zúñiga Iturra¹

Universidad de Santiago de Chile

Correo electrónico: bryan.zuniga@ug.uchile.cl

Resumen

En el contexto sanitario actual uno de los temas de discusión que, sin lugar a duda, ha adquirido relevancia en el debate filosófico y fenomenológico es la noción de enfermedad. ¿A qué hacemos referencia cuando hablamos fenomenológicamente de esta experiencia? Como sugiere Havi Carel en *Phenomenology of illness* (2016), abordar la enfermedad desde un punto de vista fenomenológico supone centrar nuestra atención en el modo concreto en que esta experiencia es evidenciada como una “disrupción” padecida en “cuerpo propio” (*corps propre*) y en “primera persona” por un individuo determinado. Situado en este marco, el siguiente texto tiene como objetivo principal escla-

1 Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente es estudiante del programa de Doctorado en Filosofía en dicha casa de estudios y Profesor de Filosofía en el Programa Penta UC de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus líneas de investigación se centran en los problemas fenomenológicos de la corporalidad, la afectividad y la vulnerabilidad en las fenomenologías de Emmanuel Levinas, Henri Maldiney y más recientemente Paul Ricœur, así como en la psicopatología fenomenológica desarrollada por el mismo Maldiney. Entre sus artículos más recientes se encuentran: “Sentido de agencia y sus disrupciones en la depresión: una perspectiva interdisciplinaria” (2020) en coautoría con Penélope Pereira, “La manifestación hylética de la intencionalidad objetivante. Un motivo husseriano en la fenomenología de Michel Henry” (2020) y “La fundamentación sensible de la experiencia predicativa. Un análisis del momento atencional en ‘Investigaciones lógicas’ y ‘Experiencia y juicio’” (2019). También es integrante y fundador del “Taller de estudios e investigaciones fenomenológicas de la Universidad de Chile” y miembro adherente de la Asociación Chilena de Fenomenología (ACHFEN).

rever qué rol desempeña la noción fenomenológica de “identidad narrativa”, propuesta por Paul Ricœur en *Le soi même comme autre* (1990), en aquel proceso a través del cual un individuo se reapropia reflexivamente de su cuerpo enfermo. Para lograr este cometido, el presente trabajo dispone de dos grandes momentos. En primer lugar, estableceremos que la “identidad narrativa” constituye aquella configuración reflexiva que permite la mediación entre dos modos posibles de comprender la identidad personal, a saber, la mismidad (*idem*) y la *ipseidad* (*ipse*). En segundo lugar, sostendremos que el cuerpo propio mienta una forma de “alteridad” que, producto de su vulnerabilidad constitutiva, nos expone a fenómenos disruptivos y despersonalizantes tales como la enfermedad. En este contexto y para finalizar, estableceremos que la experiencia de la enfermedad solo puede ser atestada plenamente, esto es, asumida como propia, a la luz de la función configuradora que desempeña la identidad narrativa.

Palabras clave: Vulnerabilidad, Corporalidad, Enfermedad, Mismidad, *Ipseidad*, Identidad narrativa.

The narrative appropriation of the ill body. A phenomenological analysis of the bodily vulnerability from Paul Ricoeur's hermeneutics of Self

Abstract

In the current health context one of the topics of discussion that, without a doubt, has acquired relevance in the philosophical and phenomenological debate is the notion of illness. What do we refer to when we speak phenomenologically of this experience? As Havi Carel suggests in *Phenomenology of illness* (2016), to describe the illness from a phenomenological point of view means focusing our attention on the concrete way in which this experience is lived as a “disruption” suffered in “own body” (*corps propre*) and in “first person” by a certain individual. Placed in this framework of discussion, the main objective of the following text is to clarify the role played by the phenomenological notion of “narrative identity”, proposed by Paul Ricœur in *Le soi même comme autre* (1990), in that process through which an individual reappropriates his or her ill body. To achieve this task, the present work has two great moments. First, we will establish that the “narrative identity” constitutes that reflexive configuration that allows the mediation between

two possible ways of understanding personal identity, namely, the selfness (*idem*) and the ipseity (*ipse*). Secondly, we will argue that one's own body constitutes a form of otherness that, because of its constitutive vulnerability, exposes us to disruptive and depersonalized phenomena such as illness. Finally, in this context, we will establish that the illness experience can only be appropriated, that is to say, assumed as own, in the light of the configuring function that the narrative identity plays.

Keywords: Vulnerability, Corporeality, Illness,
Selfness, Ipseity, Narrative identity

Fecha de recepción: 3 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 25 de octubre de 2021

Introducción

En el contexto sanitario actual uno de los temas de debate que, sin lugar a duda, se ha posicionado en la discusión filosófica y fenomenológica es la experiencia de la enfermedad. Vivencias tales como un resfriado cotidiano, una fractura, o bien, una psicopatología, documentan de buena forma esta experiencia a la que estamos expuestos todos los seres humanos. ¿A qué hacemos referencia cuando hablamos fenomenológicamente de enfermedad? ¿En qué medida este tipo de descripción se diferencia de aquella propuesta por ciencias de la salud, tales como la medicina o la psicología? Como sugiere Havi Carel en su célebre libro *Phenomenology of illness* (2016), describir fenomenológicamente esta experiencia implica centrar nuestra atención en el modo concreto en que este acontecimiento es evidenciado en “cuerpo propio” y en “primera persona” por un sujeto determinado. Mientras disciplinas tales como la medicina comprenden este fenómeno exclusivamente a partir de la manifestación de una serie de síntomas particulares, el saber fenomenológico, buscando acceder al modo mismo en que es padecida esta vivencia, centra su consideración en el carácter disruptivo que esta posee (Carel, 2016; Maldiney, 2001). Hablar fenomenológicamente de enfermedad supone describir una vivencia que altera radicalmente nuestra relación corporal con el mundo, con los otros y, finalmente, con nuestra propia existencia entendida como aquella tarea ineludible frente a la cual cada uno de nosotros resulta irreemplazable (Ricœur, 1990: 393).

¿Por qué la enfermedad constituye una experiencia de orden disruptivo? Una de las posibles respuestas ante esta importante interrogante la encontramos ya en el lenguaje cotidiano y, más precisamente, en la expresión española *enfermarse*, que posee su equivalente en otras lenguas tales como el francés (*tomber malade*) o el inglés (*to fall ill*). Cuando decimos que *nos enfermamos* o que alguien *se enferma* hacemos referencia a una experiencia que marca un hiato en nuestra existencia al modificar aquellas capacidades habituales de las que disponemos cotidianamente. La enfermedad, además de involucrar una disminución en nuestro poder de actuar en el mundo y llevar a cabo nuestra rutina, mienta un fenómeno pasivo que altera significativamente la descripción de aquel “quién” que somos en cada momento de nuestra vida. Por lo anterior, uno de los elementos que nos permite entender el carácter disruptivo de esta experiencia es el hecho de que la enfermedad hace época en nuestra vida, permitiéndonos afirmar con certeza que una vez que ella emerge ya no somos los mismos de antes. Así, con la irrupción de este fenómeno, nuestra “identidad personal”, es decir, aquella comprensión reflexiva de nosotros mismos como sujetos singulares, resulta alterada de manera significativa.

¿De qué modo la enfermedad modifica nuestra identidad personal? ¿Por qué es relevante describir esta categoría filosófica para poder entender plenamente aquella disrupción que subyace a la experiencia de enfermarse? Buscando resolver estas inquietudes, el siguiente texto tiene como objetivo principal esclarecer qué rol desempeña la noción de identidad narrativa propuesta por Paul Ricoeur, en obras tales como *Le soi même comme autre* (1990) y *Caminos del reconocimiento* (2004), en la comprensión de aquella disrupción y posterior apropiación reflexiva del cuerpo enfermo por parte de aquel sujeto que padece una enfermedad. De esta manera, la hipótesis mayor que orienta este artículo es que la enfermedad, a diferencia de lo que establece cierto imaginario colectivo, en lugar de constituir una experiencia del orden de la pura pasividad, mienta un acontecimiento que no puede ser vivenciado plenamente sino hasta aquel momento en el que aquel sujeto que la padece la experimenta reflexivamente como una disrupción en su identidad personal que lo exhorta, al mismo tiempo, a reappropriarse narrativamente de dicho proceso. Para demostrar este supuesto y concretar los objetivos propuestos para nuestro trabajo, la siguiente indagación dispone de dos grandes momentos. En primer lugar, sostendremos que la identidad narrativa mienta aquella configuración reflexiva que permite la mediación y síntesis entre dos modos de la identidad personal. Por una parte, la *identidad-idem* o “mismidad”, es decir, como permanencia en el tiempo. Por otra parte, la *identidad-ipse* o *ipseidad*, esto es, como aquel “quién” que se afirma como un sí-mismo al atestarse a pesar de los cambios que lo comprometen en su mismidad. En segundo lugar, estableceremos que el “cuerpo propio” (*corps propre*) representa una for-

ma de alteridad que, además de mentar el fundamento fenomenológico que nos hace susceptibles a la enfermedad, se posiciona, al mismo tiempo, como una dimensión de nuestro ser que solo puede ser atestada, esto es, apropiada plenamente, a través de aquel relato que se encuentra a la base de la identidad narrativa. De este modo, propondremos comprender la enfermedad como un acontecimiento disruptivo que, además de involucrar una transformación en la dimensión de permanencia de nuestra *identidad-idem*, exige un movimiento de reapropiación reflexivo y narrativo en virtud del cual aquel sujeto que experimenta esta vivencia puede afirmarse como un *ipse* que la asume, ante sí y los demás, como parte integrante de su identidad.

La identidad personal como dialéctica entre cambio y permanencia: la mediación narrativa entre *mismidad* e *ipseidad*

Cuando habitualmente hablamos de identidad personal hacemos referencia a aquel conjunto de características en razón de las cuales somos capaces de “reconocernos” como un sujeto singular ante otras personas (Ricœur, 2004: 124). La identidad personal mienta, así, aquella serie de elementos que subyacen a aquella comprensión de nosotros que nos permite afirmar con cierto grado de certeza que somos un sí-mismo capaz de responder por sí y de sí ante todos los demás. De este modo, cuando una persona declara, por ejemplo, que el conjunto de sus preferencias, tales como su deporte o equipo de fútbol favorito, la constituyen como aquel quién es diferente de todos los demás, lo que está declarando es, en último término, que solo en virtud de la identidad personal somos capaces de reconocernos y ser reconocidos como sujetos singulares. ¿Esta comprensión cotidiana y prefilosófica de la identidad personal puede ser complejizada a la luz de la mirada fenomenológica? Respondiendo a esta difícil inquietud, la hermenéutica de sí propuesta por Paul Ricœur, en obras tales como *Le soi même como autre* y *Caminos del reconocimiento*, viene a problematizar aquella comprensión cotidiana que tenemos acerca de este tópico. Así, el autor comienza sus extensas consideraciones acerca de este tema estableciendo que la pregunta por la identidad personal no puede ser esclarecida sino a la luz de dos modos, a través de los cuales respondemos a la pregunta por el *quién*, es decir, por el *sí-mismo singular*, que subyace a cada una de nuestras experiencias. Por una parte, encontramos la identidad comprendida como *idem* y el *quién* descrito como *mismidad*, por otra parte, hallamos la identidad entendida como *ipse* y el *quién* definido como *ipseidad*, siendo la diferencia fundamental entre ambos modos de la identidad el tipo de “relación con el tiempo” que se juega en cada caso (Ricœur, 2004: 134). ¿En qué consiste esta distinción?

Comenzando nuestra tematización por la *identidad-idem*, sostenemos que esta identidad posee como nota distintiva la “permanencia en el tiempo”, es decir, el mantenerse inalterable o escasamente modificada a lo largo de nuestra vida. Rasgos tales como nuestro color de pelo, nuestra estatura y nuestros hábitos documentan de buena forma aquel conjunto de caracteres “invariables” en función de los cuales somos reconocibles por el resto de las personas. La *identidad-idem* involucra así:

todos los rasgos de permanencia en el tiempo, desde la identidad biológica del código genético, reconocido por las huellas digitales, a lo que se añade la fisiología, la voz, los andares, pasando por las costumbres estables o, como se suele decir, contraídas, hasta las marcas accidentales por las que un individuo se da a conocer, como la gran cicatriz de Ulises. (Ricœur, 2004: 135)

De este modo, aspectos tales de nuestra identidad como nuestras características fisiológicas o el carácter, entendido como aquel estilo permanente a través del cual nos posicionamos práctica y afectivamente en el mundo (Ricœur, 2013: 31), reflejan la primera acepción de esta noción. Pero ¿acaso nuestra identidad puede ser descrita exclusivamente bajo esta primera definición?, ¿es que solo aquellos caracteres fisiológicos y no fisiológicos que se mantienen inalterables nos permiten identificarnos y ser identificados por los demás?

Así como la *identidad-idem* desempeña un rol preponderante en la conformación de nuestra identidad personal, la *identidad-ipse* juega una función fundamental en nuestra constitución como un *sí-mismo singular*. En efecto, cuando hacemos referencia a la *ipseidad*, damos cuenta de aquella disposición en virtud de la que un individuo es capaz de afirmarse como un sí-mismo, ante sí y los demás, a pesar de los diversos “cambios” que atraviesan su vida. Si el *idem* mienta aquellos aspectos de nuestra identidad que permanecen inalterables en el tiempo, el *ipse* constituye aquella dimensión de nuestra identidad por mor de la que somos capaces de mantenernos como un sí mismo a pesar de aquella serie de acontecimientos, tales como la enfermedad, que fracturan aquella continuidad y permanencia de la *identidad-idem*. Si la marca distintiva del *idem* es la permanencia en el tiempo, el *ipse*

consiste en una voluntad de constancia, de mantenimiento de sí, que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y a las vicisitudes del corazón. Es una identidad mantenida a pesar de..., a despecho de... todo lo que inclinase a traicionar la palabra dada. (Ricoeur 2004: 167)

Resumiendo lo propuesto hasta ahora, afirmamos con Ricœur que dos son los modos a través de los cuales puede ser comprendida la identidad

personal. Por un lado, está la *identidad-idem* mediante la que un individuo es comprendido como mismidad, o sea, a partir de aquel conjunto de caracteres que permanecen invariables a lo largo del tiempo y en función de los cuales aquel sujeto puede ser identificado por los demás. Por otro lado, tenemos la *identidad-ipse* la que, antes que remitir a aquel conjunto de características en virtud de las cuales podemos reconocer a un individuo como uno y el mismo en el tiempo, hace referencia al poder de acción en función del que aquel individuo es capaz de afirmarse como un *sí-mismo singular*. De este modo, cuando hacemos referencia a aquel quién que subyace a la noción de identidad personal, hacemos mención tanto a aquel sujeto que puede ser descrito sobre la base de su mismidad, como a aquel individuo que es capaz de afirmar su poder de agencia y, con ello, su *ipseidad*. Teniendo a la vista ambos modos de identidad queda por determinar si es posible establecer una relación entre ellos. ¿La permanencia que caracteriza al *idem* guarda algún tipo de vínculo con el mantenimiento de sí que constituye al *ipse*? La respuesta ante esta inquietud la encontramos en la noción de “identidad narrativa” propuesta por Ricœur. Sin embargo, antes de comenzar nuestra descripción de este concepto es menester esclarecer, aunque sea mínimamente, a qué hacemos referencia cuando hablamos de la dimensión narrativa que caracteriza esta forma de identidad.

La narración como síntesis reflexiva de la discontinuidad de la vida

Cuando habitualmente hablamos de narración damos cuenta de una actividad reflexiva a través de la cual se articula cierto relato mediante el que nos referimos “unitariamente” a una serie de sucesos que transcurren a lo largo del tiempo. Así, por ejemplo, cuando tal o cual persona comparte con otros individuos una narración acerca de su infancia, expresa frente a aquella audiencia una trama de sentido, en este caso la historia contada, en virtud de la cual relata unitariamente aquello que, en principio, posee el carácter de la multiplicidad, a saber, aquella serie de experiencias que dan vida a aquella extensa etapa de nuestra biografía que denominamos infancia. De esta forma, hablar de narración es hacer referencia a aquella actividad en función de la que somos capaces de dar unidad a una serie de momentos heterogéneos entre sí a partir de aquella síntesis reflexiva que constituye el relato (Ricœur, 2008: 260). Volviendo nuevamente al ejemplo anterior, si un individuo narra su infancia ante los demás, dicho ejercicio solo resulta posible en virtud de la articulación conjunta de aquella dispersión de vivencias que atraviesan aquella etapa de su vida. La narración, en cuanto acto eminentemente social, es decir, dirigido hacia otros, solo resulta posible en virtud de aquella síntesis de lo diverso, el relato, que nos permite compartir públicamente una selección

de experiencias. En palabras del autor: “Aplico el término *configuración* a este arte de composición que permite (*fait*) la mediación entre concordancia y discordancia (...) propongo definir la concordancia discordante, característica de toda composición narrativa, mediante la noción de síntesis de lo heterogéneo” (Ricœur, 1990: 168-169)². Así, sin la mediación del relato aquella serie de acontecimientos recogidos unitariamente a través de él constituye una dispersión de momentos que no guardan relación entre sí. Mediante la narración, un conjunto de experiencias vividas originariamente de forma discontinua es articulado conjuntamente a través de la elaboración de cierto orden de sentido. ¿Cómo se relaciona esta descripción de la labor sintética del relato con la noción de identidad narrativa propuesta por el autor?

Previamente sostuvimos que la identidad personal debe ser comprendida a la luz de la doble acepción recogida por Ricœur mediante las nociones de *idem* e *ipse*, es decir, sobre la base de aquel carácter de permanencia en el tiempo (la *mismidad*) y aquel del mantenimiento de sí a pesar de los cambios: la *ipseidad*. De acuerdo con esto, si la mismidad da cuenta de la posibilidad de reconocer a un quién como “uno y el mismo” a lo largo del tiempo, la *ipseidad* nos permite reconocer a un *sí-mismo* que se afirma como un quién en el seno de las diversas rupturas que alteran de manera significativa su existencia. Si la posibilidad de reconocernos en distintas fotografías de nuestra infancia en función de nuestras características físicas pone en evidencia el *idem* que define nuestra identidad, la capacidad de reapropiarnos de aquella serie de acontecimientos que amenazan el dominio que tenemos sobre nuestra propia vida solo resulta comprensible en función de nuestra *identidad-ipse*. ¿Cómo se produce la mediación entre ambos modos de la identidad? ¿Es posible tal mediación? Es en la respuesta a estas interrogantes que la noción de identidad narrativa revela su importancia al interior de la hermenéutica de sí propuesta por Ricœur.

Si la marca distintiva del *idem* es la continuidad y la nota distintiva del *ipse* la posibilidad de afirmarse como un sí mismo en la discontinuidad, la mediación entre ambos modos de la identidad y, más precisamente, entre ambas formas de relación con el tiempo que las define en su especificidad, solo resulta posible por medio de la identidad narrativa. Anteriormente sostuvimos que el acto de narrar tiene en su base aquel relato que nos permite aprehender reflexivamente, o sea de forma mediata y al mismo tiempo unitaria, aquello que, en un primer momento, resulta heterogéneo. Teniendo a la vista esta dimensión “configuradora” y “sintética” del relato es que el autor esboza su noción de identidad narrativa. Si la *mismidad* permanece en el tiempo y la *ipseidad* se sostiene a pesar de los cambios, aquella relación antinómica entre

2 La traducción de todos aquellos textos que se encuentren en francés o en inglés es de nuestra autoría.

continuidad y discontinuidad, permanencia y cambio, solo resulta comprensible a partir de aquel relato que permite articular armónicamente ambos aspectos temporales de nuestra identidad. Solo el acto reflexivo de narrar nos permite afirmar con certeza que aquel individuo singular reconocible a partir de su mismidad, es decir, en función de sus características permanentes, es el mismo que se afirma en su *ipseidad* en el contexto de todos los cambios que atraviesan su vida (Prada, 2007: 349).

¿De qué manera la narración colabora en esta articulación? Para resolver esta inquietud es necesario esclarecer las siguientes dos cuestiones. En primer lugar: ¿cuál es el origen del acto de narrar? En otros términos: ¿cómo comienza propiamente hablando una narración? Y, en segundo lugar: ¿en qué medida el acto de narración se relaciona con aquel quién que subyace a aquello que, tanto cotidiana como filosóficamente, denominamos identidad personal? Consideramos que las respuestas a ambas inquietudes, además de estar estrechamente vinculadas entre sí, nos permiten entender con propiedad cómo la identidad narrativa posibilita la mediación armónica entre idem e ipse, esto es, entre continuidad y discontinuidad temporal.

A este respecto, es preciso declarar que, en el contexto de la hermenéutica de sí esbozada por Ricœur, las diversas consideraciones acerca de la identidad narrativa y, más precisamente, acerca del acto de narrar, deben ser comprendidas en continuidad con respecto a aquellos desarrollos teóricos propuestos por el autor desde su temprana “filosofía de la voluntad”, presentada en textos tales como *Le volontaire et l'involontaire* (2009). Si en su primera filosofía el pensamiento de Ricœur tiene como eje fundamental la descripción de aquella relación corporal, afectiva y práctica con el mundo que permite a un individuo apropiarse de su existencia, en su tardía “hermenéutica de sí” el énfasis puesto en la narración no puede ser entendido sino en continuidad con aquella búsqueda de los diversos mecanismos de los que dispone un sujeto para afirmarse como un *sí-mismo* singular (Mena, 2014: 37). Así, si en su filosofía de la voluntad Ricœur describe la acción como aquella capacidad corporal de un individuo para desencadenar acontecimientos en el mundo y en la trama social, en su posterior hermenéutica de sí, reelaborando dicha tematización acerca de la acción, el autor establece que la narración constituye aquella actividad reflexiva que nos permite afirmarnos en nuestra identidad mediante la elaboración de un relato a través del cual nos comprendemos a nosotros mismos como sujetos singulares (Mena, 2014: 41; Ricœur, 2004: 126). De esta manera, la narración posee para Ricœur, al menos, las siguientes dos características. En primer orden, la narración, en cuanto actividad, encuentra su origen en la iniciativa de aquel *sí-mismo* que ejecuta el acto de narrar. En segundo orden, y en plena vinculación con lo anterior, dicho acto de narrar tiene como motor primordial aquel movimien-

to de apropiación de carácter reflexivo a través del que un *quién* se afirma en su existencia comprendiéndola como cierta trama de sentido unitaria de la cual él es su enunciador. Por este motivo, la narración mienta para el filósofo aquella capacidad de agencia por medio de la que un quién se afirma como un *sí-mismo* singular. ¿Cómo se relaciona esta definición de la narración como acción con la noción de identidad narrativa mencionada previamente? ¿De qué manera esta descripción esclarece la comprensión de la función mediadora entre *idem* e *ipse* que desempeña este tipo de identidad?

El tiempo de la narración como articulación entre la discontinuidad del *ipse* y la continuidad del *idem*

Si la narración constituye una actividad reflexiva que permite a un quién afirmarse como un *sí-mismo* en los cambios y la *ipseidad* es definida como aquel aspecto de nuestra identidad que nos permite sostenernos en la existencia a pesar de sus discontinuidades, entonces es posible advertir, desde su definición, la estrecha vinculación existente entre la *identidad-ipse* y el acto de narración. Si la nota distintiva de la *ipseidad* es la capacidad de un quién para mantenerse en un tiempo atravesado por diversas vicisitudes y la narración representa un acto que permite a ese quién sostenerse en su singularidad a lo largo de ese transcurso, entonces podemos aseverar que la narración mienta uno de los tantos tipos de actividad que posibilitan que un *sí-mismo* se afirme en su *ipseidad* (Levinas, 1971; Ricœur, 1990)³.

¿Qué ocurre con la *mismidad*? ¿qué relación hay entre narración e *idem*? Si el *ipse* mienta aquella capacidad de acción a través de la que un quién se afirma a pesar de los avatares del tiempo y el *idem* constituye aquel aspecto de nuestra identidad integrado por los distintos caracteres que permanecen a lo largo de nuestra historia vital, en consecuencia, y tal como sostuvimos previamente, la relación entre *ipseidad* y *mismidad* posee un carácter antinómico. ¿Cómo se resuelve aquella tensión entre ambos aspectos de nuestra identi-

³ En relación con este asunto, es importante señalar que, en el marco de la “hermenéutica de sí” desarrollada por Ricœur, el valor de la narración, además de estar marcado por la posibilidad de atestar la propia *ipseidad*, está dado por el hecho que la narración, bajo este punto de vista, mienta el único tipo de acto que permite articular armónicamente *ipseidad* y *mismidad* (1990). Así, en contraposición con la lectura propuesta por Claude Romano en *Identité et ipséité: L'apport de Paul Ricœur et ses prolongements* (2015) y Camille Abettan en *Ricœur ou le prix de l'ipse* (2016), sostenemos que el énfasis dado por Ricœur a la cuestión del *ipse* debe ser ponderado a la luz de aquella mediación reflexiva entre *mismidad* e *ipseidad* posibilitada por la identidad narrativa. De este modo, Ricœur, a diferencia de autores como Emmanuel Levinas (1971), declara que la cuestión de la *ipseidad* debe siempre ser comprendida en virtud de su diálogo “narrativo” y, por tanto, reflexivo, con la cuestión *mismidad*.

dad? Es en este punto donde la noción de identidad narrativa esbozada por Ricoeur anuncia nuevamente su importancia. Si el acto de narrar es una de las formas de acción que posibilita la atestación del *ipse* y, por su parte, el *idem* mienta la permanencia en el tiempo que nos caracteriza como individuos, la narración, además de permitir la atestación de la *ipseidad*, posibilita aquella mediación armónica y reflexiva entre aquellos aspectos de continuidad y discontinuidad que están a la base de nuestra identidad personal. Así como un relato en el ámbito de la ficción articula de manera unitaria una dispersión de momentos heterogéneos entre sí, de la misma manera, la narración sintetiza unitariamente aquel carácter de mismidad y de *ipseidad* que definen nuestra identidad (Ricœur, 2008). Solo mediante la narración es posible que aquel “quién” reconocible por los demás sujetos en virtud de sus características invariables sea identificado como uno y el mismo *quién* que se afirma en su singularidad en el seno de los cambios. En otros términos, solo mediante la narración se produce la identificación entre mismidad e *ipseidad*, siendo a la luz de esta labor sintética que posee este acto que Ricoeur elabora su noción de identidad narrativa. Como sugiere Patricio Mena:

Si en el primer caso la vida se da como una unidad indivisible y total en la experiencia afectiva del sujeto, en este segundo caso su unidad debe ser conquistada por la mediación de los relatos, de la narratividad. Si el sentirnos vivos nos manifiesta el todo de la vida, este último debe ser configurado a fuerza de relatos conforme a la hermenéutica textual. En suma, la inmediatez del sentimiento es complementada con lamediatez de la narración. (2014: 37)

Mientras muchos son los actos que permiten a un *quién* atestar su *ipseidad*, solo la narración permite pensar una mediación armónica entre dicho *ipse* y aquel *idem* que nos define en nuestra singularidad. La narración, lejos de constituir el mero “reflejo de la vivencia humana”, constituye un acto de creación a través del que un *quién* se posiciona simultáneamente como *ipse* y como *idem* (Prada, 2007: 353). Hablar de identidad narrativa es hacer referencia a aquel proceso de articulación reflexiva de un relato unitario en virtud del que, tomando cierta distancia de las discontinuidades propias de nuestra experiencia vivida a un nivel pre-reflexivo, somos capaces de reconocernos tanto en nuestra *mismidad* como en nuestra *ipseidad* (Ricœur, 2004: 136). El relato que se encuentra en la base de la identidad narrativa integra los elementos invariables de nuestra identidad, tales como el carácter o alguno de nuestros rasgos físicos, al tiempo que pone en evidencia, ante sí y los demás, a aquel *quién* que es capaz de posicionarse en su calidad de agente en el marco de los distintos cambios y avatares que desafían su *ipseidad*. De este modo, la identidad narrativa en cuanto elaboración y comprensión reflexiva de nosotros mismos, en lugar de ser la mera “expresión” de cierta unidad

existente ya al nivel de la inmediatez con la que evidenciamos nuestra vida, es, más bien, el índice de la “creación” de dicha unidad que solo resulta posible en función de su mediación.

¿A qué hacemos referencia cuando hablamos de los diversos cambios que nos exigen atestar nuestra *ipseidad*?; ¿qué es aquello que cambia y resulta alterado en dichas disrupciones? Nos parece que la respuesta a este interro-gante pone de manifiesto la estrecha relación entre *mismidad* e *ipseidad* que se encuentra en el origen de la identidad narrativa. Si previamente establecimos que la *identidad-ipse* mienta la capacidad para afirmarnos como un sí-mismo a pesar de los cambios y que la *identidad-idem* constituye la permanencia en el tiempo que nos define en nuestra singularidad, teniendo a la vista ambas consideraciones nos parece que en dicha experiencia de la alteración se juega aquella tensión dialéctica entre continuidad y discontinuidad que solo puede de ser resuelta a través de la mediación reflexiva que posibilita la identidad narrativa. Si una de las características fundamentales de nuestra existencia es la exposición permanente al cambio que subyace a la atestación del *ipse*, dichas transformaciones, y esta es nuestra hipótesis de lectura, no pueden sino ser entendidas como una variación con respecto a aquella continuidad y permanencia que define a la *mismidad*. A modo de ilustración de lo anterior, podemos pensar en experiencias tales como el cambiar nuestro corte de pelo, la modificación en nuestro carácter suscitada por la irrupción de un acontecimiento traumático, o bien, el envejecimiento en la medida que este implica una profunda disrupción con respecto a aquel conjunto de características físicas que nos hacen reconocibles por todos los demás. De este modo, establecemos como propuesta interpretativa que la identidad narrativa mienta aquella configuración que posibilita la mediación entre *ipse* e *idem* al permitir reconocernos dentro de uno y el mismo relato como aquel quién que atesta reflexivamente su *ipseidad* en el seno de los distintos cambios que padece su *mismidad*. El poder de afirmación de la palabra, además posibilitar la atestación de nuestra *ipseidad*, nos permite reconocernos y ser reconocibles por otros como aquel *sí-mismo* que resulta alterado en su *identidad-idem* (Ricœur, 2008: 274)⁴. Gracias a la labor configuradora de la identidad narrativa es po-

4 A propósito de este punto, es menester mencionar la importancia que desempeña la “alteridad humana” (*l'autrui*) en el contexto de la teoría de la identidad narrativa esbozada por Ricœur. En efecto, aquel relato que se encuentra en la base de la identidad narrativa no solamente debe ser atestado por aquel *sí-mismo* que lo enuncia, sino que además debe ser “confirmado” o “desmentido” por los demás individuos con los que comparte el mundo. De esta manera, la narración siempre está sujeta a la “sospecha”, es decir, a nuevos “testimonios” que pueden “corroborar” o “negar” aquello que relato acerca de mí mismo (Ricœur, 1990: 34). Esta “fragilidad” inherente a la identidad narrativa es aquella que conduce al autor a señalar la importancia que desempeña el “reconocimiento inter-subjetivo”, en tanto modo de “atestación” de la propia identidad (Ricœur, 2004: 125).

sible atestar bajo el modo de la *ipseidad*, esto es, afirmar como propios, aquel conjunto de caracteres que nos definen en nuestra mismidad. ¿Qué sustrato de nuestra experiencia es aquel que nos hace susceptibles a esta serie de alteraciones que nos asedian en nuestra mismidad? ¿Cuál es la dimensión de nuestra experiencia que nos expone aquel conjunto de cambios que desafían el poder de afirmación de la *ipseidad*? Para esclarecer este asunto debemos describir aquello que proponemos denominar con Ricoeur “alteridad corporal” (1990: 369).

Vulnerabilidad corporal e identidad narrativa: el cuerpo como fundamento fenomenológico de la enfermedad

Desde nuestras primeras consideraciones acerca de la identidad personal establecimos con Ricoeur que esta noción debe ser comprendida a la luz de dos modos de la temporalidad, en virtud de los cuales podemos definirla. Por una parte, tenemos la *identidad-idem* que mienta todos los aspectos de permanencia en el tiempo que constituyen nuestra *mismidad*. Por otra parte, encontramos aquella capacidad de atestación de nuestro *sí-mismo* en los *cambios* que define nuestra *ipseidad*. De esta manera, pudimos advertir que la diferencia entre *idem* e *ipse*, *mismidad* e *ipseidad*, mienta, desde nuestro punto de vista, una distinción de carácter temporal. Posteriormente, e intentando determinar la posibilidad de una mediación armónica entre ambos modos de la identidad, declaramos con Ricoeur que es el acto reflexivo de la narración aquel que permite la articulación sintética entre ambas dimensiones antinómicas de la identidad. Así, llegados a este punto, establecimos a modo de propuesta interpretativa que la relación entre *idem* e *ipse*, además de ser posible gracias a la función mediadora de la identidad narrativa, tiene en su base la estrecha relación temporal existente entre ambos modos de la identidad. Si el *ipse* representa la capacidad de atestación de un quién en el seno de la discontinuidad, dicha discontinuidad debe ser entendida como una disrupción en aquella continuidad temporal que caracteriza al *idem*. Lo anterior, lejos de significar la reducción de la *ipseidad* a una mera forma de la identidad definida por la discontinuidad temporal, nos invita a pensar la *ipseidad* como aquel modo de relación de un *sí-mismo* con su existencia en virtud del que este es capaz de afirmarse como un quién en las distintas variaciones que padece su *mismidad* (Romano, 2015: 157). El relato nos permite afirmar con certeza que aquel individuo que enuncia aquella narración es uno y el mismo

Por lo anterior, la noción de identidad narrativa, en lugar de movernos a comprender a un sujeto que se narra en soledad, mienta, más bien, un tipo de identidad que ya en su constitución misma posee un carácter intersubjetivo.

que aquel que la configura reflexivamente con la finalidad de documentar y apropiarse de aquellas variaciones que experimenta en su mismidad. ¿Cuál es el fundamento fenomenológico de nuestra experiencia que nos torna susceptibles a dichas variaciones? Como anunciamos previamente, nos parece que la respuesta a esta inquietud solo puede ser elaborada prestando atención a aquellas consideraciones fenomenológicas acerca de la corporalidad desarrolladas por Ricoeur a lo largo de su obra (1990; 2009; 2013a, 2013b).

Alteridad corporal y vulnerabilidad

Desde sus primeros desarrollos, la fenomenología ricœuriana tiene como objetivo fundamental describir mediante los recursos filosóficos aquella relación afectiva y volitiva a través de la que un *quién*, o sea, un *sí-mismo* singular, se sitúa en el mundo. Así, el autor, bajo la influencia de la filosofía de la existencia propuesta por Gabriel Marcel (1949) y la fenomenología trascendental desarrollada por Edmund Husserl (2013), establece desde sus tempranas reflexiones que el modo propiamente humano de existir se caracteriza por aquella dimensión corporal que nos permite relacionarnos con el mundo. El cuerpo entendido de manera fenomenológica, es decir, como “cuerpo propio” (*corps propre*)⁵, lejos de constituir la prisión de un alma inmaterial o un mero hecho contingente con el que debemos contar, mienta, por el contrario, un elemento constitutivo de nuestra existencia. La corporalidad, en vez de representar única y exclusivamente un conjunto de órganos cuya anato-

5 Con respecto a este punto, y con el objeto de evitar cualquier malentendido, es importante señalar que a lo largo de este artículo prescindiremos de cualquier tipo de referencia a la noción fenomenológica de “cuerpo vivo” (*chair/Leib*) utilizada ampliamente por el autor en obras tales como *À l'école de la phénoménologie* (2004) y *Le soi même comme autre* (1990); privilegiando, de este modo, una descripción detenida del concepto de “cuerpo propio” (*corps propre/Leibkörper*) presentado también por el autor en el mismo contexto. El motivo de esta decisión metodológica se justifica en virtud de los objetivos que dan forma a esta indagación y, más precisamente, en el énfasis que pondremos en la descripción fenomenológica del cuerpo como aquel “órgano de voluntad” que, además de ser el soporte de diversas sensaciones y sentimientos sensibles tal como lo sugiere la noción de “cuerpo vivo” (*chair/Leib*), se encuentra en la base de nuestra capacidad de intervenir mediante la acción tanto en el mundo como en la trama social. De esta manera, y considerando la radical disrupción que la experiencia de la enfermedad suscita al nivel de esta dimensión “activa” de la corporalidad, concentraremos nuestros esfuerzos en el análisis de la noción de “cuerpo propio” (*corps propre/Leibkörper*). Para profundizar en este asunto se recomienda revisar, además de los textos ya mencionados de Ricœur, los siguientes escritos: Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*; Venebra, M. (2018). “Husserl. Cuerpo propio y alienación”; y Tiahia, D. L. D. (2011). “*Genèse phénoménologique de la reconnaissance : La chair, l'autre et le corps propre*”.

mía debemos estudiar bajo la mirada científica, o bien, un mero objeto que se limita a ocupar un lugar en el espacio físico, constituye aquel momento de nuestra experiencia que nos da el mundo, en tanto suelo y horizonte último de todas nuestras vivencias (Contreras, 2017: 105; Ricœur, 1990: 370).⁶ Solo en virtud de este soporte material somos capaces de posicionarnos afectiva y prácticamente en dicho mundo y, de esta manera, relacionarnos con otros individuos. Actividades tales como levantarnos de nuestra cama diariamente para ir al trabajo, o tomar el transporte público para dirigirnos hacia un determinado destino, solo resultan posibles en virtud de aquella “libre disposición” sobre nuestro cuerpo que nos permite *moverlo* con la finalidad de realizar dichas actividades. Por esta razón, el cuerpo debe ser definido originariamente como aquel elemento de nuestra experiencia que nos permite “actuar” en el mundo y en la trama social, es decir, como el fundamento fenomenológico de toda “capacidad” (Ricœur, 2009: 99). ¿Esto significa que la corporalidad debe ser entendida exclusivamente bajo el estatuto de la actividad? La respuesta a este interrogante es negativa pues el cuerpo, además de constituir aquel “órgano de voluntad” que nos permite intervenir en el mundo, constituye, simultáneamente, aquella forma de alteridad que, ejerciendo resistencia a nuestros poderes, nos expone a una serie de acontecimientos que develan una profunda “pasividad”. En palabras de Ricoeur:

La acción completa encuentra *obstáculos*, resistencias que exigen sin cesar un reajuste del movimiento; de manera general, es la indocilidad del cuerpo la que nos remite a su función de mediación. Esta situación propicia a la reflexión sobre el cuerpo es aquello que cotidianamente denominamos esfuerzo; el esfuerzo es el moverse mismo dificultado por la conciencia de una resistencia. (2009: 270)

El cuerpo, bajo su acepción fenomenológica, mienta una realidad ambigua que, al tiempo que se posiciona como el fundamento de toda actividad, constituye igualmente aquella dimensión de nuestra experiencia en virtud de la cual resulta comprensible el hecho mismo de la pasividad. El cuerpo, soporte fenomenológico de la materialización de nuestra libre voluntad en el mundo, es, de igual modo, la condición de una “noluntad” (*nolonté*), es decir, de una exposición pasiva y permanente a todo aquello que, ejerciendo resistencia

6 En relación con este asunto, es importante establecer que cuando hablamos fenomenológicamente de cuerpo hacemos referencia a un tipo de realidad que, en vez de limitarse a ocupar un lugar dentro del espacio al modo en que, por ejemplo, lo realizan los objetos, mienta, más bien, una dimensión de nuestra experiencia que siempre es experimentada “afectiva” y “sensiblemente” bajo una perspectiva en “primera persona”. El cuerpo, además de poder ser tocado, localizado y analizado bajo la mirada objetivista, esto es, como un conjunto de órganos estudiados por la biología, representa un “cuerpo sintiente”, un “cuerpo vivido” (*chair/Leib*) y, por lo mismo, un cuerpo “afectable” que se encuentra en la base de nuestra forma cotidiana de habitar el mundo (Ricœur, 2009: 103).

a nuestros poderes, niega con su irrupción tanto nuestra “capacidad de poder” como nuestra “voluntad” (Ricœur, 2009: 37). La corporalidad, fundamento de toda praxis mundana, es también aquella forma de “alteridad a sí” (*altérité à soi*)⁷ que torna comprensible la posibilidad del “sufrimiento”, esto es, de aquel conjunto de experiencias que develan nuestra profunda finitud al poner en tela de juicio nuestra capacidad para sostenernos en la existencia (Ricœur, 1990: 370; Ricœur, 2009: 111). En virtud de esta “indocilidad” originaria permanente, el cuerpo se posiciona, en ciertas situaciones vitales, como un “otro” que niega nuestros poderes y desafía nuestra capacidad de agencia. Vivencias tales como la enfermedad, el envejecimiento o las lesiones deportivas ponen en relieve aquella pasividad constitutiva de nuestra existencia.

¿Bajo qué título podemos comprender esta pasividad?, ¿qué elemento común subyace a experiencias tales como las antes mencionadas? Y más importante aún: ¿cómo se relaciona esta pasividad estructural con aquellas disruptivas que experimentamos al nivel de nuestra mismidad y aquellos cambios que desafían nuestra *ipseidad*? Nos parece que una posible respuesta a los primeros dos interrogantes la encontramos en la noción fenomenológica de vulnerabilidad propuesta por Renaud Barbaras en su ensayo *Finitude et vulnérabilité* (2018). En este texto el autor define la vulnerabilidad en los siguientes términos:

De acuerdo a la etimología, la vulnerabilidad reenvía a la posibilidad de ser herido. Pero, en verdad, esta definición peca por su exceso de extensión y, en consecuencia, por su indeterminación (...) la herida que hay en la vulnerabilidad es más profunda ya que ella concierne en el fondo a la integridad misma del sujeto que es afectado: ser vulnerable, es ser amenazado en su integridad y finalmente en su existencia misma. La vulnerabilidad es más que fragilidad: ella es destructibilidad o, en todo caso, la fragilidad de la que se trata en la vulnerabilidad tiene como horizonte el riesgo de una destrucción pura y simple del sujeto que decimos que es vulnerable. (Barbaras, 2018: 47-48)

De acuerdo con esta descripción, la vulnerabilidad mienta, al menos, los siguientes dos aspectos. Por un lado, hablar de vulnerabilidad es hacer

⁷ A este respecto, y para evitar cualquier tipo de confusión o contradicción con nociones tales como “cuerpo propio” (*corps propre*) a la que remita la utilización de la palabra “alteridad” a la hora de describir nuestra pasividad corporal, hemos decidido usar en esta primera ocasión la expresión “alteridad a sí” (*altérité à soi*) propuesta por Natalie Depraz en su célebre libro *Transcendance et incarnation* (1995). En las siguientes ocasiones, y teniendo ya presente esta aclaración, dispondremos de la palabra “alteridad” bajo el entendido que, en el marco de este texto, ella refiere única y exclusivamente a nuestra pasividad corporal (lo involuntario corporal en los términos sugeridos por Ricœur) y no a la alteridad humana tal como es descrita por el mismo autor en obras tales como *Caminos del reconocimiento* (2004).

referencia a la posibilidad de ser heridos (*vulnus*), esto es, de resultar dañados en el marco de nuestra relación afectiva y práctica con el mundo. Por otro lado, la vulnerabilidad mienta una experiencia de aguda despersonalización en la medida que aquel individuo que padece dicha “herida” o aquel “daño” que supone este género de vivencia, se descubre confrontado a un acontecimiento que lo desafía en el dominio mismo de su existencia. Vivencias como un agudo cuadro de depresión mayor, además de involucrar una profunda “afección” a quien la padece, conllevan una importante despersonalización, pues aquel individuo que la experimenta “sufre” una disminución en aquella capacidad que le permite posicionarse cotidianamente como un sujeto “agente” situado en el mundo (Pereira-Perdomo y Zúñiga, 2020). Por esta razón, la herida que subyace a la definición misma de la vulnerabilidad debe ser comprendida en función de la despersonalización que suscita.

¿De qué modo se vincula esta definición de la vulnerabilidad con la pasividad corporal descrita anteriormente? Retomando nuestra descripción fenomenológica del cuerpo a partir de aquella ambigüedad fundamental entre pasividad y actividad que lo define, consideramos que la experiencia de la vulnerabilidad puede ser entendida a la luz de aquella pasividad constitutiva de la corporalidad. Si la vulnerabilidad mienta la posibilidad permanente de resultar heridos, dicha posibilidad de daño solo resulta comprensible en función de aquel cuerpo que, estando en la base de nuestra relación con el mundo, nos expone a la posibilidad de resultar dañados en el marco de aquella relación (Mena, 2021: 286). Si el cuerpo nos permite intervenir mediante la acción, tanto en el mundo como en la trama social, dicha intervención tiene como contracara aquella pasividad originaria por mor de la cual el cuerpo que nos permite actuar es también aquel cuerpo que, en ciertas ocasiones, niega radicalmente nuestra espontaneidad, producto de su vulnerabilidad constitutiva. Si la pasividad corporal constituye aquella resistencia a nuestros poderes que limita nuestra capacidad de actuar en el mundo, dicha pasividad encuentra en la vulnerabilidad uno de los modos de experiencia que, develando la indocilidad permanente del cuerpo, pone en relieve una profunda limitación en nuestra capacidad de materializar nuestra voluntad en el mundo por medio la acción.

¿Cómo se explica esta despersonalización radical que supone el hecho de ser vulnerable? A este respecto, es preciso declarar, tal y como lo hace Ricoeur en reiteradas ocasiones, que nuestra relación con nuestro propio cuerpo debe ser diferenciada, desde un comienzo, de aquella relación a distancia que podemos tener, por ejemplo, con los objetos a los que prestamos atención (2013: 55). El cuerpo, en lugar de constituir un tipo de realidad que podemos aprehender mediante la distancia conceptual que permite el pensamiento, mienta, por el contrario, un tipo de ser que, además de ser evidencia-

do en “primera persona”, esto es, siempre bajo la perspectiva de un sí-mismo singular, es experimentado sin distancia alguna (2013: 110). Acontecimientos tales como un dolor insoportable o un cansancio prolongado nos afectan y nos inquietan profundamente producto de su irremisibilidad, es decir, de la incapacidad para poner a distancia aquellos malestares que experimentamos en dichas situaciones. Por este motivo, aquella herida a la que remite la noción de vulnerabilidad involucra una importante despersonalización, pues aquel daño es evidenciado en “cuerpo propio”, “en carne y hueso”, por lo que afecta la totalidad de nuestra existencia en cuanto posicionamiento corporal en el mundo. Habitar corporalmente el mundo, además de darnos la posibilidad de realizar distintas actividades que nos permiten afirmar nuestra capacidad de agencia, nos expone a aquella serie de daños y heridas que, afectándonos corporalmente, nos despojan precisamente de nuestra espontaneidad corporal. El cuerpo, fundamento fenomenológico de toda actividad y, por tanto, de todo “poder de poder”, es, al mismo tiempo, la dimensión de nuestra experiencia que nos permite pensar aquella serie de disruptiones que involucra nuestra vulnerabilidad (Mena, 2021: 290).

Es importante señalar que, si bien la vulnerabilidad es uno de los tantos géneros de experiencia que develan la pasividad corporal, ella nos permite comprender en qué medida dicha pasividad corporal supone evidenciar nuestro cuerpo bajo el modo de cierta alteridad; esto es, como aquel soporte de nuestra existencia que nos confronta a una disruptión y alienación parcial o total en nuestro poder de poder. Si la pasividad representa un elemento constitutivo de nuestro ser corporal y, por el mismo motivo, la contracara de toda actividad, la vulnerabilidad, en cambio, devela una situación existencial más radical en la que dicha pasividad constitutiva se intensifica llegando al punto de negar aquella capacidad de poder que habitualmente se posiciona como su reverso. Si el cuerpo está definido por la ambigüedad entre pasividad y actividad, entre lo que está sujeto a nuestra espontaneidad y aquello que la desafía producto de su carácter involuntario, cuando aquella pasividad estructural deviene vulnerabilidad desencadena un proceso de aguda despersonalización que marca una profunda disruptión en el seno de nuestra existencia. Así, el rasgo distintivo de la vulnerabilidad es el hecho que, en el seno de este género de vivencia, nuestro cuerpo es evidenciado, en principio, bajo el modo del “no puedo” (Carel, 2016: 82). Ricœur declara que “la relación inestable entre la voluntad y las funciones que le dan un dominio (*prise*) sobre el cuerpo contienen la posibilidad permanente de una liberación de las funciones domesticadas” (2009: 288). Si la pasividad corporal mienta un elemento estructural de nuestra existencia, la despersonalización que involucra el devenir vulnerable de aquella pasividad originaria constituye una vivencia del orden de lo excepcional, es decir, de aquello que marca un *antes* y un

después en nuestra vida. Consideramos que, solo a la luz de esta descripción acerca de la pasividad corporal y la permanente exposición a su devenir vulnerable, es posible comprender aquella susceptibilidad a los cambios y a las disrupciones que modifican nuestra identidad personal al alterar la *mismidad* y desafiar el poder de afirmación de la *ipseidad*.

El rol del cuerpo y su vulnerabilidad en la constitución de la identidad personal

Previamente establecimos que la *mismidad* y la *ipseidad*, representan dos modos fundamentales de la identidad personal cuya articulación conjunta solo resulta posible en virtud de la función reflexiva y sintetizadora de la identidad narrativa. Agregamos, además, a modo de hipótesis de lectura, que dicha mediación narrativa viene a reunir aquella serie de discontinuidades que, modificando significativamente nuestra *mismidad*, ponen en tela de juicio la capacidad para atestar nuestra *ipseidad*. En otras palabras, establecimos que la definición misma de la *ipseidad* como la capacidad de afirmarse como un *sí-mismo* en los cambios no puede sino ser entendida como una afirmación de sí en el marco de aquellas disrupciones que experimentamos al nivel de la continuidad temporal característica de la *mismidad*. ¿En qué medida nuestras recientes consideraciones acerca de la pasividad y la vulnerabilidad corporal nos permiten comprender aquellos cambios y disrupciones que se encuentran en la base de la relación entre *mismidad* e *ipseidad*? Para resolver esta inquietud es menester esclarecer la dimensión de *mismidad* y de *ipseidad* que define nuestro ser corporal.

Ricœur sostiene que “el criterio corporal no es por naturaleza extraño a la problemática de la *ipseidad*, en la medida que la pertenencia de mi cuerpo a mí mismo constituye el testimonio más importante (*masif*) en favor de la irreductibilidad de la *ipseidad* a la *mismidad*” (1990: 155). De acuerdo con esto, podemos afirmar que el cuerpo, además de ser un elemento constitutivo de nuestra existencia, mienta, igualmente, un tipo de realidad atravesada por la problemática filosófica de la identidad personal. La corporalidad, además de estar definida por una ambigüedad fundamental entre pasividad y actividad, debe ser descrita a la luz de aquellos aspectos de *mismidad* y de *ipseidad* que la caracterizan. Si la identidad personal debe ser definida a partir de la mediación narrativa entre *idem* e *ipse*, *mismidad* e *ipseidad*, dicha identidad, en tanto identidad de un existente humano que habita “corporalmente” el mundo, debe integrar dentro de sus descripciones aquella dimensión corporal constitutiva de nuestro *sí-mismo*.

¿Qué aspectos de *mismidad* y qué caracteres de *ipseidad* definen nuestro cuerpo? Sobre la base de nuestra descripción de ambos modos de la identidad

personal esbozada en el apartado anterior, consideramos que el cuerpo mienta un elemento estructurante de la mismidad por, al menos, dos motivos. En primer orden, el cuerpo es parte integrante del *idem* pues nuestros distintos rasgos físicos observables por otras personas mientan una serie de aspectos de nuestra identidad que permanecen “invariables” o escasamente alterados a lo largo del tiempo (Ricœur, 2004: 134). Características fisiológicas tales como el semblante, o bien, la contextura física, posibilitan la identificación de un individuo como uno y el mismo durante el desarrollo de su vida. En segundo lugar, el cuerpo forma parte de la mismidad puesto que la *identidad-idem*, además de integrar los rasgos físicos ya mencionados, incluye dentro de sí aquellos aspectos de nuestra identidad, tales como los hábitos y el carácter, que subyacen a nuestra relación afectiva y práctica con el mundo. Este vínculo “habitual” y este modo permanente de ser, el carácter, son otros de los elementos que nos permiten ser reconocidos por otras personas (Ricœur, 2009: 352). De esta manera, el cuerpo puede ser descrito como parte integrante de la *mismidad* en la medida que, tanto nuestras características fisiológicas como aquellos elementos que atraviesan nuestra relación corporal con el mundo dan forma a cierta “continuidad temporal” y cierto modo de habitar “permanentemente” dicho espacio común.

¿Qué ocurre con respecto a la *ipseidad*?; ¿acaso el cuerpo se limita a su carácter de *mismidad* descrito recientemente? La respuesta a esta pregunta ya ha sido esbozada previamente puesto que el cuerpo, además de ser un objeto que podemos describir a partir de sus características y su habitualidad, mienta el fundamento de nuestra capacidad para actuar en el mundo y, por tanto, para posicionarnos como un *ipse* a pesar de las resistencias que ofrece a nuestra iniciativa producto de su pasividad. Si la *identidad-ipse* es la capacidad de atestar nuestro *sí-mismo* en los cambios, esta identidad constituye estructuralmente nuestro ser corporal en la medida que el cuerpo, además de ser el soporte de toda actividad en el mundo, es aquella forma de alteridad que niega nuestro poder de poder al ejercer resistencia a nuestras capacidades. Experiencias tales como la fatiga que sentimos cuando realizamos una actividad deportiva documentan con claridad la dimensión de *ipse* que define nuestro cuerpo, pues su surgimiento exige la afirmación y atestación de nuestra capacidad corporal. El cuerpo, además de ser parte integrante de nuestra mismidad, convoca permanentemente nuestra *ipseidad* pues, siendo susceptible a aquella serie de resistencias que padecemos en nuestro día a día, nos permite posicionarnos, a pesar de aquellos imponderables, como sujetos agentes capaces de llevar a cabo distintas actividades. Pero, ¿acaso toda resistencia corporal puede ser superada por mor de la atestación de la *ipseidad*?; ¿es que acontecimientos tales como el hecho de enfermarse pueden ser sobrelevados mediante nuestra voluntad? Nos parece que a la luz de este

asunto se devela la importancia de la noción fenomenológica de vulnerabilidad para la teoría de la identidad personal.

Anteriormente afirmamos que la vulnerabilidad constituye una de las posibles derivas de nuestra pasividad corporal, siendo la diferencia entre ambas que mientras la pasividad tiene como contracara la actividad, por su parte, la vulnerabilidad niega, al menos en el momento mismo de su surgimiento, toda capacidad de poder. Mientras la pasividad mienta, al igual que la actividad, un elemento patente de nuestro ser corporal, por su parte, la vulnerabilidad representa una dimensión latente de nuestro cuerpo que, además de involucrar un acrecentamiento en nuestra pasividad, supone una importante disminución en nuestra capacidad de actuar corporalmente en el mundo. De este modo, si el cuerpo ofrece una constante resistencia a nuestros poderes en virtud de su pasividad constitutiva, cuando se pone en evidencia su profunda vulnerabilidad, aquella resistencia habitual a nuestros poderes aumenta a tal punto que suscita una disrupción y, por ende, un cambio, en nuestra relación cotidiana con el mundo. Evidenciar la vulnerabilidad corporal es así padecer una experiencia que *hace época* en nuestra vida marcando con su irrupción un *antes* y un *después* en nuestra situación mundana.

Si en nuestro apartado precedente sostuvimos que la *ipseidad* hace referencia a la capacidad de la que dispone un sí-mismo para afirmarse en los cambios, teniendo a la vista las recientes reflexiones acerca de la vulnerabilidad, proponemos comprender dicho carácter vulnerable de nuestro ser corporal como aquella dimensión latente de nuestra experiencia que, de forma constante y a nuestro pesar, nos expone a aquella diversidad de cambios que exigen atestar nuestra *ipseidad*. Si la *identidad-ipse* supone la capacidad de un quién para afirmarse como un *Sí mismo* a pesar de las resistencias que ofrece su cuerpo, dicha *ipseidad* se ve confrontada en la vulnerabilidad a un desafío mayor puesto que, en el marco de aquella situación existencial, aquel individuo que experimenta su vulnerabilidad evidencia, al mismo tiempo, la puesta en crisis de su propia *ipseidad*, esto es, la incapacidad, al menos en un primer momento, para afirmarse como un *Sí mismo* (Ricœur, 1990: 370). La pasividad radical que involucra la experiencia de la vulnerabilidad corporal constituye una vivencia del orden de la “discontinuidad temporal” en la medida que ella marca un hiato en nuestra existencia al poner en tela de juicio nuestra cotidiana capacidad para afirmar nuestra espontaneidad corporal a pesar de los cambios que ella sufre.

¿Cómo se relaciona esta descripción de la vulnerabilidad como desafío a la *ipseidad* con la dimensión de mismidad que define nuestro cuerpo? Consideramos que dicho desafío debe ser comprendido como una disrupción que es experimentada, tanto al nivel de la *ipseidad* como en aquel de la mismidad. Si la mismidad mienta todos aquellos caracteres de nuestra identidad

que permanecen invariables a lo largo del tiempo y la *ipseidad* constituye la capacidad de atestación de un *Sí mismo* en los cambios, a la luz de las recientes consideraciones afirmamos que la vulnerabilidad representa un desafío a la *ipseidad* que solo puede ser entendido plenamente en virtud de la alteración que suscita en la *mismidad*. Si la *mismidad* corresponde a aquel conjunto de aspectos corporales, tales como los rasgos físicos y los hábitos, que caracterizan nuestra cotidiana situación mundana y que, por lo mismo, dan vida a cierta continuidad temporal, con el surgimiento de un acontecimiento que devela nuestra vulnerabilidad corporal se produce una disrupción en aquel modo permanente de habitar el mundo. Si la *identidad-idem* está definida por la permanencia en el tiempo, sucesos del orden de la vulnerabilidad, tales como la enfermedad, alteran aquella permanencia al provocar una profunda transformación en nuestra *mismidad* (Ricœur, 2009: 288).

En efecto, si la *mismidad* involucra aspectos de nuestra identidad como nuestras características fisiológicas y el repertorio de movimientos que ejecutamos habitualmente en el mundo, al evidenciar el surgimiento de una enfermedad, aquel conjunto de caracteres que integran nuestra *mismidad* se ve alterado al punto de poner en crisis aquella comprensión reflexiva y habitual que tenemos de nosotros mismos. Por ejemplo, si un deportista de alto rendimiento ejecuta de forma regular y con mucha facilidad una serie de movimientos corporales que caracterizan su modo regular y permanente de posicionarse en el espacio común, cuando dicho deportista padece inesperadamente una lesión de gravedad aquella forma habitual de situarse en el mundo resulta alterada a tal punto que aquel individuo ya no podrá ser reconocido en función de aquellos movimientos que podía realizar con anterioridad (Cappuccio et al., 2020: 611). En otras palabras, en el contexto de esta situación inesperada aquel deportista se descubre confrontado a un acontecimiento que, transformando profundamente su *mismidad*, *hace época* en su vida marcando una interrupción en aquella continuidad temporal que había antes de su manifestación. En este punto es donde finalmente podemos advertir que la disrupción que involucra la experiencia de la vulnerabilidad es una disrupción que, afectando nuestra *mismidad*, es decir, aquel conjunto de aspectos en virtud de los que somos reconocibles por las demás personas desafía nuestra *ipseidad* al poner en tela de juicio nuestra espontaneidad corporal. Si la *ipseidad* es definida como la capacidad de atestación de un *Sí mismo* en los cambios, aquellas modificaciones no pueden sino ser entendidas como cambios que se producen al nivel de aquella continuidad temporal que caracteriza a la *mismidad* y, en consecuencia, a nuestra corporalidad. Así, solo a partir del carácter de *idem* y de *ipse* que define al cuerpo resulta posible comprender la estrecha relación existente entre ambos modos de la identidad personal. Para esclarecer aún más este asunto y, con ello, la relación entre *mismidad* e *ipseidad* corporal, analicemos nuevamente la descripción fenomenológica de la expe-

riencia de la enfermedad sobre la base de las consideraciones propuestas por Havi Carel en su célebre estudio *Phenomenology of illness* (2016). En este texto, la autora describe esta vivencia en los siguientes términos:

Ahora exploro con desconfianza los lugares importantes antes de los encuentros o reuniones. ¿Dónde puedo estacionarme? ¿Dónde está el baño? ¿Están las mesas del restaurante arriba? Algunas veces envío a mi esposo e hijo a la misión de reconocimiento. Ellos van primero, chequean el lugar, o el camino, o la ciclovía (tengo una bicicleta eléctrica) y entonces sigo. Los envídeo. Ellos pueden virar a la derecha o a la izquierda, salir de la vereda costera e ir hacia el bosque. Ellos tienen la libertad de salir de la ruta planificada. Ellos pueden escalar una montaña, escalar, correr abajo. Ellos no necesitan racionar su energía o conservar oxígeno. Ellos disfrutan una fisiología libre de responsabilidades y la libertad que ésta trae consigo. Estoy atrapada por mi rutina, por las rutas planificadas y la elección de los momentos oportunos. Espontáneamente estoy perdida. (Carel, 2016: 72)

De acuerdo con esto, sostendemos con Carel que el fenómeno de la enfermedad, antes que dar cuenta de un hecho exclusivamente biológico y, por ende, tematizable mediante los recursos conceptuales que aportan las ciencias de la salud, mienta, además, una experiencia disruptiva y padecida “en primera persona” que afecta de manera significativa nuestro modo cotidiano de relacionarnos corporalmente con el mundo. La enfermedad involucra, por sobre todas las cosas, y bajo todas sus posibles manifestaciones, un “cambio en nuestro cuerpo y en nuestro mundo” (Carel, 2016: 76). ¿Qué lugar desempeñan la *mismidad* y la *ipseidad* en el marco de esta consideración fenomenológica acerca de la enfermedad? Nos parece que en la definición misma de la enfermedad como una experiencia disruptiva que marca una transformación con respecto a nuestro modo corporal de situarnos en el mundo se juegan ya ambos aspectos de nuestra identidad personal.

Si la enfermedad marca una transformación en relación con nuestro modo cotidiano de habitar el mundo, dicha discontinuidad debe ser comprendida como una ruptura que se produce en el seno de aquella continuidad temporal que define nuestra *mismidad*; es decir, aquella serie de caracteres que se encuentran en la base de la forma cotidiana en virtud de la que, posicionándonos corporalmente en el espacio, somos reconocibles por los demás. Con la irrupción de la enfermedad, además de resultar alterados algunos rasgos fisiológicos que definen nuestra *mismidad*, tales como nuestro peso o nuestra postura corporal, resulta alterada, al menos parcialmente, aquella capacidad para realizar una serie de actividades por las que habitualmente somos reconocibles por los demás, como, por ejemplo, el caminar a cierta hora para tomar el transporte público o dirigirnos hacia un destino determinado

(Carel, 2014: 150). ¿Qué ocurre con la *ipseidad*? Consideramos que ya en la disrupción que se produce al nivel de la *mismidad* se encuentra comprometida la *ipseidad*. Si la irrupción de la enfermedad supone una alteración significativa de la *mismidad* y, en consecuencia, en “cómo” actuamos habitualmente en el mundo, aquella transformación involucra, al mismo tiempo, un desafío a la *ipseidad*, en cuanto ella constituye aquella capacidad en función de la que un sí mismo atesta sus poderes.

Si al comienzo de nuestro escrito declaramos que la experiencia de la enfermedad mienta un acontecimiento de orden disruptivo y, por tanto, una alteración significativa en nuestra identidad personal, dicha disrupción debe ser entendida en dos niveles. Por una parte, como una modificación sustancial que se produce en el ámbito de la *mismidad*. Por otra parte, como una disrupción y, por tanto, un cambio en nuestra historia vital, que exige que aquel individuo que la padece ateste su *ipseidad*. ¿Cómo enfrentar este desafío que implica padecer esta experiencia del orden de la vulnerabilidad?, ¿cómo es posible articular armónicamente aquellos aspectos de *mismidad* y aquellos de *ipseidad* que subyacen a la experiencia del *enfermarse*? Consideramos que una posible respuesta a estas inquietudes la encontramos en la noción de identidad narrativa propuesta por Ricoeur y, más precisamente, en aquello que sugerimos denominar a la luz de la experiencia de la vulnerabilidad: “reapropiación narrativa de la corporalidad”.

La reapropiación narrativa del cuerpo enfermo

Como estudiamos en nuestro primer apartado, el acto de narrar, además de mentar una de las tantas formas a través de las que un sí-mismo se afirma en su *ipseidad*, constituye aquella mediación reflexiva que posibilita la identificación de aquel quién que atesta su *ipseidad* con aquella *mismidad* que le permite ser reconocido por las demás personas como uno y el mismo individuo a lo largo del tiempo. Teniendo a la vista las recientes reflexiones acerca de la experiencia de la enfermedad, sostendemos que aquella disrupción que se produce al nivel del *ipse* y aquella alteración de las distintas cualidades que definen nuestro *idem*, solo puede ser confrontada mediante la configuración reflexiva de un nuevo relato que cumpla con las siguientes dos condiciones. Por un lado, ser un relato en el que dicha *mismidad* pueda reconocerse y ser reconocida a la luz de sus nuevas características, es decir, a partir de las modificaciones que provoca el surgimiento de la enfermedad. Por otro lado, ser un relato sobre la base del cual aquella *ipseidad* pueda ser atestada nuevamente en función del acto de narración⁸. La identidad narrativa permite integrar

⁸ A este respecto, es importante señalar la relevancia que desempeñan las expresiones déficiticas, tales como *me* o *yo*, al interior de aquel relato que se encuentra a la base de la

armónicamente aquellos aspectos de *mismidad* y de *ipseidad* que caracterizan la identidad personal, puesto que este tipo de identidad nos abre la posibilidad de asumir al nivel de nuestra comprensión reflexiva de nosotros mismos aquella serie de disruptiones corporales y vitales que involucran experiencias tales como la enfermedad. La identidad narrativa posibilita una reapropiación reflexiva de nuestro propio cuerpo enfermo, pues nos permite elaborar un nuevo relato a través del que, reescribiendo nuestra *mismidad* y haciendo nuestra la enfermedad, somos capaces de reposicionarnos en el mundo al atestar nuestra *ipseidad* (Ricoeur, 2004: 134). Si la enfermedad constituye, al menos en su primera manifestación, una experiencia que transforma nuestra *mismidad* tornando imposible la realización de una serie de actividades con las que antes contábamos simplemente, al tiempo que, supone un importante desafío a la capacidad de atestación de los poderes de la *ipseidad*, por medio de la articulación reflexiva de la narración resulta posible abrir un nuevo capítulo en nuestra historia vital al redefinir nuestra *mismidad* y, con ello, reafirmarnos en nuestra *ipseidad*.

Es importante señalar que cuando proponemos comprender la identidad narrativa como aquel relato que posibilita la articulación armónica entre *mismidad* e *ipseidad* y, más puntualmente, la atestación de la *ipseidad* en el seno de los cambios que padecemos en nuestra *mismidad*, a lo que estamos haciendo referencia es a aquello que, tal como anunciamos previamente, sugerimos denominar “reapropiación narrativa de la corporalidad”. En efecto, cuando hablamos de la reapropiación narrativa de la corporalidad aquello que estamos describiendo es aquel relato que, como afirma Ricoeur, posibilita la mediación armónica entre aquellos elementos de *mismidad* y aquellos de *ipseidad* que definen nuestro modo corporal de posicionarnos en el mundo y en la trama social. Por esta razón, es menester indicar que, a diferencia de otras filosofías, la articulación de este relato acerca de nuestro propio cuerpo constituye para el autor una comprensión mediata que, precisamente por su carácter reflexivo, se desenvuelve en un nivel distinto al de la experiencia originaria y pre-reflexiva que tenemos tanto de la *ipseidad* como de la *mismidad* corporal (Henry, 2004: 336; Zahavi, 2007: 182). Si la *ipseidad* es definida “inicialmente” como aquella capacidad de la que dispone un sí-mismo para intervenir corporalmente en el mundo y la *mismidad* mienta “originariamente” aquella

identidad narrativa. En efecto, solo mediante este tipo de expresiones resulta posible la identificación y el reconocimiento de aquel sujeto singular que enuncia un relato y aquel conjunto de caracteres integrados dentro de aquella configuración narrativa. Ricoeur sostiene que “para alcanzar el ‘quién’ de la pregunta ¿quién habla? queda por explicitar al enunciador de la enunciación. Su designación se hace recurriendo a deícticos, esos instrumentos del lenguaje que se limitan a mostrar singularidades” (2006: 128). En suma, solo a través de los deícticos es posible articular un relato en primera persona.

serie de caracteres permanentes en función de los cuales un individuo puede ser identificado como uno y el mismo a lo largo del tiempo, ambos momentos antinómicos de nuestra identidad personal son sintetizados unitariamente, y de manera “posterior”, a través de aquel relato reflexivo que se encuentra en la base de la identidad narrativa. Fenómenos disruptivos tales como la enfermedad, experimentados originariamente a un nivel pre-reflexivo, solo pueden ser atestados y apropiados plenamente en aquel nivel de nuestra experiencia en el que, a la luz de aquellas transformaciones y desafíos que evidenciamos tanto en nuestra *mismidad* como en nuestra *ipseidad* corporal, los asumimos como parte integrante de aquella narración “renovada” a través de la cual nos comprendemos a nosotros mismos.

Si, como estudiamos, nuestro cuerpo constituye aquel soporte de nuestra experiencia que torna comprensible el hecho mismo del cambio producto de su dimensión pasiva y, en algunos casos, de aguda vulnerabilidad, di-chocambio que marca un antes y un después en nuestra biografía puede ser integrado a una nueva historia vital que solo puede ser articulada mediante una nueva narración que, excediendo el mero padecimiento corporal, nos permite reafirmar nuestra *ipseidad* al reescribir reflexivamente nuestra *mismidad*. La reapropiación narrativa de nuestra corporalidad mienta la condición de posibilidad de aquel proceso de apropiación mediante el que un *sí-mismo* atesta su *ipseidad* y reafirma su capacidad de agencia en el contexto de aquellas disrupciones y afecciones de la *mismidad* que subyacen a la experiencia de la enfermedad (Ricoeur, 2004: 107). De este modo, y a contrapelo de lo que establece cierta comprensión de la enfermedad como un acontecimiento puramente pasivo, Vinicio Busacchi sostiene, a modo de ilustración de este asunto, que aquella serie de psicopatologías a las que habitualmente hacemos referencia mediante la noción de “trastornos mentales”, lejos de constituir una experiencia del orden de la pura pérdida, permiten la

posibilidad de expresión y de ejercicio de los poderes y las capacidades (...) La enfermedad mental no impide nunca totalmente/radicalmente toda forma o posibilidad de diálogo consigo mismo y los otros. Y es aquí, a nivel lingüístico y dialógico que el sufrimiento puede devenir soportable. (Busacchi, 2018: 69)

El acto de narración constituye, en suma, un tipo de actividad que, permitiéndonos relatar y apropiarnos, es decir, hacer nuestra, aquella vulnerabilidad constitutiva que revelan fenómenos como la enfermedad, nos permite con ello atestar aquellas resistencias y cambios que constantemente padecemos al nivel de nuestra corporalidad. Solo es posible asumir como propia la enfermedad si, además de intentar apropiarnos de aquel mundo nuevo y aquellos posibles que ella nos ofrece, somos capaces de articular un nuevo relato por mor del cual dicha transformación constitutiva sea comprendida como la oportunidad

para reelaborar y crear una nueva identidad, y no como la mera pérdida con respecto a un mundo anterior que sería su unidad de medida.

Conclusión

Desde nuestras primeras consideraciones declaramos que el presente artículo tenía como objetivo fundamental describir el rol que desempeña la identidad narrativa en la apropiación reflexiva del cuerpo enfermo por parte de aquel sujeto que padece su enfermedad. Es así que, en un primer momento, y situándonos en el contexto de la hermenéutica de sí esbozada por Paul Ricoeur, sostuvimos que el desarrollo de la identidad narrativa debe ser comprendido a la luz de dos modos de la identidad que ella viene a vincular, a saber, el *idem* o *mismidad* y el *ipse* o *ipseidad*. De este modo, afirmamos con el autor que, mientras la *mismidad* da cuenta de todos aquellos aspectos de nuestra identidad que permanecen a lo largo del tiempo, como, por ejemplo, nuestras características fisiológicas, la *ipseidad* mienta, por su parte, aquella capacidad en razón de la que un *quién*, o sea, un *sí-mismo* singular, se afirma como un sujeto agente a pesar de los cambios.

Así, llegados a este punto, establecimos como propuesta de lectura que la distinción entre *mismidad* e *ipseidad* debe ser entendida como una diferencia de carácter temporal. Mientras la *identidad-idem* es definida en virtud de la permanencia en el tiempo y, por tanto, de la continuidad, la *identidad-ipse* constituye aquella atestación que un *quién* realiza en el seno de la discontinuidad. Cerrando este primer apartado, señalamos con Ricoeur que la mediación entre la continuidad temporal que caracteriza a la *mismidad* y la discontinuidad que define a la *ipseidad* solo resulta posible en virtud de aquella configuración sintética y reflexiva que representa la identidad narrativa y, más precisamente, aquel relato que se encuentra en su base.

De manera posterior, propusimos una nueva hipótesis de lectura. En efecto, declaramos que la discontinuidad temporal constitutiva del *ipse* no puede sino ser comprendida como una discontinuidad que se produce con respecto a la continuidad temporal que define al *idem*. De esta forma, y dando paso a nuestro segundo apartado, sostuvimos que aquellos cambios que se producen en nuestra *mismidad* y que exigen la atestación de nuestra *ipseidad* deben ser entendidos en el contexto de una descripción fenomenológica de una subjetividad que se posiciona corporalmente en el mundo. Afirmamos que el cuerpo, en lugar de representar un mero hecho contingente con el que debemos contar o exclusivamente aquel conjunto de órganos que estudia la biología, mienta, a un nivel existencial, o sea, de la experiencia vivida, aquel soporte de nuestra experiencia que nos permite actuar tanto en el mundo como en el espacio social.

Problematizando esta acepción del cuerpo definido bajo el estatuto de la actividad, afirmamos con Ricoeur que dicha espontaneidad corporal tiene como contracara una profunda pasividad que, ejerciendo resistencia a nuestros poderes, niega, al mismo tiempo, nuestra libre voluntad. Así, sostuvimos con el filósofo que el cuerpo, además de ser aquel elemento de nuestra experiencia que nos permite actuar y, por ejemplo, movilizarnos diariamente hacia nuestro lugar de trabajo, mienta simultáneamente una verdadera forma de alteridad que, constantemente, desafía nuestros poderes. Ulteriormente, y en el marco de esta descripción del cuerpo a la luz de aquella ambigüedad entre pasividad y actividad que lo define, establecimos que la vulnerabilidad representa una dimensión latente de la corporalidad que, llevando a un extremo la pasividad constitutiva del cuerpo propio, disminuye radicalmente su habitual poder de actividad. Por ello, señalamos que la vulnerabilidad a diferencia de la mera pasividad involucra una experiencia de profunda despersonalización en función de la cual se produce tanto una disrupción en nuestra *mismidad*, es decir, al nivel de nuestras características físicas y nuestra relación habitual con el mundo, como una verdadera puesta en crisis del poder de atestación que define a la *ipseidad*. Para esclarecer con mayor detalle en qué medida la experiencia de la vulnerabilidad afecta simultáneamente nuestra *mismidad* y nuestra *ipseidad*, llevamos a cabo un análisis fenomenológico acerca de la experiencia de la enfermedad.

De este modo, sostuvimos con Havi Carel que la enfermedad involucra una disrupción en nuestra *mismidad* y un desafío a nuestra *ipseidad* pues su surgimiento, además de suponer una alteración en aquellos rasgos fisiológicos y el modo habitual de situarnos en el mundo, esto es, en la *mismidad*, involucra la puesta en crisis de nuestra *ipseidad* al disminuir de manera significativa nuestro poder de atestación, vale decir, de posicionarnos como sujetos agentes en el espacio común. Declaramos, de esta forma, que la experiencia de la enfermedad, al suponer una disrupción que se produce en ambas dimensiones de nuestra identidad personal, conlleva por este motivo una importante alteración al nivel de aquella comprensión reflexiva que teníamos de nosotros mismos antes de su surgimiento.

Para finalizar nuestra indagación, y respondiendo al objetivo general de nuestra investigación, afirmamos que la identidad narrativa y, más precisamente, aquello que propusimos denominar la “re-apropiación narrativa del cuerpo”, se posiciona como aquella síntesis y configuración a través de la que el sujeto que padece la enfermedad es capaz de reafirmar su *ipseidad* rearticulando aquel relato mediante el que describe su *mismidad*. De este modo, establecimos con Ricoeur, pero también más allá de lo estrictamente planteado por el filósofo, que la constitución narrativa de la corporalidad, en tanto mienta aquel relato a través del que un *Sí mismo* se reapropia “activamente” de su cuerpo enfermo, nos invita y nos exige repensar aquella comprensión cotidiana que

establece que la enfermedad representa una experiencia del orden de la pura pasividad. En este contexto general, queda pendiente para una próxima ocasión esclarecer con mayor precisión cómo esta dimensión narrativa y reflexiva que está en la base de nuestra identidad personal se relaciona con aquel ámbito pre-reflexivo, afectivo y corporal que ella viene a articular. Del mismo modo, es menester determinar en qué medida la descripción del *Sí mismo* en virtud de sus capacidades y acciones, tales como narrar, aporta nuevas luces al debate filosófico y fenomenológico acerca de la noción de persona.

Ahora bien, y sin importar cuáles sean las respuestas a las que nos conducen ambos derroteros abiertos por esta investigación, nos parece que ambas inquietudes ponen en evidencia el que, desde nuestro punto de vista, es el mayor corolario que se desprende de este escrito: a saber, que el acto de narración, además de permitirnos atestar la alteridad corporal y la vulnerabilidad, nos permite, al mismo tiempo, reaprender a vivir, esto es, a posicionarnos corporalmente en el mundo mediante la reelaboración de aquel relato a través del cual nos reconocemos, ante sí y los demás, como un *sí mismo* singular. De esta forma, y parafraseando a nuestro autor, sostenemos como conclusión general que una enfermedad no es más que un fenómeno biológico mientras no sea interpretada (Ricœur, 2018: 268).

Bibliografía

- Abettan, Camille (2016). “Ricœur ou le prix de l’ipse”. En *Archives de philosophie*, 79, 345-361.
- Barbaras, Renaud (2018). “Finitude et vulnérabilité”. En É. Boublil (Ed.), *Vulnérabilité et empathie. Approches phénoménologiques*. Paris : Hermann Éditions, 47-62.
- Busacchi, Vinicio (2018). “À travers la vulnérabilité et l’effort. De la personne que nous deviendrons”. En *Études Ricœuriennes*, 9 (2), 60-73.
- Cappuccio, Massimiliano, Ilundáin-Agurruza, Jesús y Miyahara, Katsunori (2020). “Wax On, Wax Off! Habits, Sport Skills, and Motor Intentionality”. *Topoi*, 1 (3), 609- 622.
- Carel, Havi (2014). “Bodily doubt”. En M. Ratcliffe y S. Stephan (Eds.), *Depression, emotion and the self. Philosophical and interdisciplinary perspectives*. Exeter: Imprint Academic, 145-162.
- _____ (2016). *Phenomenology of illness*. Oxford: Oxford University Press
- Contreras-Tasso, Beatriz (2017). “Afirmación originaria, Apropiación de sí y

Atestación: tres ejes para una hermenéutica de la recepción en Paul Ricœur".
Critical Hermeneutics, 1, 91-124.

Depraz, Natalie (1995). *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin.

Henry, Michel (2004). "Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage)". En *De l'art et du politique. Phénoménologie de la vie. Tome III*. Paris, Francia : Presses Universitaires de France, 325-348.

Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Levinas, Emmanuel (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Presses Universitaires de France.

Maldiney, Henri (2001). "L'homme dans la psychiatrie". En *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 36, 31-46.

Marcel, Gabriel (1949). *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Vrin.

Mena, Patricio (2014). "Consentir y narrar la vida". En *Veritas*, 30, 29-43.

_____ (2021). "Vulnerabilidad y cuidado". En *Transformação*, 44 (2), 277-300.

Pereira-Perdomo, Penélope y Zúñiga, Bryan (2020). "Sentido de agencia y sus disrupciones: una perspectiva interdisciplinaria". *Límite, Revista de Filosofía y Psicología*, 15 (8), 1-12.

Prada, Manuel (2007). "Sujeto, narración y formación desde Paul Ricoeur". En P. Mena (Ed.), *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado, 341-362.

Ricoeur, P. (1990). *Le soi-même comme autre*. Paris : Éditions Points.

_____ (2004). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.

_____ (2006). *Caminos del reconocimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2008). “La vie : un récit en quête de narrateur”. En: Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse. Paris: Éditions du Seuil, 257-276.

_____ (2009). *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Éditions Points.

_____ (2013a). “L’antinomie de la réalité humaine et le problème de l’anthropologie philosophique”. En *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences III*. Paris : Éditions Du Seuil, 21-47.

_____ (2013b). “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”. En: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences III*. Paris: Éditions Du Seuil, 95-122.

Romano, Claude (2015). “Identité et ipséité : L’apport de Paul Ricoeur et ses prolongements”. En M.A. Vallée (Ed.), *Du texte au phénomène: parcours de Paul Ricoeur*. Paris: Mimesis, 131-159.

Tiaha, David Le-Duc (2011). “Genèse phénoménologique de la reconnaissance. La chair, l’autre et le corps propre”. En *Études Ricoeurianes*, 2 (2), 146-170.

Venebra, Marcela (2018). “Husserl. Cuerpo propio y alienación”. En *Investigaciones Fenomenológicas*, 15, 109-132.

Zahavi, Dan (2007). “Self and Other: the limits of narrative understanding”. En D. Hutto (Ed.), *Narrative and Understanding Persons*. Cambridge: Cambridge University Press, 179-201.

**El amor como vocación.
Introducción al estudio sobre el amor
en las filosofías de Edmund Husserl y Julián Marías**

Samuel Andrés Pomares Peláez¹
Universidad Mayor de San Andrés
Correo electrónico: samandpp@gmail.com

Resumen

El presente ensayo trata sobre el amor como vocación en el pensamiento de Husserl y Marías. Tanto para Husserl en sus manuscritos *Gemeingeist* (1921) sobre ética y en sus manuscritos inéditos, como para Marías en *Antropología metafísica* (1950), el amor es una vocación de la vida humana que supone ser el ámbito más radical e íntimo de la persona. Resulta que el modo en que uno es, es decir, quien uno es, está fuertemente matizado por las vivencias amorosas determinantes y por la comprensión de estas. El amor como vocación aborda el llamado a ser quien uno es y a dar cuenta de que uno es como es, en cierto grado, por el amor. Un ámbito tan importante que llega a ser íntimo y casi oculto a la vista de las demás personas supone ser un ámbito para conocer a tal o cual persona. El amor se presenta como una de las notas que dan cuenta de la vida personal de alguien. El ensayo presenta tres partes: la primera presenta los abordajes sobre el amor desde la sociología, donde el amor es comprendido como una acción y una institución social; la segunda trata los abordajes de Marías y Husserl sobre el amor y la persona; la tercera apunta a una reflexión sobre el amor como vocación de la persona, resultante de las coincidencias de los abordajes expuestos antes, y plantea la necesidad de un abordaje que considere las disidencias y coincidencias de las concepciones y modos de comprensión del amor en Husserl y Marías.

1 Estudió Filosofía en la Universidad Mayor de San Andrés, Informática en la Escuela Industrial Superior Pedro Domingo Murillo. Cursa la maestría en Filosofía de las Ciencias en la Carrera de Filosofía, UMSA.

Palabras clave: Husserl, Marías, Amor, Enamoramiento,
Fenomenología, Vocación, Persona.

Love as vocation.

Introduction to the study concerning love in Edmund Husserl and Julián Marías' philosophies

Abstract

This essay deals with love as vocation in the thought of Husserl and Marías. Both for Husserl in his manuscripts about ethics *Gemeingeist* (1921) and for Marías in *Antropología metafísica* (1950), love is a human life vocation that supposes to be the more radical and close scope of a person. It results the way that one is, that is, who one is, is strongly nuanced by determinant love experiences and by understanding of these. Love as vocation approaches the call to be who one is and to report on that one is the way one is, to some degree, by the love. A so important scope that becomes close and nearly hidden from rest of persons supposes to be a scope to meet a person. Love is presented as one of notes that gives an account of someone personal life. This essay has three parts. First, it presents approaches about love in sociology, where love is understood as an action and a social institution. Second part discuss Marías and Husserl approaches about love and person. Third part aims to a reflection on love as person's vocation. Resulting for coincidences in both approaches, the essay proposes the necessity of a discussion that considers dissents and coincidences of conceptions and ways to understand love in thought of both Husserl and Marías.

Keywords: Husserl, Marías, Love, Love affair,
Fall in love, Phenomenology, Vocation, Person.

Fecha de recepción: 19 de agosto de 2021
Fecha de aceptación: 25 de octubre de 2021

Introducción

En nuestras sociedades nos referirnos al amor de diversas maneras, unas con sumo optimismo y otras con temible pesimismo. Hablamos del amor de y a los padres, del amor de y a los hermanos, del amor de y a Dios, del amor de pareja, etcétera. Esta situación nos presenta una multivocidad en la comprensión y definición del amor. No es de sorprenderse, por este mismo hecho, que muchas personas busquen el modo de ser amados o de amar bien, o de no sufrir por amor o saber qué es el amor. Además, escuchamos alegre o lamentablemente que se realizan actos de diversa índole en nombre del amor, siendo, entonces, este fenómeno identificado con otras condiciones de comportamiento, como la obsesividad y la agresividad, o el cariño y el cuidado. Por otro lado, en el ámbito académico de las ciencias sociales y las ciencias de la naturaleza el tema del amor no ha sido dejado de lado, encontramos una variedad de teorías sobre el amor y el enamoramiento. Estas teorías, no obstante, han reducido el fenómeno del amor a procesos neuronales, como en las neurobiologías o neurociencias del amor, o a circunstancias sociales y discursivas, como los abordajes sociológicos y psicológicos, como lo hace Bauman en *Amor líquido* (2003) o Luhmann en *El amor como pasión* (1982). Por otra parte, en nuestro medio el tema del amor fue revisado ya hace mucho tiempo y actualmente parece no ser un tema de estudio. Por mencionar a algunos pensadores que han versado sobre el amor, podríamos remitirnos a Esteban Bertolusso y su *Amor. Esencia del hombre* (1981)² donde el amor es considerado, desde una perspectiva religiosa, como algo propio del espíritu humano, un elemento de purificación de la vida del hombre. En *Filosofía del amor* (1973) de Kempff Mercado, el amor es estudiado históricamente y bajo una perspectiva que intenta comprender las variaciones de la concepción del amor cuyo sentimiento no ha variado y cuyo elemento fundamental es la mujer (Kempff Mercado, 1973).

Nos preguntamos si con estas indagaciones sobre el amor nos basta para comprender aquello que es y en qué consiste el amor; y si en dichas indagaciones se presta atención a la vivencia del amor. Nos interesa introducirnos al fenómeno del amor desde otra perspectiva, atendiendo a la comprensión de su sentido. Para tal motivo, partimos de los acercamientos de Edmund Husserl (1859-1938) expuestos en sus manuscritos titulados *Gemeinsgeist* (1921) o *El espíritu común*, y los estudios realizados por Guiñez, Mariana Chu y Mariano Crespo y, del mismo modo los de Julián Marías (1914-2005) respecto al

2 Remito al lector a la reseña realizada por Martín Mercado Vásquez respecto al texto de Bertolusso: Mercado Vásquez, Martín (2014). “El amor, esencia del hombre”. En *Revista Ciencia y Cultura*, 18(33), 229-234.

amor en su obra *Antropología metafísica* (1950). Brevemente, respecto a Husserl, planteamos que el amor adopta la forma de un sentimiento que tiene un valor ético absoluto, con el cual cada persona se descubre íntimamente como su ser verdadero y profundo, además de que propicia la formación de una comunidad empática y simpática. Por otro lado, Marías propone que el amor no es un sentimiento ni una acción, sino una variación ontológica radical que supone tanto una relación entre uno y la persona amada y un cambio de orientación vivencial. Ciertamente, ambos abordajes coinciden en varios aspectos. En este trabajo nos enfocamos en una sola coincidencia que, a nuestro parecer, puede dar cuenta de un estudio fenomenológico sobre el amor.

El artículo se desarrolla en tres partes: una primera expone algunos acercamientos al amor desde la sociología y la psicología, con énfasis en los primeros; la segunda parte versa sobre los abordajes de Husserl y Marías respecto del amor en sentido riguroso; finalmente, la última parte relaciona ambas posturas sobre el amor expuestas antes, enfocándonos en la definición de vocación que es atribuida tanto por Husserl como por Marías, de modo que nuestras preguntas sobre el amor encuentren un refinamiento.

La concepción del amor en la sociología. El amor como producto social

En algunos abordajes sociológicos se indica que el amor es difícil de ser estudiado porque no se encuentran similitudes entre las sociedades. A pesar de esta situación, el estudio sociológico del amor es tratado particularmente y de manera discontinua, pero partiendo de diversos aspectos (García Andrade, 2015: 35). El amor es comprendido bajo los términos de una “construcción cultural cambiante que los sujetos utilizan para dar sentido a sus experiencias afectivas individuales” (García Andrade, 2015: 38). En ese sentido, el amor es relativo a la construcción cultural, lo cual supone hablar del amor en sociedades que pueden o no tener relación en sus concepciones. El amor romántico es, como lo denomina García, el ejemplo o la muestra para ciertos abordajes por estar referido al periodo del Romanticismo y a la idea de la pareja (Ibíb: 39).

Desde este ángulo el amor adopta la característica de ser determinado por la sociedad, un elemento que influye en la vinculación social, un acceso de comprensión, a los cambios sociales, un aspecto que potencia el aspecto creativo individual y dotador de sentido social (Ibíb: 39). Así, además de una determinación social, el amor es una determinación biológica y neuronal. En el orden social, el amor es comprendido como sentimiento, como comunicación y como un hecho ritual. En ese sentido, nos encontramos con que “la sociedad deja ‘improntas’ sobre la sensibilidad de sus miembros, de tal suerte que incluso ‘nos ordena’ cómo sentir y qué sentir” (Ibíb: 40).

Por otra parte, dado que el amor es comprendido como un elemento de vinculación social, la pareja es pensada como una elección social que busca la conservación o enriquecimiento del estado personal o del capital cultural basado en una compatibilidad de “hábitus” (Ibíb: 41). Ciertamente, los acercamientos desde la sociología entienden el amor como una herramienta social que, por un lado, satisface la afectividad del sujeto y, por otro, ordena el ámbito social del sujeto, vinculando o separando personas, creando o deshaciendo relaciones sociales. Otro aspecto de la comprensión del amor en el estructuralismo (Ercoli, 2017: 64-66) es el que propone a los amantes como objetos de deseo dentro de un marco discursivo. En este, los amantes no se descubren personas, sino como “posiciones del discurso, porque pueden sustituirse, es decir hacer metáfora. El amante y el amado son neutros” (Ibíb: 67). A esto se añade que el amor no puede apartarse del lenguaje, de una realidad discursiva (Ibíb: 68).

Mencionemos brevemente algunas consideraciones que Luhman realiza en su obra, ya que sus abordajes abarcan los expuestos antes. Luhman en *El amor como pasión* (1982) indica que el amor adquiere sentido social e histórico. Así también, en el amor están implícitas, según él, una semántica y un código de comunicación. Además, según Luhmann, la sexualidad es el momento previo a la semántica del amor. Esta significación del amor y la forma de la sociedad que la otorga tienen repercusiones en las prácticas del amor en la vida social (2008: 23-35).

Por otro lado, Zigmunt Bauman (2017) realiza un trabajo sociológico respecto al amor en las sociedades posmodernas en su obra *Amor líquido*. Este acercamiento nos interesa por su relativa actualidad y diferencia con respecto a aquello que Luhmann expresa. A pesar de recalcar la carencia de sentido del amor en nuestras sociedades, debido a la situación económica y cultural producida por el consumismo, Bauman indica ciertas características sobre el amor que consisten no en una relatividad social o una realidad discursiva, sino en algo que no es posible por las condiciones en las cuales se da actualmente. Así, el amor estaría compuesto de al menos dos personas que están relacionadas por la búsqueda de cada uno. De estos se espera abrirse al otro, al destino entre ellos, ser el otro de ese amor (Bauman, 2017: 21). Añade el autor:

Sin humildad y coraje no hay amor. Se requieren ambas cualidades, en cantidades enormes y constantemente renovadas, cada vez que uno entra en un territorio inexplorado y sin mapas, y cuando se produce el amor entre dos o más seres humanos, estos se internan inevitablemente en un terreno desconocido. (Ibíb: 22)

Diremos, entonces, que el amor es un acontecimiento que tiene un lugar particular dentro de nuestras experiencias. Se sabe que enamorarse es una situación recurrente, cuyo desarrollo no será el último, y entonces se prevé

estar enamorado en un futuro. Esto, de ser cierto, indica Bauman, supone la pérdida de sentido del amor romántico. Lo cual, en cierta medida, simplifica aquello en que consiste el amor.

Pero la desaparición de esa idea implica, inevitablemente, la simplificación de las pruebas que esa experiencia debe superar para ser considerada como “amor”. No es que más gente esté a la altura de los estándares del amor en más ocasiones, sino que esos estándares son ahora más bajos: como consecuencia, el conjunto de experiencias definidas con el término “amor” se ha ampliado enormemente. Relaciones de una noche son descriptas por medio de la expresión “hacer el amor”. (Bauman, 2017: 19)

Una postura semejante, dentro de la sociología, pero que se distingue, en cierto grado, de las anteriores por abordar, desde aspectos relativos, el tema del amor, es la que expone Badiou en *Elogio del amor* (2009). Según Badiou, el amor tiene dos elementos: “un primer elemento que es una separación, una disyunción, una diferencia. Hay un *Dos*. El segundo punto tiene que ver con [...] lo que llamamos ‘encuentro’” (Badiou y Truong, 2012: 33-34). Pero esto no se queda en el encuentro, sino va más allá, repercutiendo en la construcción de una vida, de una duración. A esto debe añadirse que el filósofo comprende que hay una malinterpretación del amor como amor romántico que no permite la diferencia, lo que él llama el *Dos* (Badiou y Truong, 2012: 35). Entre otras cosas, el amor también supone un procedimiento de verdad, la verdad de la disyunción que se traduce como la “escena del *Dos*” que produce esa verdad para ambos y que, habiendo cumplido o aceptado instaurar esa escena, es de interés para toda la humanidad (Badiou y Truong, 2012: 43-44).

Aquello común entre Bauman y Badiou es la instauración y la necesidad de cierto valor que hace al amor algo preciado; la humildad, el coraje, la asunción de una duración del compromiso, son elementos de lo que es el amor. Además, el amor es cosa, al menos, de dos personas que asumen o tendrían que asumir ciertas condiciones para desarrollar su amor verdaderamente. Esto nos remite a un ámbito moral, donde ese amoradero supone ciertos comportamientos y asunciones entre los amantes. Una opinión similar, pero de diferente índole, es la que versa sobre el amor romántico cuyo sentido, según estos pensadores, ha mermado.

Ya que el amor puede ser visto como un acontecimiento en el cual dos o más personas se encuentran implicadas y que tienen entre ellas una relación que consiste en ciertos valores y comportamientos que pueden llegar a hacer de su amor uno verdadero, cabe preguntarnos qué se ha mencionado sobre el amor en el ámbito personal. Muy poco o casi nada. Para tal motivo, adentrarnos al ámbito personal y vivido, encontramos en la reflexión de

Marías y Husserl dos acercamientos que profundizan los dos aspectos antes mencionados: el amor entre personas, dos o más, y el amor que posibilita valores y que es posibilitado también por estos en una perspectiva fenomenológica-personalista.

El amor como vocación en Julián Marías y Edmund Husserl

Nos centramos en los abordajes de Marías y Husserl respecto del amor. Como hemos indicado, ambos filósofos han reflexionado y meditado sobre el amor bajo una actitud fenomenológica y personalista. Tomamos como referencia central de los abordajes de Marías su obra *Antropología metafísica* (1970) porque esta es la obra donde Marías considera ha llegado a su madurez intelectual, como indica Sánchez García haciendo referencia a la autobiografía del filósofo de Valladolid (2016: 160-161). Además, porque en *Antropología metafísica* Julián Marías aborda la vida humana y el amor desde aquello que él denomina la “estructura empírica” de la vida humana. Respecto a los abordajes de Husserl, nos centraremos en sus manuscritos *Gemeingeist* y las investigaciones de especialistas como Guíñez, Mariana Chu y Crespo.

El amor en *Antropología metafísica* de Julián Marías

Julián Marías ha dedicado gran parte de su obra a reflexionar sobre la vida humana en su esfera personal, muchas de sus meditaciones abordan diversos temas que nos remiten a la vida concreta que tenemos, entre ellos el amor. En su obra *Antropología metafísica*, el filósofo español aborda al amor como un aspecto fundamental dentro de lo que él llama “estructura empírica” de la vida humana. Como veremos, la meditación de Marías respecto al amor se diferencia completamente de los estudios de las ciencias sociales, como la psicología, la neurobiología y la sociología, por abordar el fenómeno del amor bajo la experiencia vivida. Además, profundiza sus meditaciones en otra dirección, diferente a los abordajes en los que antes hemos reparado.

Julián Marías comienza indicando que las varias dimensiones de la vida empírica del hombre convergen y se reúnen en aquello que él llama la condición amorosa. Según el filósofo, esta condición es una realidad radical, una estructura empírica de la vida humana (1970: 221). El hombre necesita incluso las cosas que tiene o las personas con las que cuenta. Pero existe una diferencia entre la necesidad de una cosa y la necesidad de una persona. Por eso las necesidades personales tienen un rango diferente cuando se trata de personas y no de cosas. La necesidad de una persona nunca está dada por completo porque el rasgo de la persona es estar dándose, nunca de modo completo como las cosas, y el rasgo de la vida humana es dramático. Esa necesidad personal hacia una persona es dramática:

Pero son personales en otro sentido más hondo las necesidades cuando se refieren a otras personas, no a cosas. El modo como yo necesito a *alguien* difiere de aquella manera como necesito *algo*. Este “algo” puede serme *dado*, o si se prefiere, *está ahí*; por el contrario, «*alguien*» solo puede “estar dándose” y, por el carácter “viniente” de la persona, no está simplemente “ahí”, sino que está *viniendo*. La necesidad estrictamente personal –la necesidad que una persona tiene de otra persona– es algo que *acontece*, es una realidad *dramática*, porque el contenido de la necesidad tampoco está dado. (Ibíb: 213)

Para Marías, esta necesidad tiene dos aspectos primarios determinados por la condición sexuada que determina al hombre en concreto. Esta condición sexuada hace referencia al sexo y al carácter sexuado con los cuales el hombre aparece, concretamente, como varón y mujer. Para Marías, la realidad sexuada es estructural, tiene estabilidad y permanencia. Es por esto que la condición sexuada es una forma radical de instalación, condición para otras instalaciones, proyecciones y recuerdos que poco tienen que ver con el sexo, que es una parte casi breve de nuestras vidas. Así, dirá Marías:

El hombre está instalado en un sexo o en otro, en esa forma precisa, a saber, como *disyunción*. [...] El hombre se realiza disyuntivamente: varón o mujer. Ahora bien, la disyunción no divide ni separa, sino al contrario: *vincula*: en los términos de la disyunción está presente la disyunción misma, quiero decir en cada uno de ellos; o sea, que la disyunción *constituye* a los términos disyuntivos. (Ibíb: 162-163)

La condición sexuada consiste en una disyunción incluyente que no supone separación, como en el caso de Badiou, sino una determinación y unión. Varón y mujer son los elementos de dicha disyunción que se determinan ambos siempre en referencia uno con el otro, nunca por sí solos. El amor y enamoramiento, según Marías, tiene como base esa condición sexuada. Esto es así porque la condición sexuada en la cual cada persona se encuentra es base para las proyecciones y una de ellas es la convivencia con el otro que luego abarcará el amor:

Yo *estoy* en mi sexo, es decir, en mi condición de varón, instalado en ella; es mi manera de estar viviendo, el modo concreto de mi mundanidad, de mi corporeidad, de todas las demás instalaciones; *desde* esa instalación vivo vectorialmente, proyectándome en diversas direcciones, apoyándome *a tergo* en ella [...] me proyecto *desde* mi sexo *hacia* el otro. La condición sexuada, lejos de ser una división o separación en dos mitades, que escindiese media humanidad de la otra media, *refiere* la una a la otra, hace que la vida consista en *habérselas* cada fracción de la humanidad con la otra. (Ibíb: 164)

Marías comprende que la condición amorosa heterosexuada tiene cierta primacía por lo que supone la condición sexuada, la proyección de la mujer hacia el varón y viceversa. Podría objetarse que existen otras relaciones que suponen amor, por ejemplo, el de un padre a un hijo. Sin embargo, Marías comprende que la vida humana supone un proyecto que debe cumplirse, aunque no se cumpla, y uno de esos proyectos es ser cada quién. En la dimensión de la condición sexuada este proyecto es el llegar a ser varón o ser mujer:

Ahora bien, hemos visto anteriormente que la condición sexuada hace que el hombre y la mujer se proyecten desde luego y permanentemente hacia el otro sexo, lo cual implica que, antes que toda necesidad concreta e individual, el hombre necesita a la mujer y la mujer necesita al hombre –para ser hombre y mujer, respectivamente–, y por tanto lo que pudiéramos llamar la necesidad heterosexuada (la necesidad del *otro* sexo como tal) tiene una absoluta primacía sobre cualquier necesidad personal dentro del propio sexo. (Ibíb: 214)

Aún a esto podría objetarse otras cuestiones más, por ejemplo: ¿qué sucede en los casos de personas a quienes les atrae el mismo sexo?, ¿cómo varián las concepciones de los términos sexualidad, sexo, sexuado, orientación sexual? ¿Marías ha dejado de lado una realidad concreta o no? Ciertamente, una respuesta rápida a estas preguntas es que Marías aparta la sexualidad, dentro de lo cual estarían varios otros términos, para dar más importancia al rasgo sexuado de cada uno que, usualmente, es previo a toda actividad de conciencia reflexiva. No obstante, quedan dudas que dejamos de lado.

La condición sexuada es el supuesto para la condición amorosa, posibilitante del amor. La condición sexuada, así como las demás dimensiones de la vida personal, es biográfica y es una instalación de la vida humana. El amor lo es también. Sin embargo, Marías indica que se ha malinterpretado al amor al comprenderlo “sobre todo como un sentimiento, secundariamente como una ‘afección’ o ‘tendencia’” (Ibíb: 214). Existen actos amorosos o actos de amor a los cuales estas definiciones se refieren en realidad, pues no son el amor sino actos de amor que, en palabras de Marías, “acompañan al amor” (Ibíb: 215). Además, haciendo referencia a las interpretaciones psicológicas del amor, Marías indica que este no se reduce a la vida psíquica de la persona, a pesar de tener correlatos en ella, ya que “este es una realidad de la vida biográfica” (Ibíb: 215). Tampoco el amor se reduce a los actos de amor pues, para Marías, el amor es en primera instancia una instalación de la vida humana.

Que el amor sea una instalación de la vida humana quiere decir que es un sitio ontológico semejante al cuerpo, al lenguaje, al mundo en que vivimos, desde el cual proyectamos, planificamos, tendemos, deseamos; en otras palabras, desde el cual vivimos como personas. Así, proyectamos y nos ori-

tamos desde el amor, vivimos desde esa instalación que es el amor. Marías expresa que el amor consiste en estar enamorado o enamorarse, al contrario de lo que Ortega y Gasset afirmaba sobre el enamoramiento como el flechazo ilusorio que oculta al amor verdadero, entre los varios tipos de amor como el “amor como entrega” y el “amor como elección” (Tillería Aqueveque, 2020: 6-8)³. Al respecto, Ortega y Gasset diferencia explícitamente aquello que es “enamoramiento” y “amor auténtico”:

El “enamoramiento” es, por lo pronto, un fenómeno de la atención [...] Pues bien: yo creo que el “enamoramiento” es un fenómeno de la atención, un estado anómalo de ella que en el hombre normal se produce. [...] El “enamoramiento”, en su iniciación, no es más que eso: atención anómalamente detenida en otra persona. [...] Reprimamos los gestos románticos y reconozcamos en el “enamoramiento” –repite que no hablo del amor *sensu stricto*– un estado inferior de espíritu, una especie de imbecilidad transitoria. Sin anquilosamiento de la mente, sin reducción de nuestro habitual mundo, no podríamos enamorarnos. (Ortega y Gasset, 1964: 577-579)

Marías indica que con el término “enamorarse”, contrariamente a lo dicho por Ortega y Gasset, puede darse cuenta de que se está en el amor, de que se trata de una instalación y no de un sentimiento ni de una acción que no supone irracionalidad:

Tampoco se puede reducir el amor a un acto o una serie de actos, que es lo que sugiere el uso del verbo ‘amar’; el amor es primariamente una *instalación*, en la cual se está y desde la cual se ejecutan actos –entre ellos, los específicamente de amor–; con otras palabras, cuando se está instalado en el amor, desde él se hacen muchas cosas, una de ellas amar. Esto lo expresa admirablemente nuestra lengua –y otras, pero no todas– con las palabras ‘enamorarse’, ‘enamorado’, ‘enamoramiento’, en todas las cuales aparece reveladoramente el ‘en’ que indica la instalación. (Marías, 1970: 215)

El amor es una instalación que se expresa de mejor manera con la palabra enamoramiento, pues esta da cuenta, indica Marías, dos cosas: “a) el proceso por el cual alguien llega a enamorarse; b) el estado o situación del que está enamorado” (Ibíd: 215). Marías indica que al primero se le ha dado más atención por su importancia psicológica, sin embargo, el segundo tiene mucha más importancia. La razón es que lo segundo referencia a la “instalación”, al “término del proceso del enamoramiento, aquel estado a que se llega y donde uno se queda y permanece: precisamente lo que llamo instalación”.

³ Debido a la extensión que supone nuestro estudio, remito al lector al artículo citado, para comprender el modo en que Ortega y Gasset caracteriza el amor y lo diferencia del enamoramiento.

ción” (Ibíb: 215). De este modo, el amor como acción se diferencia del amor como instalación o, mejor dicho, del enamoramiento.

Para Marías uno puede realizar sendos actos, los cuales no pueden confundirse, pueden ser actos de amor o de una realidad psíquica. Sin embargo, es posible dudar si uno se encuentra realmente enamorado. En otras palabras, de los actos no es posible dudar como se dudaría de estar o no enamorado, por ser una realidad biográfica y una instalación: “Podríamos decir incluso que acaso estoy seguro de que ‘amo’, pero no de que ‘estoy enamorado’. La instalación amorosa, como toda instalación, afecta a mi *realidad* personal y biográfica” (Ibíb: 215-216). A esto añade Marías que es necesario diferenciar y gradar aquellas diferentes formas de amor. Para Marías, el amor en sentido riguroso, el amor auténtico, es aquella raíz de todas las formas de amor. Este amor en sentido riguroso es el amor entre los dos modos concretos de darse de la vida humana, a saber: varón o mujer. Sin aquel amor entre varón y mujer, cualquier otro amor no tendría su sentido, es decir, tendrían otro sentido:

De esta condición hay que partir, si no me engaño, para comprender todas las formas de lo que se llama “amor” en cualquier sentido. Entiéndaseme bien. No quiero decir que cualquier amor sea una modificación –menos todavía, una degeneración– del amor heterosexuado, sino que, en la efectiva realidad de la vida humana tal cual es, dentro del ámbito de la estructura empírica, todo amor radica en esa condición sexuada [...] Sin este, todos los “amores” humanos serían otra cosa, tendrían otro sentido. (Ibíb: 219)

Según Marías, el amor tiene posibilidad de ser cuando la necesidad es personal y bilateral, esto quiere decir: “cuando una persona necesita a otra persona en cuanto tal; y entonces la necesidad no es solo activa –menester-sino dramática y argumental” (Ibíb: 220). La necesidad personal y biográfica tiene como supuesto la condición sexuada, la convivencia y la posibilidad de realización de la vida personal concreta, ser una mujer y ser un varón en sentido pleno. El amor es, entonces, la instalación de la persona concretada o siendo concretada respecto de otra persona:

Solo sobre este supuesto se hace inteligible la condición amorosa, irreductible a la vida meramente psíquica y que no se agota en actos, sino que consiste en una instalación radical o, más rigurosamente, en un carácter esencial que sobreviene a la unitaria instalación humana. La forma en que lingüísticamente se expresa esto es el ‘en’ de las palabras ‘enamorarse’ o ‘enamoramiento’, que indican algo más radical que los *actos* expresados por el verbo amar: la instalación de la persona en su condición amorosa en su concreción respecto de otra persona. Y esto solo es posible cuando cada una alcanza la plenitud de su realidad. Este es el que podríamos llamar “lugar ontológico” del amor en sentido estricto, interpretado biográficamente y dentro del marco de la estructura empírica. (Ibíb: 220)

El amor como instalación es el puesto dentro de la estructura empírica de la vida humana. Que el amor sea una instalación solo indica su rasgo particular dentro de la vida humana, pero no su sentido o aquello en que consiste. Para Marías el enamoramiento consiste en dos cosas: primero, en hacer de la persona de quien estoy enamorado se vuelva mi proyecto; segundo, al verme a mí mismo, mi proyecto vital, me encuentro siempre con esa persona, envuelto. Mis proyecciones no son solo hacia la persona de quien estoy enamorado, sino que mis proyecciones son con esa persona. En otras palabras, mi proyecto vital, mi vida misma, cuenta siempre con aquella persona de modo inseparable. Entonces, al ser parte de la instalación de mi vida, yo no soy yo si no está esa persona. El amor es una variación ontológica.

El enamoramiento consiste en que la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto. No es simplemente que ciertos actos míos se refieran a ella, ni siquiera cuando esos actos sean “amorosos”; yo puedo “amar” a una persona de la cual no estoy enamorado; esa persona será el objeto de mis actos, causa y destinatario de ciertos sentimientos; podríamos decir que esa persona ocupa un puesto relevante en mi circunstancia, puede ser una porción irrenunciable de ella. Otra cosa es que al mirarme a *mí* mismo, es decir, al proyecto vital en que consisto, me descubra inexorablemente envuelto *en* esa otra persona; no es simplemente que me proyecte *hacia* ella, sino que me proyecteo *con* ella, que al proyectarme me encuentro con ella como inseparable de mí. Sin ella, propiamente, no *soy yo*. Lo cual quiere decir, literalmente, que *soy otro* que el que antes –antes de enamorarme– era. El enamoramiento consiste, pues, en un cambio de *mi* realidad, lo que podríamos llamar una variación ontológica. (Ibíb: 224)

El amor es una variación ontológica en tanto que la persona enamorada se capta a sí misma como alguien diferente a quien era antes. Marías expone que, al ser esa persona parte fundamental de mi proyecto, yo necesito a aquella persona bajo el criterio del argumento biográfico y personal, es decir, dramático y no causal objetivo. Así, diremos que “*Mi proyecto la incluye*. Al amarla soy verdaderamente quien soy, en mi plena autenticidad, y siento que ‘antes’ no era verdaderamente quien tenía que ser” (Ibíb: 226). En este sentido, la persona enamorada puede indicar que siempre ha amado a la otra persona. Como indica Marías, esta afirmación no es rigurosamente cierta si se toma en cuenta la temporalidad únicamente. Por el contrario, es cierto en tanto que “la ama el que siempre era, *la ama ahora desde su realidad de siempre*. Esto explica la impresión y la pretensión de ‘eternidad’ del amor” (Ibíb: 227).

El sentido de la eternidad del amor que recalca Marías consiste en el modo riguroso de la persona que ama. La persona amada no es un añadido circunstancial de la vida de quien la ama, por el contrario, es su proyecto. Que su amor sea su proyecto supone que esta persona ama como y desde la

persona que es. Así, el enamorado “ama él mismo, desde su mismidad personal [...] no se concibe a sí mismo sin ella [la persona amada], por tanto, *nunca*; tal imaginación le parece convertirlo literalmente en otro, y resulta inaceptable” (Ibíd: 227). Por ello, indica Marías que al enamorado, constituido por el amor a la persona amada, le parece contradictorio, falso, inauténtico, ajeno, etc., no amar a tal persona.

Otro rasgo particular del amor es su irrenunciabilidad y su irreductibilidad. Según Marías, usualmente se habla de la fusión o absorción de los amantes, donde uno absorbe la personalidad del otro o donde uno hace posesión del otro. Este tipo de conceptos es, como indica Marías, referidos a cosas en su realidad propia y no desde la persona y su realidad personal. Según Marías, la fusión de los amantes no tiene sentido por dos razones. La primera está referida al rasgo irreductible y temporal de la persona, siempre va hacia delante, nunca es idéntico ni lo mismo, pero es la misma persona: “la persona no es idéntica, sino que *es la misma*, pero nunca lo mismo, y no tiene sentido la fusión más que cuando se trata de realidades hechas y que están ahí” (Ibíd: 227). La segunda razón es que los amantes no disuelven la personalidad del otro al absorberla en la de uno mismo, es decir:

para el enamorado es delicia suprema la persona amada como tal, en ella se complace, en su realidad irreductible, en su *presencia* y su *figura* [...] presencia y figura son lo contrario de absorción o fusión. Lo que sucede es que el enamorado lleva en sí y consigo a la amada, precisamente en cuanto otra; por eso está *en-amorado*. (Ibíd.: 227)

Ahora bien, Marías indica algo fundamental respecto al amor que nos permite establecer una primera relación con aquello que Husserl ha indicado sobre el amor. Luego de que el amor sea una instalación y una variación ontológica, y que los amantes se necesiten por ser ambos su propio proyecto en el cual ellos son quienes son y pueden llegar a ser quienes deben ser, Marías indica que el enamorado siempre busca a la persona amada, ya que este y su realidad íntima y auténtica “se le escapa hacia la de la otra persona sin la cual no es... que es su vocación más auténtica, con la cual se proyecta hacia el futuro” (Ibíd: 228). El amor, para Marías, es también la más auténtica vocación. Al asistir a ese llamado, el enamorado auténticamente concibe su amor de manera que este se le “presenta como *irrenunciable*, y en esa medida *es felicidad*. Quiero decir que el enamorado, aun el más desgraciado, da su amor por bien empleado, no aceptaría que no existiera” (Ibíd: 228).

A esto, Marías añade que negar su amor sería negarse a sí mismo, por ello el enamorado asiente y confirma incondicionalmente. Pero cuando esto deja de suceder o no sucede, según Marías, ya no está enamorado. Esa situación incondicional, irrenunciabile, en la cual uno mismo es otro, pero es el

mismo, es temida, por ser en un principio irreversible. Es una situación “de la que no es fácil salir, como un agujero, *con* una persona que llevamos con nosotros pero que quizá no nos acompaña” (Ibid: 228). Según Marías, para evitar tal situación, es decir, enamorarse en sentido riguroso, las personas suelen recurrir a recursos de las variaciones del amor, como el amor físico, el afecto, el cariño, la estima:

Ante la “amenaza” del amor, el hombre y la mujer sienten fascinación y miedo a un tiempo, tienden probablemente a escapar, porque presienten que si caen, si el enamoramiento se consuma y cumple, no podrán escapar ya, serán cada uno “otro” que el que era. Gran parte de lo que se llama “amor” –desde el llamado “amor físico” hasta el afecto, el cariño, el apego, etc.– son recursos para evitar el amor en sentido riguroso, el enamoramiento. (Ibíb: 228)

Es posible continuar ahondando en la concepción del amor que Marías expone en su obra. Pese a la extensión de nuestro trabajo, debemos quedarnos con aquello central e inicial que hemos expuesto. A saber, que el amor tiene los rasgos característicos de la vida humana, es decir, es dramático, personal, biográfico y dado en concreto por las personas. El amor no es un sentimiento, sino una condición vivencial que se comprende mejor bajo los conceptos de instalación y variación ontológica. Para Marías, el amor es una instalación o un modo de esta, que es unitaria. Al ser el amor una instalación, nuestras características personales (la proyección, el recuerdo, el comprenderse a uno mismo y convivir con el prójimo, etc.) se ven envueltas y matizadas fuertemente por el amor, siempre y cuando este sea un amor riguroso. Este amor riguroso y auténtico se da en un amor heterosexuado, principalmente, porque de este amor riguroso se desprenden los demás modos de amor y sus respectivos sentidos: el amor de padres a hijos es una variación que tiene su raíz en el amor entre dos personas, aquel amor que supone un cambio sumamente importante en la persona. Ese cambio importante tiene el rasgo de buscar la convivencia, de complacerse a sí mismo por la existencia, vida personal e irreductibilidad de la persona amada. Ese cambio también supone que aquella persona amada sea parte central o de suma importancia para el proyecto vital propio, lo cual indica que se busca a la persona amada para llegar a ser quien uno debe ser, es decir, llegar a ser o estar en plenitud. A este sentido de búsqueda y asistencia, que tiene un sentido aún más fuertemente marcado cuando esa necesidad es bilateralmente personal, es a lo que Marías llama vocación. El amor y los actos de amor son parte de una vocación que supone su realización en sentido auténtico y riguroso que les confiere a ambos, el amor y los actos de amor, consistencia biográfica en la cual ambos amantes se descubren a sí mismos íntimamente como otros diferentes, pero irrenunciables a lo que eran antes de enamorarse.

Las concepciones sobre el fenómeno amor en Husserl

Antes de adentrarnos la siguiente sección, es necesario realizar algunas aclaraciones respecto a nuestra exposición. La obra de Husserl ha tenido una recepción complicada, particularmente en español; la obra de Husserl no ha sido publicada por completo. La obra de Husserl, como indica el profesor San Martín (2015: 23, 27, 30, 37, 41), ha tenido una difusión dispersa que ha posibilitado diferentes lecturas erróneas sobre esta, como las rupturistas y las que comprenden la obra de Husserl como una filosofía idealista y descarnada. Por otro lado, el tema del amor en la obra de Husserl aparece abordado en *Gemeingeist* (*El espíritu común*), cuyo lugar dentro de la obra canónica es *Hua XIV*, págs. 165-184 y 192-204, particularmente los manuscritos A V 23 y F IV 3, tal como indica Moreno en la introducción a su traducción (Husserl, 1987: 134). La labor de verter el texto del alemán al español que ha realizado Moreno nos ha facilitado el acceso a estos manuscritos. A esto debe añadirse que el amor es abordado por Husserl en los manuscritos inéditos, nos referimos al manuscrito E que versa sobre la constitución intersubjetiva, tal como deja ver Guíñez, y que va acorde al *Verzeichnis der Manuskripte im Nachlass von Edmund Husserl* publicado por el Husserl-Archiv Leuven. Dado esto, es necesario recurrir a los especialistas que cuentan con acceso a la obra de Husserl aún no publicada ni traducida.

Ahora bien, el amor considerado por Husserl tiene ciertas diferencias con lo expuesto por Marías, pero acá queremos enfocar una primera coincidencia dentro de la exposición de Husserl sobre el amor: el amor como vocación. Tanto para Husserl como para Marías el amor es una vocación o está relacionado cercanamente con ella. Comencemos aclarando nuestra exposición sobre Husserl a partir de sus manuscritos titulados *Gemeingeist*, los estudios de Pablo Guíñez, Mariana Chu y Mariano Crespo sobre el amor en Husserl. El amor para Husserl puede resumirse en que es una vocación que descubre el verdadero *Yo* de la persona y que rige las decisiones más auténticas que en su vida puede realizar porque es también una máxima ética, la máxima que a cada uno le cuesta no seguir o dejar de lado, pues este se estaría negando (Crespo, 2012: 16, 19, 20, 21; Guíñez, 2018: 41, 43; Husserl, 1987: 140, 141). Sin embargo, la justificación de dicha máxima, es decir, del amor en sentido riguroso, algunas veces es expuesta como una justificación racional y otras como una que no se rige por la racionalidad objetiva. Profundicemos en estos aspectos.

Husserl habla sobre el amor en *Gemeingeist*, después de haber tematizado la empatía como sustento de la relación *Yo-Tú*, donde expone las voluntades y la toma de conciencia de la relación *Yo-Tú*. Aquello que describe Husserl primero es el “amor personal”, cuya característica fundamental consiste en ser

“una disposición duradera, un hábito práctico permanente” (Husserl, 1987: 139). Esta disposición duradera y hábito práctico permanente consiste en:

...una activa complacencia en la individualidad personal del ser amado, en su conducta total, en su comportamiento activo y pasivo hacia su circunmundo, en la expresión de su individualidad en el amor o en su corporalidad en general. (Ibíb: 139)

Así también, este hábito práctico que es el amor personal consiste en

[u]n aspirar no sólo hacia una posible más rica realización de tal alegría, sino también hacia el “contacto” personal con el ser amado y hacia la comunidad en vida y aspiración en la que es tomada su vida en mi vida, es decir, su aspiración en mi aspiración en tanto mi aspiración y mi voluntad se realizan en las suyas y en su obrar realizante, así como las suyas en las mías. (Ibíb: 139)

Además de las afecciones, el “aspirar” determina la vida de la persona, indica Husserl:

[e]l aspirar decide, en sus variadas modalidades, la vida del Yo; toda intencionalidad que decide la forma de propiedad individual de las libremente disponibles y adquiridas unidades de la existencia valiosa o necesaria, es una creación del aspirar y, eventualmente, del desear “conciente”. (Ibíb: 139)

Husserl aclara, además, que “no toda comunidad es una comunidad recíproca ni cualquier comunidad recíproca es una comunidad de amor” (Husserl, 1987: 139, 140). Esto adquiere más relevancia cuando Husserl aborda el “amor ético” y sus relaciones. Profundicemos, una comunidad recíproca de amor está referida a mínimamente dos personas con voluntades y aspiraciones recíprocas y aunadas de cierto modo. En tanto que estos amantes son sujetos de aspiración, sus aspiraciones no solo se dirigen a un mismo sentido, sino que las posibilidades del aspirar se comprenden en el aspirar de ambos juntos:

A ésta [la comunidad de amor] corresponde, *idealiter*, el que los que se aman recíprocamente como sujetos personales (los amantes), en tanto sujetos de aspiración socialmente comunicantes, no sólo hayan fundado una comunidad de aspiración en direcciones singulares de la aspiración, sino también que sea fundada una tal comunidad en las formas propias e impropias de todo posible aspirar de ambos. (Ibíb: 140)

Así, los amantes fundan una comunidad de amor de rasgos recíprocos vinculados en las aspiraciones. Las aspiraciones de ambos se orientan de manera singular, y las posibilidades de su aspirar están comprendidas como

el aspirar de ambos, no por separado. Así, indica Husserl: “toda aspiración de uno entra y se introduce para siempre en la aspiración de Otro, y al revés” (Ibíb: 140). Entonces, la vinculación de las aspiraciones de los amantes supone ser el rasgo propio del amor personal y no solamente una comunicación recíproca.

Estar vinculado o que las aspiraciones estén vinculadas supone, para Marías, que uno acepta las aspiraciones de Otro, y viceversa. Pero esta vinculación no queda, únicamente, dentro de la aceptación de aspiraciones, sino en el compartimiento, asunción y, posteriormente, participación en la prosecución de las aspiraciones que ya ambos sostienen vinculadas y que son correlato de las actividades más alejadas posibles entre los amantes. En otras palabras, en toda acción vital de los amantes se encuentra la asunción de la aspiración del otro amante y, por ello, en la vida del amante, la voluntad del otro.

tan pronto como se actualiza el contacto de los amantes y el uno comprende las aspiraciones del Otro busca aceptar *explícitamente* (caso “propio”) la aspiración del Otro en la suya, eventualmente participa en ello con la voluntad del Otro o interviene benéficamente. Y cuando es preferible el Otro arreglárselas con las cosas mismas ocurre, sin embargo, que en lo que el Otro hace por sí mismo, no únicamente sus cosas, sino también las que son propias del amante, se realiza también su deseo y voluntad: no en consideración a sí mismo como Yo asilado, sino en consideración al Otro, porque este Otro es aceptado completamente, como sujeto de su vida y sus aspiraciones, en el círculo de la intencionalidad de aspiración del amante. Incluso en las actuaciones vitales de cada uno de los amantes que tienen lugar fuera de contacto, de las cuales casi nada se sabe, en gran medida, el respectivo Otro, vive *implícitamente*, la voluntad de Otro. (Ibíb: 140)

Para Husserl, los amantes y, por tanto, aquello que hace particular al amor, se caracterizan porque “no viven [en sentido personal] uno junto a otro o simplemente uno con otro, sino uno en otro, actual y potencialmente. Llevan conjuntamente todas las responsabilidades y se encuentran solidariamente unidos, incluso en el pecado y en la culpa” (Ibíb: 140). Ahora, Husserl comprende que este amor personal no es un amor que dé cuenta o comprehenda las diferentes concepciones de amor, es decir, “si acaso resuelve bien el concepto de amor” (Ibíb: 140). Este amor personal no podría dar cuenta de los demás modos de amor, por cuanto es un amor pecaminoso que solamente comprendería el tipo de los amores pecaminosos. Entonces, Husserl se dirige a abordar un “amor ético” que parte de la consideración del amor de Cristo.

Este amor descrito [el amor personal] es, quizás, un amor pecaminoso o incluye en él todos los amores pecaminosos. Nosotros pensamos aquí (bajo la rúbrica

“amor ético”) naturalmente, en el infinito amor de Cristo a todos los hombres y en el amor humano en general que ha de despertar el cristiano en sí mismo y sin el cual ningún verdadero cristiano podría ser tal. (Ibíb: 140)

El *Yo* que es revelado por este “amor ético” es un *Yo* auténtico, un yo ideal, que orienta al yo bajo el sentido de la realización como una labor infinita, indica Husserl. Así:

En cada alma se aloja o encuentra encerrado un *Yo* ideal, el “verdadero” *Yo* de la persona, que se realiza en las “buenas” acciones. Cada hombre consciente (éticamente consciente) ordena voluntariamente en sí mismo un *Yo* ideal como “tarea infinita”. (Ibíb: 141)

Este rasgo del amor ético también se encuentra en la conformación de comunidades. La comunidad de amor ético, a diferencia del amor personal, no requiere de la reciprocidad, ya que pueden darse los casos en que “ninguno de los sujetos sea éticamente consciente antes de la relación que lo sea uno pero no otro, o que lo sean ambos” (Ibíb: 141). Este amor requiere y presenta al “amante ético”, cuyo rasgo característico es la voluntad de participar en el desarrollo ético de otro, es decir, en el desarrollo de su vida como sujeto ético:

...en cuanto amante (ético) amo y participo voluntariamente en el alma germinante del Otro, en su creciente y naciente subjetividad; o vivo en el sujeto maduro consciente que pugna, porfía y obra ética y libremente en todo aquello que brota de su positiva habitualidad ética como de su vida personal ética (lo negativamente ético es contra mi deseo y voluntad). Vivo en ello, ante todo, y estimo, me alegra o aflijo. (Ibíb: 141)

Del amor ético, Husserl aborda el amor en relación con la “comunidad del amor”. La distinción entre amor al prójimo que tiene fines de llegar al ser ético de cada uno y el amor que puede fundar una “relación comunitaria [y] una asociación o solidaridad personales” (Ibíb: 141), es difícil de determinar –como veremos luego, es posible hallar leves disidencias en las interpretaciones que realizan los investigadores respecto a las reflexiones husserlianinas sobre el amor–. Recordemos que en principio Husserl ha descrito dos tipos de amor, uno más general que otro. El primero está descrito bajo el concepto de “amor personal” y el otro bajo “amor ético”. Este último parece ser aquel que forma o posibilita la formación de comunidades éticas sin requerir cierta reciprocidad en cuanto a las aspiraciones, característica propia del “amor personal”. Aquí cabe distinguir quién es el prójimo, o si solo es mi amante o si es otra persona o alguna comunidad de personas o, por último, ambos.

Husserl responde a esta duda marcando una diferencia entre el amor y la comunidad de amor. La diferencia se encuentra en la “penetración amorosa hacia una personalidad comunitaria de las personas habitualmente separadas” (Ibíd: 141). El amor estaría referido a aquella vinculación amorosa hacia personalidades separadas, individuales, que estarían expuestas por el “amor personal”; por otro lado, la comunidad de amor estaría referida a personalidades comunitarias, como grupos dentro de instituciones que se orientan bajo las mismas aspiraciones o, mejor dicho, bajo el mismo motivo ético que es la preocupación y cuidado de la vida del prójimo, como es posible advertir en el “amor ético”.

Husserl añade una determinación más, una variante del amor, que es el “amor cristiano”, cuya característica es la de estar motivado por las aspiraciones a conformar una comunidad motivada por el amor: “El *amor cristiano* es, ante todo, únicamente amor. Pero se encuentra vinculado con la aspiración (necesariamente motivada por el amor) a hacerse una comunidad de amor lo más amplia posible” (Ibíd: 141). En el amor cristiano Husserl sitúa las otras dos variantes de amor: el personal y el ético, siendo el amor ético el determinante o limitante del amor personal en tanto se entiende la aspiración como la necesidad de relacionarse con los hombres, darse a conocer a ellos y conocerlos. Indica Husserl que esta aspiración a la comunidad, consiste en “‘entrar en relación’ con los hombres, a abrirse a ellos y a descubrirlos para sí, apunta, en conjunto, hacia una posibilidad práctica cuyas fronteras se encuentran fijadas a través del amor ético” (Ibíd: 141).

Posteriormente, Husserl habrá de introducirse en otros ámbitos que se erigen sobre la comunidad del amor, por ejemplo, la “comunidad de gozo” y el “origen de la personalidad en la socialidad” (Ibíd: 141) donde el gozo y el placer, dentro de la comunidad del amor, se hallan relacionados con la vida personal en sociedad, por ejemplo, la familia, el goce y la alegría por diversas cosas, situaciones, circunstancias, etcétera. Dejamos de lado, por ahora, estos abordajes para ahondar el tema del amor en límites manejables.

Los estudiosos y especialistas en la obra de Husserl se han enfocado en el tema del amor de dos modos. Uno, tomando como tal, la distinción de Husserl entre el amor personal y el amor ético, dando más relevancia al último y haciendo del amor una condición que justifica la vida de la persona de modo racional. El otro modo comprende al amor como ese valor ético que funda las demás valoraciones y cuya característica es no tener justificación racional objetiva, sino ética, práctica, afectiva. Guíñez expone el primer modo y Chu el segundo.

Guíñez realiza una exposición del amor ético que intenta profundizar en su sentido. Para él, el amor es comprendido del modo en que “siempre hablamos cuando hablamos que yo amo a mi pareja, amo a mis padres, a mis

amigos, a mis conciudadanos, etcétera” (Guíñez, 2018: 34). En este sentido, ya es posible advertir una postura respecto al amor cuya característica es estar fundado en la ética y responde a este ámbito, antes que al ámbito de la relación de pareja, como dirá Guíñez.

De hecho, Guíñez entiende este ámbito de la pareja como un prejuicio que afecta nuestra comprensión de lo esencial del amor. Así, es falso “que la estructura de la relación de pareja (de ‘enamorados’, de ‘novios’) es la estructura *par excellence* para entender cómo se desarrolla toda otra forma de amor en general” (Guíñez, 2018: 34). Por el contrario, afirma el autor, “si indagamos en la esencia del amor, éste solo puede ser pensado como amor ético” (Ibíd: 35).

Para comprender esto, el autor expone el rasgo ético del sujeto. Este rasgo ético se encontraría sostenido por el horizonte que siempre acompaña mi vida, por tanto, “se extiende también a la razón práctica y valorativa” (Ibíd: 36). Aquí, el autor hace mención a la modalidad del yo que versa en la posibilidad de acción, es decir, del “yo puedo”. Para Guíñez, “la vida práctica en particular, la expresión ‘yo puedo’, designa el hecho de que se nos presentan tales horizontes de acciones posibles” (Ibíd: 36).

Es importante hacer hincapié en este aspecto, ya Husserl en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II⁴* (1912-1929) había descrito este yo de las capacidades que se encuentra en el seno mismo de la vida personal. Según este Yo de las capacidades desarrolle sus, valga la redundancia, capacidades o, por el contrario, las pierda, el Yo personal cambia y deja de ser quien era antes. Así también, este “yo puedo” tiene un rasgo dual, pues se encuentran tanto un “yo puedo” referido a lo físico, como uno referido a lo espiritual. De todo ello resulta que las capacidades contienen o están formadas por un entrelazamiento de las costumbres y las motivaciones (Husserl, 2014: 275, 301, 302, 303). Ahora bien, este “yo puedo” está determinado por el nivel de la vida en que se encuentre, lo cual, complejiza el abordaje que Husserl expone en *Gemeingeist I y II*, desde el que Guíñez parte.

Prosigamos. Guíñez afirma que para que el amor se desarrolle es necesario, antes, el sostén ético del hombre. Por ello, el “despertar ético” del hombre es importante. Él afirma lo siguiente: “Con la expresión ‘despertar ético’, Husserl nos hablará de un momento sin vuelta atrás en que el sujeto toma conciencia de que es un sujeto práctico y ético” (Ibíd: 36). A un tiempo, el hombre, dice Guíñez, “es capaz de proyectar su vida hacia el porvenir. Y siendo esto posible, puede el hombre en un momento dado ser interpelado por un ideal que se convierte en un ideal de vida, en su vocación” (Ibíd: 37). Dado que el sujeto ético es responsable de sí mismo y actúa libremente según

4 Desde ahora, *Ideas II* (1952).

su voluntad y aspiraciones, este necesita una orientación, un valor, el cual marca el sentido de esa vida que ha sufrido el despertar ético (Ibíd: 37).

Esta vocación se nos presenta de algún modo como “una exigencia reguladora que modifica por entero el cómo se conducirá de ahora en adelante” (Ibíd: 38). En otras palabras, es posible referirnos a esta exigencia como la prosecución de un “ideal de vida [que] para cada uno consiste en un ‘llamado’ que halla el individuo dentro de sí, a actuar en consonancia con valores que se presentan como absolutos” (Ibíd: 38). Un apunte de suma importancia a este respecto es que estos “valores absolutos” y esta “vida ideal” están justificados, indica Guíñez, de manera racional: “Una vida feliz, se convierte así en la vida que siempre (en cada caso, en cada *situación*) se conduce por un ideal que es propio, pero que está racionalmente justificado” (Ibíd: 39).

Todo esto es trasfondo y sustento para el amor y la comprensión sobre este, según nos indica Guíñez. Esto es así porque el amor, a pesar de estar referido y orientado a una “subjetividad ajena, su pasado y su porvenir, sus posibilidades prácticas, afectivas y teóricas” (Ibíd: 41), no consiste en eso que es descrito por el autor como la confusión del amor, “un mero embobamiento irracional hacia el amado que muchos pensadores y literatos han querido atribuirle” (Ibíd: 41). Entonces, el objeto del amor no es simplemente la otra subjetividad, sino otro objeto. Según Guíñez, “el amor se orienta directamente al horizonte práctico del ser amado” (Ibíd: 41), no así al ser amado simplemente. El amor tiene por objeto la realización de la persona amada en tanto que se trata de su vida práctica y ética.

Así, los actos de amor tienen también esta orientación. Los actos de amor son actos que están realizados en un intento de “contribuir a la realización de los fines del amado, que son también sus propios fines” (Ibíd: 42). Posteriormente, el autor abordará los ámbitos de la vida humana que se erigen sobre el amor, es decir, la “comunidad de amor”, ya sin atender más a la concepción de “amor”, pero planteando cuestiones importantes respecto a la vida amorosa, a la vida del amante. Resumamos nuestra exposición con los apuntes que Guíñez sugiere son de suma importancia:

Primero:

si el amar es –y lo es– un acto en el cual el yo asume como parte de sus fines el que el amado se conduzca en función de su propio yo ideal, y si este acto puede concebirse como proviniendo de un amante personal, que ama unilateralmente, entonces es posible plantear que el amor, al momento de pensarla en su forma más básica, *ya es amor ético*. (Ibíd: 44)

Segundo:

La forma en que se estructura el amor nos muestra que es erróneo presumir que la relación de pareja (de novios) es algo que podamos tomar como caso

paradigmático, del cual podamos derivar su esencia. Ello pues, en primer lugar, debido a que al amor sólo está contingentemente vinculado a un determinado *sentimiento* de pasión, deseo, etc. Y, en segundo lugar, y esto es muy relevante, a diferencia de cómo han aseverado autores como Crespo, el amor puede ser pensado como carente de cualquier forma de reciprocidad, incluso como carente de la misma intención de alcanzar tal reciprocidad. (Ibíd: 44, 45)

Los estudios de Mariana Chu, vislumbran un sentido distinto al expuesto por Guíñez, en tanto que el amor, para Chu, supone erigir una jerarquía de valores cuya justificación no se agota en la justificación racional. El amor entre personas tiene como base la empatía en el pensamiento de Husserl. Chu recalca que la empatía es posible por la captación del cuerpo del otro. Más precisamente, desde una visión genética, la empatía tiene su constitución en la captación del cuerpo del otro. Así, en Husserl la empatía tiene un yo y un otro yo. La empatía es una relación recíproca compuesta por dos yo constituyentes del mundo. Además, añade Chu que ese otro yo que descubro en la reducción de lo extraño es un yo con sus propias vivencias y correlatos intencionales, coexistente conmigo (Chu, 2011: 2). Luego, esta empatía consistiría, en un primer momento, en la apercepción del otro por analogía, por un ponerse como si uno fuera aquella otra. Al tener ese rasgo de la apercepción del otro, la empatía es, indica Chu, un acto ético, antes que social porque este es condición de los actos sociales (Ibíd: 4).

[...] el amor entre personas es el amor ético, y así como Scheler señala que el amor del otro puede mostrarme mejor mi ser-axiológico individual, Husserl sostiene una correlación esencial entre el amor de sí y el amor al prójimo, por la cual forma parte de la meta del primero la meta del segundo: ayudar al otro a buscarse y renovarse a sí mismo. (Ibíd: 10)

Por otro lado, señala Chu, el amor es vocación. Este responde al llamado de la autenticidad de la persona. Ya que, de algún modo u otro, nuestras valoraciones y nuestros valores adoptan una jerarquización a partir de nuestro amor, que es motivo ético en la convivencia. Nuestro modo de amar muestra quienes somos o quienes no somos, pues supone que asistimos a aquello que nos llama y evitamos aquello que no. En este sentido, el amor y los valores ordenados a partir de este señalan, como dice Chu sobre Husserl, *mi* vocación:

Es normativo porque se trata de aquellos valores de la jerarquía objetiva que experimento como “buenos en sí para mí”, que vivo como exigencias, normas personales de llevarlos a la existencia efectiva, es decir, que me invocan y señalan mi vocación. Esta misma idea aparece en los manuscritos de investigación de Husserl. El siguiente pasaje es bastante claro: “Sin duda, soy quien soy y la

particularidad individual se muestra en que yo, en tanto yo, amo así como amo, en que esto me llama directamente y eso otro no". (Ibid: 9-10)

Según Chu, este ámbito del amor, la empatía y la simpatía afectan de manera fundamental al ámbito personal que Husserl describe en *Ideas II* (1952). Siendo tal su importancia, que este ámbito tiene como base o sustento la vocación del amor. Bajo dicha vocación, atendemos a ciertos valores y los convertimos en valores que rigen estrictamente nuestra vida personal, a tal grado que no seguirlos supone no ser uno mismo:

Así pues, es posible sostener que el estilo típico individual de ser motivado en la vida activa con el que Husserl describe el fenómeno de la personalidad en *Ideas II* depende del "llamado del amor" por el cual nos identificamos con determinados valores a tal punto que se convierten en absolutos, individuales, y no podemos renunciar a ellos sin traicionar nuestra identidad personal y faltar a nuestra vocación. (Ibid: 10)

Esta visión vocativa del amor en Husserl corresponde, como dirá Crespo, a un motivo ético en la fenomenología de aquel filósofo. Para Crespo la vida ética conduce la vida de acuerdo al ideal de la razón y de tener en cuenta el elemento de la individualidad que sigue la ley moral que surge del amor (Crespo, 2012: 16). Así, del amor surgen valores individuales pero obligatorios para el sujeto, valores que luego se hacen imperativos. Estos valores muestran "al verdadero yo de la persona" (Ibid: 16).

Al igual que lo que encontramos en Chu, el amor es parte de la vida ética que no necesita adecuarse a los principios formales de la razón –porque la vocación es ese llamado a la persona que se traduce en un deber que no necesita de una justificación y explicación racional– aunque tales puedan darse (Ibid: 19). La tarea moral específica de uno surgiría de su individualidad personal, de aquello que le constituye como persona. Aquello que me constituye como persona es mi *Yo* personal que tiene niveles de profundidad, donde existe un centro profundo, un núcleo (Ibid: 20). El *Yo* profundo personal tiene su expresión en la intensidad, direcciones y modo de su amor (Ibid: 20-21). Entonces, el amor en Husserl es, según el autor, "elemento revelador de individualidad" y "fundante de comunidad" (Ibid: 21).

Añade Crespo que el amor individual da lugar a la concreción del imperativo categórico, pues el amor en sentido estricto es un llamado al deber, yo debo hacer tal o cual cosa. Y este amor individual que contiene al imperativo categórico está dado por la vocación. En el amor, en ese sentido, la persona se relaciona con géneros de valores que tienen en ella una "resonancia especial". La persona se relaciona con esos valores de modo que los considera como "suyos", los que la persona profesa con una devoción exclusiva, algo

que es propio de esa persona. Estos valores entusiasman al *Yo*. Y este entusiasmo muestra, “despierta” al yo más profundo haciendo que este tome decisión por algo y actúe según y bajo de esos valores que pueden ser objetivos, individuales u objetivo-ideales (*Ibid*: 24).

Hay un último rasgo que queremos presentar, que se deriva de los dos anteriores, respecto al amor en Husserl: el acceso a la persona. Habíamos expuesto que el amor supone una vocación, un llamado, al cual la persona no puede no asistir, pues eso es la negación de lo que uno es. Además, el amor es fundante de comunidad y de valores imperativos personales que desbordan la idea del imperativo meramente racional objetivo. En ese sentido, la orientación de sus decisiones, la consistencia de sus motivaciones y resoluciones están determinados por aquel orden de preferencias que desbordan los valores racionales objetivos, haciendo que ciertas decisiones, tomas de postura, sustentación y asunción de acciones, sean o muy difíciles de resolver o muy fáciles y casi inmediatas, pues o hay conflicto en que dicha decisión sea una traición a sí mismo o una reafirmación y confirmación de quien uno es.

El amor como vocación íntima de la persona en Husserl y Marías

Ciertamente, el amor en ambos filósofos es un tema que no halla terminación alguna en las exposiciones realizadas en este trabajo. Por el contrario, presenta la necesidad de estudiar este fenómeno tan importante en nuestras vidas. Nuestro acercamiento pretende refinar las cuestiones sobre el fenómeno del amor resultantes de las posturas de ambos filósofos. Recapitulemos el punto en común entre el amor expuesto por Marías y el expuesto en el pensamiento de Husserl. El amor como vocación o referente principal de la vocación es el nexo, aquello primero en común entre los dos abordajes. Sin embargo, a partir de esta coincidencia, aquello en que consiste el amor toma diferentes rumbos, los cuales nos permiten preguntar por el grado en el cual estos abordajes abarcan el fenómeno del amor y sus diversos modos de darse.

Para Marías, el amor es la vocación personal que está referida, principalmente, al enamoramiento con la persona amada, que supone la convivencia más auténtica por posibilitar que la persona se realice plenamente, es decir, que sea quien debe ser, aunque luego ese amor se vea truncado. Para Husserl, el amor es la vocación posibilitada por la empatía. Este amor revela el ser más íntimo de la persona que se encuentra amando, pues desde su amor se conforman los modos de reacción, elección, preferencia en un ámbito valorativo. Esto quiere decir que el ámbito personal de las valoraciones, los juicios, las elecciones, etc., están ordenadas por el amor, que establece un imperativo categórico personal. Así, el amor es también fundamento ético para los valores y los imperativos categóricos que siempre tenemos en cuenta al afrontar de-

cisiones. Esta orientación ética e imperativa que cada uno sigue y considera siempre es construida por el amor y por el modo en que uno ama, es decir, este rige la identidad personal más íntima. Así, si uno llega a no seguir ese imperativo categórico personal individual, no se siente uno mismo, se siente traicionado, se siente otro.

Otro aspecto común es que el amor en sentido riguroso muestra quién es tal o cual persona. En Marías, el amor muestra a la persona enamorada como una persona que ha dejado de ser quien era antes y quien es ahora es quien debía ser realmente. El amor de la persona tiene tal importancia para su proyecto vital que perder su amor, la persona a quien ama, es perderse a sí mismo; o, en otras palabras, renunciar a su amor es renunciar a quien realmente es. Claramente, uno puede salir del amor, pero el hecho mismo del desamor o el salir del amor supone que se ha asumido un estado ontológico que rodea y matiza la vida de los amantes. Por otro lado, en Husserl, el amor puede dar cuenta de la persona a quien se ama, pero negarla, no supone negarse a sí mismo. Negarse a sí mismo, traicionarse, viene dado porque aquella máxima, aquel valor, aquel imperativo categórico determinado por un modo de amar, no es seguido y es obviado. El amor a las personas de mi mundo circundante constituye mi modo personal, como un centro realmente íntimo que tiene relaciones con aspectos plenamente éticos y de formación de comunidad.

Pero en lo dicho antes ya se ha vislumbrado diferencias fundamentales. Apuntemos estas diferencias que se diversifican desde la concepción del amor como vocación. La primera diferencia que podemos marcar es aquello concreto en que se nos da el amor. Recordemos, para Marías el amor en sentido riguroso y auténtico está expresado por el amor de pareja, por el amor entre personas que no son familia, que son o varón o mujer, etcétera. El amor heterosexuado entre varón y mujer supone, en Marías, la realización más auténtica de lo que cada uno es y debe ser. Esta realización es incompleta si se trata del amor de padres, por ejemplo, porque el padre o la madre no aman al hijo como varón o como mujer que es, sino como un hijo. Por otra parte, Husserl niega que este amor expuesto en el amor de pareja exponga lo esencial del amor porque se trata de un amor incompleto, de acuerdo con esto, Guíñez indica que este amor es un enamoramiento irracional, un embobamiento. Podemos expresar esta diferencia a través del problema de la concepción y comprensión de los términos “enamoramiento”, “enamorarse”, “enamorados”. Marías comprende que estos términos dan cuenta de lo esencial del amor, es decir, que consiste en ser una instalación de la vida humana y una variación ontológica íntima, por ello, radical. Husserl, por el contrario, no realiza tal diferenciación, pero Guíñez sí para enfocar lo esencial del amor en el rasgo ético que tiene como correlato.

Otra diferencia que tiene relación con el amor de pareja es que para Marías los amantes no se pueden reducir, asimilar, estar uno en el otro, por cuanto la vida humana es irreductible y el amor se complace en la irreductibilidad de su amante. Esto supone también los proyectos, las pretensiones. Para Husserl, ambos amantes tampoco pueden reducirse, pero sus aspiraciones, sus proyectos, el desarrollo ideal de la vida de la persona amando, en sentido ético, puede ser asimilado. No obstante, la traducción de Moreno recurre al término “conjuntamente” que parece referirse a que los amantes conjuntamente cargan con las responsabilidades. Pero parece ser que Husserl se refiere a que los amantes cargan las responsabilidades en su conjunto, el conjunto de las responsabilidades que los afectan a ambos como unidad. Al no ser el amor de pareja el paradigma, como dice Guíñez, para Husserl el amor cristiano, el amor ético, contienen el paradigma del amor, donde el amor es la preocupación y cuidado hacia los hombres en tanto que se cuide y procure el desarrollo de su proyecto ético, es decir, de su vida con pleno sentido. De ahí que la comunidad de amor sea fundamental para el desarrollo de la vida humana.

A modo de conclusión, las preguntas que podemos lanzar están referidas a las relaciones lógicas entre el pensamiento de Marías y Husserl respecto al ámbito personal, a la dimensión de la persona y a los elementos que son constituidos dentro de este. ¿Tienen el mismo sentido los conceptos que Marías y Husserl emplean y que parecen asemejarse, como el de vocación, el de amor, el de yo profundo o expresión, talante, etcétera? ¿Qué ámbitos desatienden tanto Marías como Husserl al momento de abordar el fenómeno del amor? ¿El amor tiene, conjuntando las dos posturas de Marías y Husserl, dos dimensiones que componen una perspectiva más detallada de este? ¿Cuán importante es el fenómeno del amor en la vida personal? ¿En qué consiste el amor, su comprensión y su vivencia? ¿Entra dentro del amor el terrible desamor? ¿Son fenómenos distintos el amor y el desamor? ¿Qué sentido tiene el amor cuando uno mismo se encuentra en el amor? ¿Cómo es una vida sin estar enamorado? Antes de finalizar, es necesario recalcar nuevamente el sentido de este breve estudio tentativo. Estudiar rigurosamente el fenómeno del amor es estudiar un ámbito sumamente importante para la vida humana y nuestra comprensión de esta. Como indicaría Sánchez León, hablar del amor es poner en el centro de la reflexión la ética, la antropología y la razón de ser del ser humano (Sánchez León, 2011: 94). El amor es, por último, un asunto que afrontamos vivencialmente y que reflexionamos estando, dado su carácter como instalación de la vida humana, dentro o fuera de este; lo que nos remite no solo a preguntarnos por nuestro amor, sino por el amor de los demás, por nuestras vidas mismas, por quienes somos y quienes son las demás personas. Siendo este, entonces, un tema del

cual parece ser imposible señalar algo sin remitirnos a la vida humana en su conjunto, resultan necesarios los esfuerzos para atender la vivencia el amor como se nos presenta, como una instalación de la vida y como una vocación dentro del ámbito de la persona.

Bibliografía

Badiou, Alain, & Truong, Nicolas (2012). *Elogio del amor*. Traducción de A. Ojeda. Buenos Aires: Paidós.

Bauman, Zigmunt (2017). *Amor líquido*. Traducción de A. Santos Mosquera. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bertolusso, Esteban (1981). *El amor: Esencia del hombre*. La Paz: Editorial Don Bosco.

Chu García, Mariana (2011). “Empatía, simpatía y amor en Husserl y Scheler. Aproximaciones a la experiencia del otro”. Ponencia presentada a las *VI Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica*. San Miguel. <https://textos.pucp.edu.pe/texto/Empatia-simpatia-y-amor-en-Husserl-y-Scheler-Aproximaciones-a-la-experiencia-del-otro>.

Crespo, Mariano (2012). “El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl”. *Anuario Filosófico*, 45/1, Navarra. <https://hdl.handle.net/10171/22895>.

Ercoli, Alejandro (2017). “El amor: realidad discursiva”. Ponencia presentada al *VI Congreso Internacional de Investigación*, 15 al 17 de noviembre de 2017, Ensenada, Argentina. En: *Memorias del Sexto Congreso Internacional de Investigación de la Facultad de Psicología UNLP*. Ensenada: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Psicología. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.12426/ev.12426.pdf

García Andrade, Adriana (2015). “El amor como problema sociológico”. *Acta Sociológica*, 66. Ciudad de México. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0186602815000055>.

Guíñez, Pablo (2018). “Fenomenología de un amante personal. Complemento a la teoría husserliana del amor ético”. En A. Gatica Gattamelati, F. Núñez, J. Retamal, & M. C. Vecino, *Actualidad de la fenomenología. Génesis, historicidad y alteridad*. Mar del Plata. TeseoPress. <https://www.teseopress.com/actualidad/chapter/51/>

Husserl, Edmund (1987). “El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II: introducción, notas y traducción de César Moreno”. *Themata. Revista de Filosofía*, 4, Sevilla. <https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/46222/el%20esp%C3%A9rito%20com%C3%BAn.pdf?sequence=1>

Husserl, Edmund (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.* Traducción de L. E. González. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Kempff Mercado, Manfredo (1973). Filosofía del amor. En *Obras completas*. Santa Cruz de la Sierra: s.e.

Luhmann, Niklas (2008). *El amor como pasión. La codificación de la intimidad.* Traducción de J. Adsuar Ortega. Barcelona: Ediciones Península.

Marías, Julián (1970). *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana.* Madrid: Revista de Occidente.

Ortega y Gasset, José (1964). *Estudios sobre el amor.* En *Obras completas V.* Madrid: Revista de Occidente.

San Martín, Javier. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato.* Madrid: Editorial Trotta.

Sánchez García, José Luis (2016). “Las categorías antropológicas de Julián Marías”. *SCIO. Revista de filosofía*, (12), Valencia. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5797149>

Sánchez León, Alberto (2011). “El amor como acceso a la persona. Un enfoque scheleriano del amor”. *Veritas*, 25, Valparaíso. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732011000200006>

Tillería Aqueveque, Leopoldo (2020). “La fenomenología del amor de Ortega”. *Revista Humanidades*, 10 (2). San Pedro de Montes de Oca, San José. <https://doi.org/10.15517/h.v10i2.41612>

AVANCES DE INVESTIGACIÓN

El currículo de historia para el ciclo secundario en la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez y la construcción de una nueva historia oficial de Bolivia

María Luisa Sioux Muñoz Reyes¹
Universidad Mayor de San Andrés
Correo electrónico: mlsoux@yahoo.es

Resumen

El presente artículo busca analizar la narración implícita y explícita que se halla en las dos versiones del currículum del área de historia de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez y su relación con la construcción de una nueva historia oficial del Estado Plurinacional. Dicho proyecto se halla fundamentado en la crítica y el encubrimiento de las etapas anteriores de la historia para dar sustento histórico a la construcción de un nuevo Estado.

Palabras clave: Historia oficial, Currículum,
Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez, Estado hegemónico.

1 Historiadora boliviana con estudios de licenciatura en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz-Bolivia), de Maestría en la Universidad Internacional de Andalucía (La Rábida-España) y de doctorado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima-Perú).

Docente emérita de la Carrera de Historia de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz-Bolivia) e investigadora emérita del Instituto de Estudios Bolivianos de la misma universidad.

Se ha especializado en la historia del proceso de Independencia en el Alto Perú e Hispanoamérica, ha desarrollado también proyectos de investigación sobre historia de las mujeres, historia rural y la enseñanza de la historia en Bolivia.

Entre sus principales publicaciones se hallan los libros *La coca liberal* (1993), *La Paz en su ausencia* (2008), *El complejo proceso hacia la independencia de Charcas* (2010) y *Constitución, ley y justicia entre colonia y república* (2013), además de numerosos libros en co-autoría y artículos en revistas especializadas de Bolivia, Latinoamérica y Europa.

The curriculum in history for the secondary cycle in the Avelino Siñani-Elizardo Pérez Law and the construction of a new official history of Bolivia

Abstract

This article seeks to analyze the implicit and explicit narration found in the two versions of the curriculum in the history area of the Avelino Siñani - Elizardo Pérez Law and its relationship with the construction of a new official history of the Plurinational State. The project is based on the criticism and cover-up of the previous stages of history to give historical support to the construction of a new State.

Keywords: Official history, Curriculum,
Avelino Siñani-Elizardo Pérez Law, Hegemonic State

Fecha de recepción: 12 de agosto de 2021
Fecha de aceptación: 6 de septiembre de 2021

Introducción

El objetivo del presente artículo es analizar la relación existente entre las dos versiones del currículo de historia –uno en ejecución (2013) y el segundo en proyecto (2019)– que forman parte de la implementación de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez con la construcción de una nueva narrativa histórica que, al ser asumida desde el Estado Plurinacional, se ha constituido en una nueva historia oficial.

La Ley N° 70 de la Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez fue promulgada el 20 de diciembre de 2010, luego de varios años de trabajo realizado por diversos actores como profesores, consultores académicos, representantes de los pueblos indígenas y funcionarios del Ministerio de Educación. Su elaboración y revisión siguió los fundamentos y principios establecidos por el Estado como el de *Vivir Bien*, la descolonización o el mismo Estado Plurinacional, que fueron refrendados en la Constitución Política del Estado, aprobada por referéndum a inicios de 2009².

² Constitución Política del Estado Plurinacional Art. 8 par. II: “El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad,

No es nuestra intención profundizar en los fundamentos y principios de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez, ni tampoco en la implementación de la Ley en su conjunto, labor que ha sido analizada ya por numerosos investigadores. Más bien nos concentraremos en analizar la construcción de una nueva narración histórica que se halla de manera explícita e implícita en el currículo del área de historia para el ciclo secundario, proponiendo que esta narración, al tratarse de un relato único, se ha ido transformando en una nueva historia oficial que se reproduce hoy en diversos espacios públicos y discursos oficiales.

Historia, memoria y nación

Señala Benedict Anderson que el censo, el mapa y el museo son elementos fundamentales en la construcción de una comunidad imaginada. El censo como cuantificación de la población, pero también como parte del imaginario de una nación poblada; el mapa como fundamento del territorio, pero de un territorio habitado y organizado; finalmente, el museo como el repositorio que guarda la memoria de una nación, pero también el imaginario de la misma (Anderson, 1993: 228-257). A la imagen del museo, como guardián de un pasado que se piensa como sustento del presente, se puede añadir el rol de la historia y la memoria, que parecerían construir desde el pasado un presente inteligible que respondería a ese imaginario. Si bien Anderson se centra en analizar la percepción del pasado colonial, esta puede ser también presentada como la de un pasado que se mueve de acuerdo al imaginario de Nación que se pretende generar.

De la misma manera, el mismo Anderson aborda el tema de la percepción del pasado y cita a Walter Benjamin, quien trata del “Ángel de la Historia” de la siguiente manera:

Su rostro mira al pasado. Allí donde nosotros percibimos una cadena de acontecimientos él ve una sola catástrofe que sigue amontonando escombros sobre

respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien”. Art. 9: “Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley: 1. Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales. 2. Garantizar el bienestar, el desarrollo, la seguridad y la protección e igual dignidad de las personas, las naciones, los pueblos y las comunidades, y fomentar el respeto mutuo y el diálogo intracultural, intercultural y plurilingüe. 3. Reafirmar y consolidar la unidad del país, y preservar como patrimonio histórico y humano la diversidad plurinacional”.

escombros y los arroja a sus pies. El ángel desearía quedarse, despertar a los muertos y reconstruir lo que ha sido aplastado. Pero una tormenta está soplando desde el Paraíso; ha entrado en sus alas con tal violencia que el ángel ya no puede cerrarlas. Esta tormenta lo impulsa irresistiblemente al futuro al que da la espalda. mientras que el montón de escombros que está ante él se eleva hasta el cielo. Esta tormenta es lo que llamamos progreso. (Benjamin, citado en Anderson, 1993: 227).

Desde este pensamiento, la imagen de la memoria es presentada por ese “Ángel de la historia” que mira hacia el pasado y recibe escombros en sus pies, pero es empujada hacia un futuro que no puede vislumbrar. Nos permite entender la forma como, al igual que con el concepto de *nairapacha*, se mira hacia el pasado, pero se avanza hacia un futuro a ciegas. A partir de estas dos imágenes: la del museo (y también la del currículo de historia), por un lado, ligada a la construcción de un pasado oficial, y la del “Ángel de la Historia” que da su rostro al pasado, es que podemos entender más la importancia fundamental de la construcción y reconstrucción de un pasado que lleve a explicar el presente. De esta manera, la historia y la memoria son fundamentalmente políticas, en el sentido de asentar los cimientos imaginarios del presente.

Otro aspecto importante para el análisis de la narración histórica en las escuelas es el del uso político de la historia. Sobre este tema Eric Hobsbawm (citado en Archila, 2004: 16), entre otros, ha denunciado el abuso de la historia para legitimar el poder del presente. Para el autor, “la historia es la materia prima de las ideologías nacionalistas y fundamentalistas [...] el pasado es un elemento esencial, quizás el elemento esencial de estas ideologías. Si no existe un pasado adecuado, siempre se puede inventar”.

Desde los estudios específicos sobre la enseñanza de la historia, la relación entre los currículos educativos con la historia oficial de una determinada nación ha sido abordada por historiadores como Mario Carretero, quien en su obra *Documentos de identidad, la construcción de la memoria histórica en un mundo global* (2007), señala:

las versiones escolares parecen articular, por un lado, una construcción de narraciones sobre la base de un relato único, que funciona como un implante de recuerdos más que como una memoria; ese recuerdo, ornamentado al modo de una bella estampa, pide dosis intermitentes de vivencia y de olvido, lo que en términos orwellianos se vincularía expresamente a la cuestión del poder, ya que “quien controla el pasado, controla el presente y quien controla el presente controla el futuro”. (Carretero, 2007: 8)

De la misma manera, el historiador Josep Fontana, tomando también como ejemplo lo imaginado en la novela 1984 de George Orwell, señala lo siguiente:

El uso público (de la historia) empieza con la educación, de la que recibimos los contenidos de una visión histórica codificada, fruto de una prolongada labor de colonización intelectual desde el poder, que es quien ha decidido cuál es “nuestro” pasado, porque necesita asegurarse con eso que compartimos “SU” definición de la identidad del grupo del que formamos parte, y que para conseguirlo no tiene inconveniente en controlar y censurar los textos y los programas. Porque eso de la historia es demasiado importante para dejarlo sin vigilancia. Orwell ya había dicho en su visión de un mundo totalitario, que “quien controla el pasado controla el futuro, y quien controla el presente controla el pasado”. (Fontana, 2002: s/p)³

Así, la enseñanza de la historia se constituye en un arma fundamental para construir una memoria “domesticada” que sustente los mismos proyectos políticos oficiales del presente⁴.

El currículo de Historia en la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez

El currículo oficial del área de historia, presentado en 2013, ha sido objeto de diversas apreciaciones por parte de los involucrados directamente en el proceso educativo: el magisterio y los estudiantes de secundaria. En las jornadas sobre enseñanza de la historia organizadas en el año 2017 por parte de la asignatura “Enseñanza de la historia” impartida en la Carrera de Historia de la UMSA, por el Mcs. Ramiro Fernández⁵, se pudo conocer algunas críticas por parte de los profesores participantes que se refirieron más a aspectos pedagógicos y de gestión educativa. Entre los pedagógicos se hallaba la presencia de programas repetitivos que rompían el principio de proceso cognitivo y la falta de adecuación a la población estudiantil urbana. También hubo críticas a la gestión educativa y al exceso de tiempo que debían emplear en actividades de evaluación y planificación. En el caso específico de la asig-

3 Ponencia del autor en las Jornadas “L’ensenyanament de la història i la geografia en temps difícils”, celebradas en la Universitat de València en junio de 2002. Traducción al castellano en *¿Para qué la historia? Revista de Estudios Sociales*. Universidad de Los Andes. Colombia.

4 Recuerda Magdalena Cajías (2014) que ya en el siglo XIX, en el contexto de conformación de los estados nación, se valoró el papel de la historia como un elemento central para afirmar en las conciencias, representaciones e imaginarios de los educandos los cambios que estaban ocurriendo a nivel estatal. Es decir, se daba a la educación un contenido claramente ideológico y político, “aunque los autores de los manuales de entonces –positivistas e idealistas– insistieran en la pretendida ‘objetividad’ de la historiografía”. Así mismo, señala que a través de la enseñanza de la historia se tendía a desvalorizar al régimen anterior, mientras se introducían los nuevos valores y la ideología triunfante, como ocurrió con la propia revolución burguesa de Francia y las revoluciones en la URSS, en China y Cuba (Cajías, 2014: 133-134).

5 Jornadas sobre “La enseñanza de la Historia”. Carrera de Historia. Octubre de 2017. Reunión realizada en el auditorio René Zavaleta Mercado de la Carrera de Sociología.

natura de historia, las principales críticas de los docentes en dicha reunión eran las siguientes:

- Contenidos repetitivos desde la primaria hasta la secundaria. Temas recurrentes en el pensum que pretendían fijar ciertas ideas a la fuerza bajo el paraguas de una historia descolonizadora.
- Un énfasis desmedido en la historia prehispánica como un mundo ideal y sin conflicto.
- Una historia de “buenos y malos” que no tenía sustento en el pensamiento crítico. La persistencia de un discurso maniqueo de “amigos y enemigos”.
- Falta de relacionamiento entre la historia de Bolivia y el contexto mundial, y la desaparición de la historia del mundo en las etapas antigua y media.
- Un direccionamiento hacia una sola visión del pasado, dejando de lado el debate necesario.

Por su lado, la posición de los jóvenes se presenta mucho más en las actitudes cotidianas que en evaluaciones oficiales. Por entrevistas realizadas a varios profesores de historia de la secundaria, los mismos han señalado que existe fundamentalmente una falta de interés. Para muchos de los estudiantes de la secundaria, la asignatura de historia/ciencias sociales es aburrida y no responde a las necesidades propias de la juventud de entender con mayor criterio su realidad actual.

Al parecer, algunas de las observaciones de docentes y estudiantes que se dieron en encuentros y jornadas de reflexión sobre el currículo de 2013, así como los cambios en el contexto político del país, llevaron a que se elabore para 2019 un nuevo currículo de Ciencias Sociales incorporando elementos de geografía, sobre todo de geopolítica, y reforzando el estudio del tema marítimo. La evaluación sobre este currículo no se ha podido realizar debido a que no se ha puesto aún en ejecución, aunque ya se ha enviado el mismo a diversas instancias educativas.

Frente al desarrollo e implementación de los currículos referidos, la posición de los historiadores profesionales y de las carreras de Historia ha sido en gran parte invisibilizada. Por un lado, la misma Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez que excluyó explícitamente a los jóvenes formados en la universidad de la posibilidad de enseñar en los colegios⁶; y, por otro lado, la formación paralela para los docentes mediante el PROFOCOM, que entrega títulos de nivel universitario, ha impedido una verdadera participación de las universidades. Al respecto señala críticamente Cajías:

6 El artículo 36 de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez señala: (Exclusividad de la Formación de Maestras y Maestros). Las Escuelas Superiores de Formación de Maestras y Maestros son las únicas instituciones autorizadas para ofrecer y desarrollar programas académicos de formación de maestras y maestros.

En el caso específico de las Ciencias Sociales y de la Historia, si bien es muy significativa e importante la propuesta de la recuperación de los saberes, que vendría a ser de alguna manera la recuperación de los “conocimientos previos”, las experiencias de la vida cotidiana y, principalmente, de los valores culturales y las cosmovisiones generadas fuera de la escuela, no se puede desvalorizar los conocimientos que se adquieren a través del estudio sistemático y especializado que permite la comprensión y adopción de los avances disciplinares a nivel mundial, de la experimentación avanzada de las ciencias exactas, de las propuestas actuales teóricas y metodologías que cada disciplina ha ido perfeccionando y profundizando, desecharlo y/o adoptando, contrastando y comparando. Y ese conocimiento, nos guste o no, tiene un desarrollo mayor en las universidades y, por lo tanto, la educación escolar debe nutrirse de él. (Cajías, 2014: 137-138)

Sobre la situación de las universidades y de los historiadores en general, en una ponencia presentada en el encuentro de la Asociación de Estudios Bolivianos en 2017, me preguntaba si los historiadores habíamos sido capaces de asumir una voz en este tema que era de nuestra competencia. Señalaba que, a pesar de que habíamos buscado generar formas alternativas de dar a conocer nuestra visión de la historia mediante proyectos editoriales de divulgación o la participación en la elaboración de textos escolares,

los historiadores como colectivo no nos hemos pronunciado aún acerca de la forma como la actual Reforma Educativa lleva a cabo su proyecto de enseñanza de la historia dentro de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez, y frente a esta posición hemos tomado la decisión de plantear nuevas propuestas, sin entrar en un necesario debate; posiblemente porque en el fondo sabemos que sería un debate de sordos, debido al carácter mismo de la Reforma y al hecho de que, desde el inicio, hemos sido relegados de cualquier intervención en la misma. Los intentos iniciales de tener una voz, mediante consultorías de “expertos” han sido rápidamente desechados frente a propuestas desde las culturas, y la visión y el trabajo historiográfico de gran parte de los historiadores han sido asumidos por los autores del programa de forma a priori como una “visión neoliberal o colonizadora”, dependiendo de las circunstancias⁷. (Soux, 2017)

Hoy, esta situación no ha cambiado y, más bien, se ha profundizado a través de su transmisión en cursos de formación política⁸, en programas en

7 Ponencia presentada en la mesa “Usos y abusos de la Historia”, Congreso de la AEB 2017.

8 Así, por ejemplo, las asignaturas en la Escuela de Formación de Líderes y Lideresas del Estado Plurinacional de Bolivia son las siguientes: Modernidad y Descolonización, Historia y Procesos de Colonización, Historia Contemporánea de Bolivia y Descolonización, Sociología Jurídica e Historia de la Legislación Colonial y Republicana, Ética y Política en Procesos de Transformación Social, Filosofía Política; Economía Política, Educación y Filosofía de la Educación, Vivir Bien: Proyecto de Vida Alternativo a la Modernidad y

diversos medios de comunicación oficiales e inclusive en la elaboración de programas audiovisuales y películas, buscando a través de ellos que el discurso y la narración histórica que fundamentaron el programa de la LASEP se transforme en una nueva historia oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.

Los fundamentos teóricos: sustratos historiográficos y horizontes de memoria

La historiografía es una acción de conocimiento y análisis en permanente construcción. Si bien los hechos históricos (acontecimientos y procesos) se producen una sola vez, la percepción de los mismos se va modificando, dependiendo de quién lo relata o lo analiza y en qué contexto y circunstancia lo hace. Más allá de que el ideal del historiador sea relatar y analizar estos hechos con la mayor objetividad posible y acercándose lo mejor que se pueda a esa “verdad” que siempre se nos escapa, es a partir de nuestra propia vivencia, del contexto en el que nos desenvolvemos y de la percepción más profunda que tenemos de nuestra propia contemporaneidad que nos hacemos preguntas, buscamos fuentes y seguimos ciertas pautas de análisis que nos llevan a establecer posturas historiográficas dadas. Esto significa que es fundamental realizar continuamente un proceso de reflexión muy profundo con relación a si nuestra percepción se sostendrá en el tiempo y, si no es así, hasta dónde podremos ser capaces de modificar nuestra visión, aunque eso implique negar lo que pensamos con anterioridad o en otras circunstancias.

De forma general, estas percepciones individuales o grupales toman conciencia al utilizar el concepto de “lugar de la enunciación” (Mignolo, 2000) al momento de hablar de la existencia de una “Historia Oficial”. A partir de este concepto, la “Historia Oficial” que es y ha sido defendida o criticada de acuerdo a las circunstancias y posiciones políticas puede conceptualizarse como la reproducción de una determinada historia que se construye desde un “lugar de enunciación” hegemónico, establecido y re-frendado ya sea por las clases dirigentes o élites, o por el mismo Estado que las sustenta. Así, las llamadas “historias oficiales”, que se han manifestado y se manifiestan hasta hoy en el sistema educativo y en muchas otras esferas de comunicación social, se van transformando, conforme sus fundamentos son expandidos por las políticas estatales, de los que llamamos “Estados

al Capitalismo, Planificación Estratégica y Gestión Política. El énfasis dado al tema de la descolonización es claro, así como al de otros principios del Estado Plurinacional presentes en la LASEP. “Choque de escuelas de cuadros, entre evistas y choquehuaniquistas”. (Yolanda Mamani, en *Página Siete*, domingo 13 de junio de 2021).

Hegemónicos”⁹, como una historia única, que se opone e inclusive prohíbe visiones diferentes.

La historia del mundo y la de América Latina en el siglo XX y a inicios del siglo XXI han sido testigos de este tipo de construcción de una historia única y hegemónica, como ocurrió en la Alemania nazi con relación a su pasado germánico, en la Italia fascista acerca del imperio romano, en la España de Franco sobre la reconquista o en la revolución cubana sobre su pasado de dependencia frente a España y, luego, a Estados Unidos. Esta historia repite a grandes rasgos el mismo guión. Se trata, en todos los casos, de una historia de grandes logros en una etapa histórica muy antigua en la cual se enraíza la nacionalidad y/o la identidad, sea cual fuera esta; luego se halla una etapa, que puede ser corta o larga, de decadencia y conflictos y, finalmente, la resolución de todas las contradicciones con la llegada de un nuevo régimen bajo la dirección de un caudillo. En todos estos casos, la construcción de la “nueva historia” está necesariamente acompañada por la crítica, la invisibilización y/o la negación de los estratos históricos anteriores, así como de su propia historiografía.

En la introducción del libro conjunto *Reescrituras de la Independencia. Actores y regiones en tensión*, publicado en 2012, señalamos junto a Rossana Barragán que a lo largo de la historia republicana de Bolivia se habían generado “discursos diversos y contrapuestos que nos remiten a sustratos u horizontes de relectura y reescritura que construyeron un complejo entramado histórico e historiográfico” (Barragán et al., 2012: 11). Utilizamos la metáfora del sustrato propio de la arqueología, en el sentido de colocarse uno sobre el otro. Profundizando en la idea establecimos cuatro momentos constitutivos específicos sobre el proceso de independencia: el sustrato memorialista y positivista de la segunda mitad del siglo XIX; el liberal de inicios del siglo XX; el nacionalista de mediados del siglo XX; y, finalmente, un estrato contemporáneo en el que se hallaban visiones indianistas, regionalistas y estudios más académicos. Como veremos más adelante, estos sustratos historiográficos tienen relación con las visiones hegemónicas generales y las historias únicas de la “Historia Oficial”.

9 Llamo “Estados Hegemónicos” a los regímenes que a lo largo de la historia se consideran a sí mismos como fundantes de un nuevo sistema político y que, por lo tanto, buscan generar cambios que permitan fortalecer de forma permanente su poder en diversas esferas con el objetivo de generar un pensamiento único que lo sustente. Por lo general buscan minimizar a la oposición, centralizar el poder en manos del ejecutivo controlando los otros poderes del Estado y tienden hacia un partido único y al mantenimiento permanente del partido en el poder. Para ello es fundamental domesticar la memoria.

El otro concepto que es importante señalar es el de los horizontes de memoria. Este concepto, abordado tanto por la socióloga Silvia Rivera¹⁰ como por el historiador Carlos Mamani¹¹, presenta un complemento de los sustratos historiográficos, con la diferencia que son percepciones que parten de los grupos subalternos. De una forma también metafórica y a diferencia de los sustratos, los horizontes de memoria se asientan en el concepto aymara del *nairapacha*, que implica el principio de que el pasado se encuentra hacia adelante y el futuro hacia atrás, ya que no podemos mirar el futuro. Desde esta perspectiva, los pueblos indígenas miran el pasado con diferentes horizontes, proyectando los mismos hacia la memoria presente. Así, Silvia Rivera (1984, 1993) habla de un horizonte prehispánico, un horizonte colonial y uno nacionalista. De la misma manera, estos horizontes de memoria se constituyen en el fundamento de las luchas de los grupos subalternos contra el poder hegemónico. Para Silvia Rivera, por ejemplo, existen dos horizontes de memoria de los pueblos aymara y quechua. Mientras los primeros ubican el horizonte de memoria de sus luchas políticas en la sublevación general de indios de 1781, para los segundos es más fuerte el horizonte de memoria de las luchas sindicales de la Revolución Nacional.

Los estratos historiográficos y las historias oficiales

La dinámica existente entre los estratos historiográficos, que se superponen y se reconstruyen a partir de la experiencia vivida, y el “lugar de la enunciación” nos permite reconocer, a lo largo de nuestra historia, la sucesión de varios estratos de construcción historiográfica, algunos de los cuales han tendido a convertirse en una “Historia oficial”, es decir en aquella que, por su intención de ser hegemónica y “universal” (en el sentido de única), se desplaza y al mismo tiempo se nutre de otros ámbitos de sociabilidad como la educación, las ceremonias cívicas y los medios de comunicación.

Desde esta perspectiva se plantea que Bolivia ha contado a lo largo de su historia republicana con varios momentos constitutivos, en los cuales los grupos en el poder (no necesariamente los grupos de poder) no solo han realizado cambios sustanciales en la política estatal, sino que se consideraban a sí mismos “fundacionales”, es decir que planteaban un discurso de estar fun-

10 Sobre la propuesta de Silvia Rivera ver *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980* (1984) libro publicado por HISBOL. Su propuesta fue profundizada posteriormente en el libro *Violencias encubiertas en Bolivia* (1993), publicado por el CIPCA.

11 Carlos Mamani Condori. “¿Dónde nos encontramos los indios?”. En *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos* (1992), publicado por Ed. Ayawiyri. La importancia de este texto es que proviene de uno de los historiadores aymaras que más ha profundizado los conceptos históricos desde su propio lugar de enunciación.

dando o refundando algo nuevo. Esta consideración implica, como uno de sus sustentos ideológicos, la necesidad de superar y cambiar la percepción de lo ocurrido anteriormente, ese pasado que debe ser criticado, precisamente, por los encargados de conservar la memoria y la historia. De ahí la función del “memorialista” o del historiador “oficial”¹².

La autoconsideración de estos momentos “fundacionales” se relacionan al mismo tiempo con proyectos políticos hegemónicos, en el sentido de conformar formas de poder que pretenden abarcar no solo el mundo político, sino el conjunto de las atribuciones, entre las que se halla la apropiación de la memoria, por lo que pueden llegar a conformar un sustrato historiográfico¹³ (Barragán y Soux, 2012). Desde nuestro análisis los sustratos de memoria son los siguientes:

1. El sustrato “republicano”. Se sustenta en la percepción de la superación y rompimiento de las “cadenas coloniales” con España; se basa en conceptos de la modernidad contra el sistema de “antiguo régimen” y fortalece una historia basada en la heroicidad de los Padres de la Patria y los protomártires que lucharon contra el despotismo de la Corona española. Su discurso estuvo acompañado con una nueva educación con valores republicanos, la conmemoración de fiestas cívicas¹⁴, el renombramiento de ciudades y villas, el nombramiento de calles y plazas con nombres de batallas y de héroes militares alrededor de las plazas principales y otros.¹⁵
2. El sustrato “liberal y civilizador”. Surgió luego de la Guerra del Pacífico y pervivió hasta la segunda década del siglo XX. Se sustenta en la percepción de la superación del caudillismo y la anarquía. Se basa en conceptos de progreso, civismo y modernidad y fortalece una historia centrada en los mismos Padres de la Patria, pero convertidos en héroes civilizadores. Se rescata a los caudillos civiles y se menosprecia el populismo de

12 Estos memorialistas y “constructores de memoria” son llamados de forma crítica “intelectuales orgánicos”, es decir, pensadores que apoyan los discursos hegemónicos que luego se plasmarán en discursos, programas de radio y televisión, artículos periodísticos y, finalmente, en la educación.

13 Al respecto ver la Introducción al libro *Reescrituras de la Independencia* (2012) de Rossana Barragán y María Luisa Soux.

14 Sobre el tema de las conmemoraciones y fiestas cívicas es importante el trabajo de Françoise Martínez: “Las nuevas celebraciones de la República (Siglo XIX): Fiestas patrias y cívicas: sus avatares como instrumentos políticos de inclusión-exclusión (1825-1925)” (2013), publicado en la revista *Estudios Bolivianos* N° 19.

15 Por ejemplo, el renombramiento de varios de los pueblos de Yungas con nombres como Villa de Sagarnaga (Coroico), Villa de la Libertad (Chulumani), Villa de Esquivel (Sorata), o el nombramiento de calles con nombres de las principales batallas: Ayacucho, Junín, Ingavi, Socabaya o Yanacocha, todos en conmemoración de las batallas de la etapa de formación de la nación.

algunos militares considerados bárbaros. Su discurso se manifiesta en la educación (initialmente religiosa y posteriormente anticlerical), la elaboración de libros de historia para las escuelas, la construcción de monumentos, la conmemoración de fechas cívicas y el nombramiento de calles con nombres de civiles notables¹⁶.

3. El sustrato “nacionalista”. Se fundamenta en la percepción de la superación de la historia del poder liberal de la oligarquía o la “rosca”, que habría llevado a la derrota en la Guerra del Chaco. Se basa en los conceptos de nación homogénea y alianza de clases, y fortalece una historia centrada en héroes “nacionales” a los que se añaden otros de carácter popular. Su discurso se asentó en el concepto de “mestizaje” y se fortaleció con la implementación de una reforma educativa nacional¹⁷, un arte comprometido, el uso de medios de comunicación propios y el rescate de la cultura nacional.
4. El sustrato “plurinacional”, surgido a inicios del siglo XXI bajo la influencia del llamado “socialismo del siglo XXI”. Se sustenta en la percepción de la necesidad de superar el orden “neoliberal”, surgido luego de la etapa de dictaduras militares, pero también de los sustratos anteriores (republicano, liberal y nacionalista) remarcados en el concepto de “República” y de “sistema colonial”. Se basa en el concepto de lo plurinacional y en el principio de la descolonización. Su propuesta teórica y su discurso se manifiestan, al igual que en los casos anteriores, en una nueva reforma educativa (la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez), nuevos y antiguos héroes reconstruidos, nuevas fiestas cívicas, el uso de medios de comunicación propios y un arte comprometido¹⁸.

Es importante indicar, además, que esta “superación” de la etapa anterior es sumatoria, de ahí el concepto de estratos o sustratos historiográficos abordados; en el sentido de que una nueva construcción de “Historia oficial” busca superar no solo el estrato anterior, sino la suma de todos los estratos anteriores. Así, por ejemplo, el proyecto plurinacional busca superar no solo los proyectos nacionalistas, sino también los liberales, republicanos y coloniales para anclarse en el pasado prehispánico idealizado, la historia del *Abya Yala*.

¹⁶ En el caso de La Paz, se nombran, por ejemplo, a varias calles de la zona de Sopocachi con el nombre de personajes importantes y representantes del conocimiento y el progreso: Agustín Aspiazu, Fernando Guachalla, Rosendo Gutiérrez, Macario Pinilla y otros.

¹⁷ El Código de la Educación Boliviana de 1955.

¹⁸ Entre los héroes es importante señalar a Túpac Katari, Bartolina Sisa, Apiaguaiqui Tumpa, Bruno Racua y otros, cuyas imágenes se han plasmado en los nuevos billetes. Entre las nuevas fiestas se hallan el 22 de enero, recuerdo del inicio de la primera presidencia de Evo Morales y el Año Nuevo Aymara, el 21 de junio. Con relación a los medios de comunicación es importante señalar el rol jugado por BoliviaTV y Radio Patria Nueva, no solo como medios estatales, sino como principales transmisoras del discurso hegemónico.

El contexto histórico de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez

No es nuestra intención realizar un análisis histórico de la formulación de la Ley Educativa Avelino Siñani-Elizardo Pérez. Sin embargo, es importante señalar que la misma se dio en un contexto de cambios generales implementados por la llegada al poder de Evo Morales en 2006, quien asumió la presidencia con una serie de propuestas de cambio y transformación basadas en el concepto de un Socialismo Comunitario. Su ascenso representó no solo un cambio de presidente sino una transformación en términos políticos y simbólicos, tanto por la misma persona y la historia personal de Morales, como por un nuevo discurso “fundacional”, sustentado por un proyecto descolonizador que debía superar las estructuras “neo-coloniales” de los procesos hegemónicos anteriores.

Con este objetivo, se derogó de inicio la Ley 1565 de la Reforma Educativa, promulgada en 1994 durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, y se creó una comisión para elaborar un proyecto de Ley Educativa formada por representantes de los movimientos sociales anticoloniales y antiglobalizadores. Todo ello bajo el paraguas de una “Revolución Democrática y Cultural”.

Finalmente, luego de varios años de trabajo de diversas comisiones, la Ley 070, de Educación Boliviana, Avelino Siñani-Elizardo Pérez fue promulgada el 20 de diciembre de 2010, en el marco de la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional. El mismo nombre dado a la Ley mostraba lo que se proponía: rescatar el proyecto de educación de Warisata para generar, precisamente, una educación fundamentalmente descolonizadora, revalorizando los fundamentos socioculturales desde un nuevo lugar de enunciación, el de los pueblos indígena originario campesinos, base de la misma Constitución Política del Estado Plurinacional, promulgada un año antes.

Desde esta perspectiva, la historia no era únicamente una materia más del currículum educativo, sino que se transformaba en la base transversal de una armazón más profunda de la nueva Ley, ya que no era posible pensar en la revalorización y el ejemplo de Warisata sin acudir a la historia. Pero ¿qué historia?, ¿desde qué lugar de enunciación?, ¿bajo qué sustrato historiográfico? Indudablemente debía ser una historia que promoviera la construcción del Estado Plurinacional que ya tenía su sustento legal con la Constitución Política del Estado de 2009. A pesar de las críticas recibidas, el proyecto estatal de educación continuó por la misma senda asumida desde su inicio, la misma se desarrolló a través de dos caminos: la estructuración de un sistema de contenidos para las diferentes áreas del conocimiento y la formación de maestros en los nuevos principios educativos con el sistema del PROFOCOM.

En el presente trabajo, y a partir de la propuesta teórica explicada más arriba, me centraré en analizar exclusivamente el currículo de la enseñanza

de la Historia a partir de dos documentos publicados oficialmente por el Ministerio de Educación: a) Campo Comunidad y Sociedad en la Educación Secundaria Comunitaria Productiva, del Currículo Base del Sistema Educativo Plurinacional”, de 2013, y b) los “Programas de Estudio. Educación Secundaria Comunitaria Productiva” de 2019¹⁹.

La enseñanza de la historia en la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez

En el actual Sistema Educativo Plurinacional y en ambos documentos de referencia, la historia no es independiente. Se halla dentro del área de las Ciencias Sociales que se ubica, a su vez, en el “Campo de Comunidad y Sociedad” donde se encuentran también las áreas de Comunicación y Lenguajes, Artes Plásticas, Educación Musical y Educación Física y Deportes.

Ya en la caracterización del área de Ciencias Sociales, se introducen los elementos destacados más arriba; es decir, la crítica a todo lo anterior y la necesidad de reconstruir la historia desde una nueva perspectiva descolonizadora. En ese sentido, indica el primer documento:

el área de Ciencias Sociales, en la nueva estructura curricular del Sistema Educativo Plurinacional, debe partir del análisis de los problemas de la realidad boliviana articulando, reelaborando y produciendo conocimientos pertinentes que respondan a esta realidad. Pero además, bajo el principio fundamental de que las ciencias sociales no deben servir sólo para describir y estudiar la realidad boliviana, sino fundamentalmente para transformarla en el proceso de la descolonización. (Ministerio de Educación, 2013: 59)

La propuesta se mantiene en el segundo documento que señala:

Esta forma de razonar (la colonial), se impartía desde la escuela. Por eso, nuestra forma de razonar, nos hizo, durante mucho tiempo, coloniales no sólo en términos formales (es decir como colonia formal de España hasta 1825) sino sobre todo fuimos y somos aún coloniales en la mentalidad y subjetividad que nos hace asumir que lo científico, racional y verdadero apunta sólo al conocimiento europeo y moderno-occidental. Así se entiende, que el peso real de lo colonial tiene que ver con la universalización de su conocimiento que invalida y que hace ver nuestros saberes y conocimientos como sustancialmente inferiores. De esta forma el triunfo del eurocentrismo, mediante el trabajo pedagógico, ha cumplido realmente en hacernos sentir y creer que lo propio es inferior. (Ministerio de Educación, 2019: 42)

19 En los currículos de 2013 y 2019, el área de Ciencias Sociales, donde se inserta la Historia, forma parte del Campo comunidad y sociedad junto a las áreas de Comunicación y lenguaje: lengua castellana y originaria y lengua extranjera; Educación física y deporte; Educación musical y Artes plásticas y visuales.

Al mismo tiempo, el nuevo currículo parte de la idea de que la enseñanza de la historia, hasta ese momento, había privilegiado una “historia nacional hegemónica”, relegando no solo las visiones culturales de la diversidad, sino también considerando a los pueblos originarios como “pueblos sin historia”, olvidando y negando esas otras historias de los pueblos. Para esta visión de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez, la enseñanza de la historia promovida por las reformas del nacionalismo y del neoliberalismo eran formas de legitimar a las élites dominantes. Por ello, era necesario acudir a una visión inter y transdisciplinaria que rompiera con la “Historia oficial”. Al mismo tiempo, considerando que se había promovido una “historia positivista que fomentaba la memoria”, se debía buscar la formación de estudiantes capaces de tener una visión crítica, de analizar, comprender y reflexionar acerca de su propia historia como de la historia nacional, con un espíritu descolonizador y liberador capaz de lograr una transformación social. Este el postulado. Se trata de una propuesta que, desde su misma conceptualización, la podemos ubicar también dentro de un proyecto “fundacional” y, por lo tanto, también hegemónico.

El principio de una nueva historia que modificara los sustratos anteriores se manifiesta también en el documento de 2019 que señala lo siguiente:

En el caso boliviano, se puede hablar de una ruptura epistémica (ideológica y política) a partir de la postguerra del Chaco y el periodo de la Revolución Nacional, que constituye una nueva mirada interna. Esta mirada, está formada con la creación de nuevas categorías como “campesino”, “obrero”, “clase media”, “burguesía”. Categorías que constituyen no sólo conceptos estáticos sino realidades contenidas al interior de un proyecto político. Este proyecto, en la práctica, “invisibiliza” (esconde) lo indígena en la idea de lo campesino. Idea que tiene su raíz y su origen en la lógica de un marxismo ortodoxo que buscaba, literalmente, “campesinizar” lo indígena para así “civilizarnos” y meternos en el tren del “mundo moderno”. Incluso Zavaleta, que se plantea un marxismo creativo, tenía al principio una visión despectiva de lo indígena. Esta postura expresada desde las élites (“rosca” nacional), pero también desde las posturas “críticas” de orientación marxista con el materialismo histórico, razonaron de la misma manera que el Nacionalismo Revolucionario, pues –en concreto– si bien el Nacionalismo Revolucionario no fue marxista el modo de razonar del marxismo del momento hizo carne en la lógica y en las políticas concretas de los nacionalistas y la clase política de ese tiempo y es por eso que, en este contexto, el materialismo histórico comienza a tomar cuerpo en las Ciencias Sociales en general; el mismo que podía abanderar el socialismo o el capitalismo, pero que en realidad nunca cuestionaron su lógica eurocéntrica, por ejemplo, podían decirse anti-imperialistas pero en realidad nunca discutían la narrativa europea de la historia. (Ministerio de Educación, 2019: 41)

La propuesta de la Ley Educativa Avelino Siñani-Elizardo Pérez, desde la anterior perspectiva, se centra en la construcción inicial de “las historias” de cada uno de los pueblos indígena originario campesinos, para proseguir hacia una historia nacional que, finalmente, se relacione con la historia mundial, rompiendo de esa manera una perspectiva “universal-occidental”, como consideraban había sido la enseñanza de la historia anteriormente. Así, el documento de 2013 indica:

A través de la historia, interpretamos y profundizamos el hecho social pasado, el proceso de desarrollo de los pueblos en un espacio y tiempo determinados, analizando las diversas interpretaciones historiográficas (...) referidas a procesos y acontecimientos de la historia local, nacional, latinoamericana y pluriversal, promoviendo el cambio de enfoque, de una simple narración de episodios a una visión más integral (explicativa, interpretativa y analítica) de la historia, que investigue a los verdaderos actores sociales; y que la misma sea capaz de reconstruir la totalidad social para liberarnos de la historia eurocéntrica universalista, reconociendo el presente y la comprensión del pasado, permitiendo asumir posiciones críticas propositivas y proyectivas, potenciando las decisiones para las construcciones futuras, con la convicción de alcanzar una vida comunitaria en reciprocidad y complementariedad con la naturaleza (Ministerio de Educación, 2013: 59).

Finalmente, de acuerdo con el mismo documento, se debía dejar atrás las corrientes historiográficas que habrían borrado la historia de los dominados.

Desde nuestro punto de vista, la propuesta manifestada en ambos documentos, si bien tiene elementos interesantes y necesarios, parte en muchos aspectos de postulados erróneos, prejuzgando y desconociendo gran parte de los avances historiográficos realizados en los últimos cuarenta años. Habría que preguntarse si el desconocimiento de los avances historiográficos se debe a errores en su análisis o es más bien intencional, ya que lo que trata, desde su objetivo “fundacional”, es profundizar ideológicamente en una visión dualista, en la cual la historiografía y la enseñanza de la historia en las anteriores reformas educativas nacionalista y “neoliberal” (hablamos de las leyes educativas de 1955 y 1994) hubieran establecido una “Historia oficial” que debía ser dejada de lado para fundar una nueva historiografía plurinacional y descolonizadora. No se explica de otra manera el olvido y la invisibilización de propuestas historiográficas que vienen desde la década de 1980, como la etnohistoria, el trabajo de historia oral del THOA y todos los proyectos educativos e históricos de los mismos pueblos aymaras, quechua y guaraníes que no se quedaron solamente en textos académicos, sino que se plasmaron en proyectos educativos comunitarios²⁰.

20 Entre estos podemos citar los siguientes: El proyecto educativo de la Asamblea del Pueblo Guaraní, el trabajo realizado por CIPCA en Jesús de Machaca y Charagua, la consti-

El otro punto central de la propuesta es el siguiente: al tratarse de un proyecto para el Estado Plurinacional de Bolivia, el mismo debería contemplar a todos los habitantes del país. Sin embargo, eso parecería no ser así cuando el mismo currículo, en su parte introductoria y conceptual indica:

Entonces, no sólo hay varias historias (como pueblos que habitamos este territorio), sino varias formas de ver, pensar y de reconstruir la historia. Desde la escuela debemos desarrollar nuestra propia visión de historia para liberarla, descolonizarla, para que sea una fuente de identidad y de elaboración de nuestro proyecto de Estado Plurinacional, sin desconectarnos de la historia mundial que es diferente a la historia eurocéntrica “universal”. (Ministerio de Educación, 2013: 79)

El problema central en la cita anterior, más allá de elementos con los que se pueda estar de acuerdo, como el de superar la visión eurocéntrica, es el de la concepción del “nosotros”, “nuestra propia visión de historia”. ¿Desde qué espacio de enunciación se está formulando este principio? ¿Se está hablando de un “nosotros” inclusivo o de uno “exclusivo” desde el concepto de lo indígena originario campesino? ¿De qué fuente de identidad? Si bien al final del párrafo se habla de “nuestro proyecto de Estado Plurinacional” y de la “historia mundial”, no queda claro si para la Ley la historia plurinacional es en realidad la sumatoria de historias de cada uno de los pueblos originarios, o si se puede llegar a construir una historia común (si bien sabemos los historiadores que no existen “historias autónomas”), un encadenamiento de historias conectadas²¹.

Esta mirada del nosotros excluyente se refuerza cuando el mismo documento indica: “... la escuela debe reconstruir la historia desde la mirada de los pueblos, naciones indígena originarios, tomando en cuenta la cultura, la realidad, la economía, la dependencia y la crisis general **en la que estamos sumidos y subestimados**” (Ministerio de Educación, 2013: 60; énfasis nuestro). En este punto es importante preguntarse: ¿quiénes son los que “estamos subestimados”? Y ¿esta historia que se debe impartir en todas las escuelas del

tución de los CEPOS, el proyecto educativo de los pueblos Urus y otros. El ejemplo más claro con relación a estos es el libro *La cara campesina de nuestra historia*, de Xavier Albó y Josep Barnadas, publicada por CIPCA, cuyo título fue modificado posteriormente en 1990 por *La cara india y campesina de nuestra historia*.

21 Mario Carretero señala con relación a la identidad, al “nosotros” y a la “comunidad imaginada”: definimos tres sentidos de la historia: el académico, que confirma su institución en tanto conocimiento disciplinario validado; el escolar, que crea los primeros lazos de identidad entre los individuos y la “comunidad imaginada”, formando las primeras representaciones de “nosotros” y los “otros”; y, por último, el cotidiano, en que los miembros de una sociedad normalizan y hasta naturalizan, de modos conscientes e inconscientes, las narraciones recibidas sobre el pasado, incorporándolas al sentido común que orienta la comprensión y la experiencia de la realidad (Carretero, 2007:15).

país, urbanas y rurales, debe reconstruirse a partir de la mirada de los pueblos, naciones indígenas originarios, a pesar de que la mayor parte de los participantes tienen como base una cultura marcada por la ciudad, el mercado y el internet? Y podemos ir más allá al preguntarnos ¿cómo en este contexto real de la sociedad boliviana se inserta, entonces, el tema de la intraculturalidad o esto vale únicamente para los pueblos indígenas originario-campesinos?

El currículo de Historia

La Ley de Reforma Educativa de 1994 (No. 1565) se concentró fundamentalmente en el ciclo primario (8 años) y en ellos desarrolló únicamente los dos primeros ciclos, dando pautas muy generales para el tercer ciclo (7º y 8º de primaria). Por lo tanto, los contenidos, basados en un sistema de competencias, no fueron desarrollados para el ciclo secundario, dejando todo el ciclo bajo el currículo anterior, que se había trabajado veinte años antes, en 1975, en cumplimiento al Decreto Supremo N° 10704 de febrero de 1973, que se promulgó durante el gobierno dictatorial de Hugo Banzer Suárez. Esto significa que, desde el punto de vista curricular, no es posible establecer pautas de comparación para el ciclo secundario con la reforma “neoliberal” de 1994, sino con la de veinte años antes.

Como es lógico pensar, el currículo de 1975 estaba ya superado al momento de implementarse la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez, no solo por el tiempo transcurrido, sino también por el contexto de dictadura militar en que se había establecido y por su tendencia desarrollista y nacionalista. A pesar de que en base a la Ley 1565 se dieron algunos cambios en el planteamiento pedagógico, como el trabajo por competencias y logros, no existe en sí un currículo del área de ciencias sociales-historia perteneciente a esta ley. Por otro lado, el currículo de 1975, que era el que se hallaba vigente al promulgarse la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez, no está citado en los documentos oficiales del área de historia, probablemente debido a que no fue el resultado de una reforma educativa sino del trabajo de algunos especialistas.

De acuerdo con el estudio realizado para la Comunidad Andina de Naciones, acerca de los programas y textos escolares en Bolivia (Soux, Soux y Wayar, 2006), el Decreto Supremo N° 10704 de 1 de febrero de 1973, firmado por Hugo Banzer Suárez estableció el “Reglamento de Educación Boliviana²². Este dio lugar al Currículo de 1975, que contemplaba la materia de

22 Este Decreto Supremo se constituye en la parte reglamentaria del Decreto N° 8601 del 04 de diciembre de 1968, “Estatuto del sistema escolar boliviano” promulgado durante el gobierno de René Barrientos Ortuño. En la parte de los considerandos señala que es necesario contar con “un Cuerpo de Objetivos preciso y concreto, además de contribuir al cambio de actitud en los educadores, propicia la actualización del currículum y

Estudios Sociales incluyendo la disciplina de Historia. Como se puede analizar, este currículo se relacionaba con un contexto nacional y continental de gobiernos militares; así, se incidió en temas como la geopolítica, la geografía limítrofe y la integración, mientras que se daba mayor atención a la historia universal, dejando en segundo plano a la historia de Bolivia.

Indudablemente, la perspectiva de los contenidos establecidos en 1975 respondía al interés del gobierno de ese momento por establecer una visión desarrollista y de integración con los procesos mundiales. Era profundamente eurocéntrica y no contemplaba sino de forma tangencial la historia de los pueblos, ya sea en la etapa prehispánica o en la historia de la cultura, pero lo hacía desde una perspectiva “nacional”.

Cuarenta años después, la propuesta de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez tiene lógicamente otras finalidades y objetivos, y señala claramente la necesidad de incluir como fundamento las historias de los pueblos indígenas:

Con relación a la enseñanza de la historia, deben quedar atrás las corrientes historiográficas que pretendían y pretenden borrar la historia de los dominados, esa historia que construye, modifica, estructura y domestica la memoria social, callando, ocultando y deformando los hechos, pretendiendo despojar a los pueblos indígena originarios, su identidad cultural, convirtiendo la historia de estos pueblos en piezas de museo para los estudios arqueológicos. (Ministerio de Educación, 2010: 79)

Es importante analizar la anterior cita desde dos perspectivas: por un lado, queda clara la finalidad de centrar su estudio en la historia de los pueblos indígena originario campesinos; pero, por el otro lado, existe una confusión entre los fundamentos del currículo de 1975 y las corrientes historiográficas que se sucedieron a lo largo de los cuarenta años que separan ambos currículos. De esta manera, si bien es cierto que era necesario dar un cambio profundo en el tema curricular, el texto anterior invisibiliza los trabajos historiográficos realizados a partir de la década de 1970: las investigaciones sobre lo andino o lo amazónico, la etnohistoria, los estudios subalternos y cualquier otro avance que se dio sobre la cultura desde los mismos pueblos indígenas. En tal sentido, la narración histórica criticada no es la historiográfica, sino el discurso en la enseñanza de la historia.

Lo propio ocurre con el documento de 2019, que vuelve a citar ejemplos de la historiografía nacionalista de las décadas de 1960 y 1970, que fueron la

el mejoramiento de las técnicas pedagógicas...”; en su artículo 2º establece finalidades relacionadas con el proyecto político al señalar: “Son fines de la educación nacional: a) Educar para edificar un Estado Nacionalista de Orden y Trabajo, de Paz y Justicia; b) Lograr la formación integral del hombre boliviano en función del proceso acelerado que experimenta el mundo actual, de la realidad nacional y de las necesidades del desarrollo económico y social de la Nación.

base de la propuesta curricular de 1975, sin tomar en cuenta todos los avances realizados en los últimos años.

La narración histórica en el Currículo. Documento de 2013

Presentar un trabajo que aborde todos los aspectos del Currículo de Historia de 2013, que analice aspectos pedagógicos, la extensión de los mismos, la coordinación entre contenidos, los errores en fechas, conceptos y términos, implicaría un espacio mucho más extenso que el de un artículo. Por lo que nos centraremos, exclusivamente, en los aspectos relacionados con la narrativa histórica, su guión y su relación con la construcción de una nueva historia oficial²³.

Con relación al tema de la construcción de una nueva narrativa “fundacional”, es importante destacar la repetición de ciertos contenidos de interés político para un Estado con intenciones de “refundación”. De esa manera, se construye a partir de los seis años de enseñanza de la historia una nueva narrativa, componente básico para la construcción de una historia oficial, la que podría resumirse en el siguiente guión básico:

1. En la época del *Abya Yala* o precolonial, los diversos pueblos andinos y de tierras bajas vivían en un estado ideal. Fundados en principios de respeto a la Madre Tierra y formas de relacionamiento basados en la reciprocidad y el Vivir Bien, su vida se desarrollaba sin violencia y en estado de equilibrio.
2. Esta situación cambió totalmente con el proceso de invasión europea. Surgieron así formas de explotación y dominación contra los pueblos del *Abya Yala*, entre los cuales hay que destacar el tributo, la mita, la masacre de pueblos enteros, así como formas de colonización a través de la iglesia. A los indígenas vencidos por esta fuerza explotadora y dominadora no les quedó más que resistir y rebelarse violentamente, lo que se dio recién en el siglo XVIII con las sublevaciones de los Katari.
3. Treinta años después, se produjo un nuevo proceso de independencia en el cual participaron también los indígenas, pero el resultado no modificó la situación colonial.
4. A lo largo del siglo XIX, la explotación y la dominación continuaron, pero esta vez por parte de los gamonales y la influencia exterior. A los pueblos indígenas, nuevamente, no les quedó sino resistir y rebelarse, con consecuentes masacres como las de Kuruyuqui.

²³ Para fundamentar estos y otros temas relacionados con el presente artículo, adjuntamos como anexos los Documentos completos de Currículo en el área de Historia de 2013 y 2019.

5. En el siglo XX, la situación se mantuvo y la experiencia de la Revolución Nacional dio lugar a las dictaduras militares que mantuvieron formas de represión y dominación sobre los pueblos indígenas y las clases populares. Finalmente, el retorno de la democracia, en 1982, introdujo un sistema neoliberal y una falsa democracia.

El relato anterior, resumido a partir de los temas planteados en el currículo y el programa, refleja una narración única que contempla un objetivo ideológico muy claro y que es repetido constantemente en los contenidos. De esta forma, el mensaje directo e indirecto es el siguiente: “Únicamente con el Estado Plurinacional se logra un cambio, un *Pachakuti*, para el desarrollo (o un retorno) de todos los elementos fundamentales de las mitificadas culturas del *Abya Yala*”.

Como ejemplo de esta narrativa única y fundacional presentaremos algunos de los contenidos de primero de secundaria (niños de 11 a 12 años) que reflejan este discurso.

En la unidad “Prácticas democráticas antes y durante la colonia” (Primer año, primera unidad), se trata de mostrar los principios de reciprocidad y de otras prácticas comunitarias. Sin embargo, tratando de explicar que gran parte de estas prácticas de participación comunitaria pervivieron en el tiempo, se añade de forma anacrónica el término de democracia colonial.

Otro ejemplo es el que se halla en la unidad “La administración colonial y distribución territorial: virreinatos, capitánías, audiencias como mecanismos de control económico, político, jurídico y cultural”. Esta unidad, además de copiar el contenido ya anacrónico del currículo de 1975 sobre la administración colonial, añade el concepto de “mecanismos de control” con el objetivo de mostrar la dominación utilizando, además, un concepto muy difícil de comprender para niños de 11 ó 12 años.

En la unidad “Saqueo y enajenación de los recursos y los derechos de la Madre Tierra”, con términos complejos para la edad y con un discurso ideologizado, se trata de mostrar la forma cómo se desarrolló la economía colonial, siempre desde una perspectiva maniquea.

La unidad “El sistema tributario en los territorios de la colonia: la mita, la alcabala, el quinto real, almojarifazgo, sistema de encomiendas y tierras comunitarias (obreros) y haciendas”, además de seguir exactamente el currículo de 1975 con una información “positivista”, cae en una serie de inexactitudes al tratar como parte de un sistema tributario al pago de diversos impuestos, pero también formas de trabajo y de tenencia de la tierra.

Ya para el estudio de la etapa republicana, la unidad “Constitución de las nuevas repúblicas con bases coloniales” muestra sin lugar a dudas ese discurso “fundante” analizado anteriormente, es decir, el que quiere mostrar que la situación colonial se mantuvo hasta 2006.

Otro aspecto que se debe resaltar es que el objetivo central de lograr un relato único, descolonizador y fundacional, se impone inclusive sobre la misma construcción cronológica y el principio del proceso histórico, como puede verse en el siguiente caso de segundo de secundaria. En la unidad “La reestructuración socioeconómica en la diversidad cultural de las naciones y pueblos originarios”, el contenido es presentado de la siguiente manera:

- La diversidad sociocultural en el Estado Plurinacional: sus diferentes formas de deliberación democrática, distintos criterios de representación política y el reconocimiento de derechos individuales y colectivos
- Reforma Agraria y Tierras Comunitarias de Origen (TCO)
- Tierras de comunidad y Ley de Reforma Agraria
- La Reforma Eclesiástica y la Reforma Fiscal de Sucre
- Del ciclo de la plata y estaño al petróleo
- Destrucción de las tierras comunitarias: Ley de exvinculación
- Influencia socioeconómica de los ferrocarriles
- La explotación de la goma y la castaña: efectos, el “gomerang” del oriente

Como se puede ver, el contenido no tiene ninguna lógica; no sigue un proceso cronológico ni temático; ni siquiera queda claro cuál es el objetivo para que los estudiantes analicen una vez más la diversidad sociocultural en el Estado Plurinacional para pasar posteriormente a temas relacionados con a) la propiedad de la tierra en un “orden incomprendible”: la Reforma Agraria (1953), las TCOs (1994), Tierras de comunidad, Ley de Reforma Agraria (1953) o la Ley de Exvición (1874); b) la presencia de la iglesia: la Reforma eclesiástica de Sucre (1826); c) los ciclos económicos de exportación: ciclos de la plata (siglo XIX), el estaño (siglo XX), el petróleo (siglo XX-XXI), o la goma (siglos XIX-XX) y el rol de los ferrocarriles.

Finalmente, y solo como ejemplo, es necesario analizar la repetición de contenidos como una forma de catecismo. Así, el tema de las culturas del *Abya Yala* es presentado en primero y tercero de secundaria, con pinceladas en otros años; el tema de la explotación y del dominio colonial es repetido en primero, segundo, tercero y cuarto año; el tema de la historia del siglo XIX, desde diversas entradas es repetido en segundo, tercero y cuarto; el siglo XX es tratado en segundo, quinto y en sexto año, aunque se hallan pinceladas en los años anteriores, como el tema de la Reforma Agraria.

Bajo el discurso de crítica a la enseñanza de la historia liberal, nacionalista y neoliberal, uno de los temas centrales en la propuesta del currículo de Historia en la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez es el de una historia eurocéntrica, abordada como “universal”. Frente a ella, la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez plantea un currículo centrado casi exclusivamente en

una historia cuyo foco de atención es el lugar de enunciación de los pueblos indígenas originario-campesinos, una historia “desde abajo”. Esto hace que la historia mundial no sea asumida, prácticamente, hasta el cuarto de secundaria, y con algo más de profundidad en el quinto y sexto. De esta manera, desaparecen del currículo los contenidos de la Edad Antigua, de la época medieval y de los siglos XVI y XVII, asumiendo la historia del mundo desde el siglo XVIII. Este planteamiento impide estudiar, sin embargo, todo lo avanzado en los últimos cincuenta años en la historiografía “desde abajo” de otros lugares del planeta, como las historias de los subalternos, las historias conectadas o la historia global. Así, la historia del mundo se limita a dividir posiciones en dos vertientes: una “modernizadora”, para relacionarla con los procesos históricos bolivianos del siglo XIX; y la dicotomía socialismo (positivo) y capitalismo-imperialismo (negativo), como contexto general de la historia boliviana del siglo XX.

La narrativa histórica en la propuesta de currículo de 2019

Como una respuesta a las críticas recibidas por el currículo de 2013, a inicios de 2019 el Ministerio de Educación presentó una nueva propuesta curricular que buscó subsanar algunos errores anteriores. Se trata del documento “Programas de Estudio. Educación Secundaria Comunitaria Productiva” (Ministerio de Educación, 2019), que fue enviado a diferentes instancias para su implementación, pero que por diversas razones no ha sido aún puesto en los colegios. Si bien se ha intentado subsanar algunas deficiencias del currículo anterior, su tratamiento sectorial ha impedido que se logre un resultado coherente, presentándolo como una sumatoria de temáticas y visiones, aunque sí mantiene casi sin variación la narrativa “fundacional” que nos interesa analizar.

Frente a la crítica que se hizo, en varios encuentros de especialistas y del magisterio, a la desaparición del área de geografía en la currícula de ciencias sociales, la nueva propuesta introdujo la geografía económica. Pero lo hizo en un bloque compacto para primero y segundo de secundaria, es decir, para jóvenes de 11 a 14 años. Su planteamiento temático y pedagógico, además, sigue sin variación el currículo de 1975 basado en un aprendizaje totalmente memorístico. Un ejemplo de ello es el referido a las actividades económicas que se limitan a una lista de las mismas:

Actividades económicas en Bolivia y el mundo (I): • Agricultura • Ganadería • Silvicultura • Acuicultura • Apicultura • Caza y Pesca

Actividades económicas en Bolivia y el mundo (II): • Minería (Metálica, no metálica) • Explotación e Industrialización de Hidrocarburos. (Ministerio de Educación, 2019: 51-52)

En respuesta a la crítica por la falta de historia del mundo, la propuesta de 2019 introdujo algunos elementos básicos de la historia antigua, limitados a temas específicos como los conocimientos matemáticos de los árabes, pero sin dar lugar a analizar los procesos históricos. Finalmente, sin una mayor explicación, se introdujo en varios años y unidades la “Historia de la astronomía” como el eje más importante de la historia del mundo, de tal manera que el único contenido referido a la historia de la Edad Media lleva como título textual: “La Astronomía en la Edad Media: ¿Cómo se movían los astros en la Edad Media?” [sic]. Más allá de las fallas en la redacción, que parecerían señalar que los astros se movían de una forma diferente en la Edad Media de lo que se mueven hoy, es preocupante que no se trabaje con temas centrales como la formación de ciudades, los sistemas políticos, las formas de organización social y otros temas más importantes que la historia de la astronomía.

La influencia del currículo de 1975 en la nueva propuesta curricular de 2019 es mucho mayor que en la de 2013, lo que se puede percibir en dos aspectos: el primero, en el tratamiento absolutamente conservador de la geografía, como se ha visto más arriba; el segundo en el interés por presentar contenidos de geopolítica de una forma también conservadora, muy cercanos a los principios educativos de los gobiernos militares. Un ejemplo de ello es el contenido del tercer bimestre de segundo de secundaria que señala lo siguiente:

Las trece guerras internacionales de Bolivia

- La Guerra de Independencia
- Invasión de Brasil a Chiquitos (1825)
- Gran Colombo Peruano (Invasión de Gamarra a Bolivia 1828)
- Guerra de Pacificación del Perú (1935-1936) [sic]
- La Guerra de la Confederación Perú-Boliviana contra Argentina
- Guerra de Restauración del Perú
- Guerra entre Bolivia y Perú (1941-1942) [sic]
- Guerra Hispano Sudamericana, Chile-Ecuador- Perú y Bolivia contra España (1863)
- Guerra del Pacífico (Bolivia y Perú contra Chile)
- Guerra del Acre
- Guerra del Chaco
- 2da Guerra Mundial (Bolivia declara la guerra en 1942)
- Guerra de Guerrillas de Ñancahuazú (Ministerio de Educación, 2019: 53)

Más allá de los graves errores conceptuales que se presentan con relación a las “Trece guerras internacionales de Bolivia”, queda claro que este contenido forma parte de la forma más nacionalista para tratar el tema de la historia, con una clara influencia de la geopolítica y del pensamiento militar.

Como se señaló arriba, más allá de estos añadidos al currículo, sobre todo en los dos primeros años de la secundaria, el documento de 2019 mantiene los mismos elementos propios de la historia “fundacional”, lo que se puede mostrar con los siguientes ejemplos.

En el tercer bimestre del tercer año de escolaridad, se repite, sin un debate, el término de invasión colonial como un proyecto de dominio de una sociedad oscurantista y con el apoyo del poder de la iglesia, en una situación de imperialismo español. Respecto a esta narración, si bien es cierto que el proceso colonial fue violento, se hace indispensable establecer un debate acerca de los términos que se utilizan, muchos de estos fuera de contexto. Además, se hace indispensable dejar que los jóvenes, gracias a su pensamiento crítico, puedan llegar a conclusiones.

De la misma manera, en el cuarto bimestre del mismo año de escolaridad, se presenta el siguiente tema: “Autoridades metropolitanas y coloniales, administración tributaria y distribución territorial: virreinatos, capitanías, audiencias como mecanismos de control político, económico, jurídico, cultural y su impacto en la actual organización política” (Ibíd., 2019), tema al que sigue su contraparte: “La persistencia del ayllu, como forma de organización política, territorial, democrática comunitaria en el actual Estado” (Ibíd., 2019). En este caso, la relación que se trata de establecer es muy clara; por un lado un sistema colonial que impacta hasta hoy; por el otro, la persistencia del ayllu, pero en este caso, no en la época colonial, sino en el Estado Plurinacional de Bolivia de 2019.

Con relación a la narrativa relacionada con la Sublevación General de Indios de 1780-83, basta citar el título de la unidad que señala “Revoluciones anticoloniales de las naciones y pueblos originarios y su aporte ideológico en la construcción del Estado Plurinacional” (Ibíd., 2019: 57). En este caso, se ve claramente que se ha tratado de fortalecer la línea que guía la narrativa de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez en la construcción del Estado Plurinacional y que es la siguiente: Etapa del Abya Yala – Sublevaciones indígenas, fundamentalmente Túpac Katari – Estado Plurinacional de Bolivia. Esta idea se ve fortalecida en las siguientes unidades del cuarto bimestre que titulan:

- “Los intereses económicos, sociales, políticos y culturales de las oligarquías regionales en la formación de los Nuevos Estados en América Latina”.
- “La constitución infructuosa de Estados Nacionales colonizados por España con bases romanas y francesas”. (Ibíd., 2019: 58)

En este punto, la narrativa es clara: la formación de las naciones en el siglo XIX no solo fue una construcción de las oligarquías regionales, sino también fueron proyectos fallidos e infructuosos en los que se mantuvo lo colonial al adoptar “bases romanas y francesas”.

Al año siguiente, la idea se mantiene con la unidad que señala literalmente “El trasfondo ideológico y político de la República naciente con hegemonía cultural dominante”. En esta narración única no se da lugar al debate, al análisis más profundo de la complejidad histórica y menos al pensamiento crítico del estudiante.

Ya en el estudio del siglo XIX, del quinto año de escolaridad, llama la atención el tratamiento que se da al tema regional, generando también una narrativa relacionada al Estado hegemónico analizado anteriormente. Cuando se trata el tema de Andrés Ibáñez, el título en el currículo señala lo siguiente: “El sueño de un federalismo igualitario de Andrés Ibáñez, su impacto histórico cultural (1874), nuevas formas de separatismo y sus consecuencias” (Ibid., 2019). En este caso, si bien al inicio se resalta el proyecto de Andrés Ibáñez, el discurso oculto no deja de señalar a continuación las “nuevas formas de separatismo y sus consecuencias”, en clara alusión a los movimientos regionales actuales, especialmente en Santa Cruz.

Finalmente, como un preámbulo al estudio del Estado Plurinacional, que abarca todo el sexto año de escolaridad, se trabaja en el último bimestre del quinto año la historia del siglo XX. En este punto llama profundamente la atención el título de la unidad que estudia los últimos años del siglo XX que dice: “El imperialismo colonial en Bolivia: Dictaduras militares, la democracia, gobiernos pseudo revolucionarios”. En este punto la narración trata de englobar como “imperialismo colonial” tanto las dictaduras militares (1964-1982), el proceso de recuperación de la democracia y los gobiernos que se sucedieron hasta el 2006, y que son catalogados en el currículo como “gobiernos pseudo revolucionarios”.

En este último punto, se percibe con mayor claridad la presencia de un guión o narración histórica única y “fundante”, en el cual el mensaje es que únicamente con el Estado Plurinacional se logra romper ese supuesto “imperialismo colonial”. El hecho de que los tres procesos –dictaduras militares, recuperación de la democracia y “democracia pactada” o neoliberal– sean denominados como “imperialismo colonial” muestra, desde nuestra perspectiva, la búsqueda no de una enseñanza de la historia que promueva el debate y el pensamiento crítico, sino una simplificación negativa de todos los procesos históricos anteriores al “Proceso de cambio”.

La nueva “Historia oficial”

El currículum de historia de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez, en sus versiones de 2013 y 2019, como se puede ver en los anexos, busca que los jóvenes que van de 11 a 18 años aprehendan una narrativa única centrada en un guión preestablecido que se sobrepone e invisibiliza los anteriores sustratos historiográficos, criticando, al mismo tiempo, a estos mismos sustratos como una “Historia Oficial” de los grupos dominantes. Su propuesta, contraria a esta “Historia Oficial” desde arriba, niega, al mismo tiempo que lo que se hace con el nuevo currículo es, en última instancia, construir precisamente un nuevo relato oficial con el objetivo de generar una memoria histórica favorable al nuevo “Estado Fundacional”. Por este motivo incide constantemente en la utilización de conceptos clave derivados del propio discurso legitimador del Estado hegemónico, que derivaría en la construcción de una nueva historia oficial generadora, al igual que las historias oficiales anteriores, de nuevas “verdades” únicas.

El currículo de historia de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez busca, de esta manera, construir un discurso repetitivo e insistente a lo largo de los cinco primeros años de secundaria. Este discurso trata de mostrar, precisamente, un nuevo sustrato de memoria en el cual se presenta una serie ininterrumpida de acciones de un sistema perverso y maniqueo de explotación “colonial” que quebró una sociedad ideal, el *Abya Yala*. Con este bagaje de memoria construido durante cinco años, los jóvenes llegan al último año de la secundaria con la visión de que todo lo pasado, desde la etapa colonial, fue malo y, por lo tanto, la visión de que el nuevo “hecho fundacional”, es decir el Estado Plurinacional, con todos los elementos que lo constituyen, es una nueva etapa en la cual se solucionan todas las contradicciones anteriores. Para ello es indispensable no solo presentar a la historia colonial y republicana como negativa, sino mostrar también como una historia negra la de los últimos años invisibilizando la memoria nacionalista anterior. Al designar a los gobiernos de fines del siglo XX como pseudorevolucionarios y en un contexto general de “imperialismo colonial”, se cierra la narrativa oficial y única que prepara al estudiante para el último año de la secundaria en el que estudiará al Estado Plurinacional de Bolivia. En otras palabras, es necesario quebrar las memorias anteriores, para poder fundar algo nuevo, y esto nuevo no es sino el Estado Plurinacional y su Nueva historia oficial.

Dentro de este guión único y hegemónico del Estado Plurinacional, queda claro que el objetivo central ha sido construir una nueva historia oficial, historia que, al igual que en los proyectos hegemónicos anteriores, va acompañada de formas de adoctrinamiento con otros elementos como películas, nombramiento o renombramiento de calles, villas e inclusive leyes, conmemoración de nuevas fechas cívicas y el levantamiento de monumentos.

Al mismo tiempo, en el proyecto educativo ha habido un olvido intencionado de todos los aportes historiográficos que muestran la complejidad de los hechos históricos y/o una visión alternativa a su propio relato “fundacional”. Por ese motivo desaparecen todas las historias de alianza, de negociación entre grupos sociales y étnicos; salen de la narrativa los proyectos nacionales alternativos, así como las formas de dominación de un pueblo originario sobre el otro.

Desde el análisis realizado al currículo se puede concluir, sin embargo, que en la propia intención de generar una narrativa única se halla la gran debilidad del proyecto, y es que esta construcción “fundacional-hegemónica”, centrada en una nueva narrativa única, ha desconocido la capacidad crítica innata de los jóvenes. No ha tomado en cuenta que en una sociedad de la información como la del siglo XXI, los niños y jóvenes conviven diariamente con el mundo globalizado. Así, mientras en los colegios secundarios estos jóvenes deben repetir una narración única, en las redes sociales conviven con otras realidades que quizás influyen más en su forma de pensar que lo recibido en las cuatro paredes del aula. Una revisión de las páginas sociales de hoy, como *facebook*, *twitter* o *instagram* puede dar un ejemplo del divorcio que se ha producido entre la enseñanza de la Historia oficial y la percepción de la misma por parte de esta nueva generación.

Fuentes y bibliografía

Fuentes editadas

Estado Plurinacional de Bolivia. Constitución Política del Estado Plurinacional (2009). En https://medios.economia y finanzas.gob.bo/MH/documentos/normas_leyes/NCPE_oficial.pdf

Estado Plurinacional de Bolivia (2010). Ley N° 070 de 20 de diciembre de 2010. Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez. En https://www.minedu.gob.bo/files/documentos-normativos/leyes/LEY_070_AVELINO_SINANI_ELIZARDO_PEREZ.pdf

Ministerio de Educación (2012). Currículo base del Sistema Educativo Plurinacional. En <https://www.minedu.gob.bo/les/publicaciones/veaye/dgea/5.-Curriculo-Base-del-SEP-diciembre-de-2012.pdf>

Ministerio de Educación (2013). Currículo Base del Sistema Educativo Plurinacional. Campo de Saberes y Conocimientos Comunidad y Sociedad: 81-110. En https://www.minedu.gob.bo/files/documentos-normativos/VER/2015/TX_01COMUNIDAD-Y-SOCIEDAD.pdf

Ministerio de Educación. Viceministerio de Educación Regular. Dirección General de Educación Secundaria (2019). “Programas de Estudio. Educación Secundaria Comunitaria Productiva”: 51-66. En <https://profesdebolivia.com/programa-plan-de-estudios-2019/>

Ministerio de Educación (s/f). Currículo y programas escolares de 1975. Mimeógrafo.

República de Bolivia (1973). DECRETO SUPREMO No 10704 del 01 de febrero de 1973. Crea el Reglamento de Educación Boliviana. En <https://www.derechoteca.com/gacetabolivia/decreto-supremo-10704-del-01-febrero-1973>

Bibliografía

Albó Xavier y Josep Barnadas (1990). *La cara india y campesina de nuestra historia*. La Paz: CIPCA.

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

Archila Neira, Mauricio (2004). “La historia hoy: ¡Memoria o pasado silenciado?”. En *Historia y Sociedad N° 10*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

Barragán, Rossana; Soux, María Luisa; Mendieta, Pilar; Seoane, Ana María; Asebey, Ricardo y Mamani, Roger (2012). *Reescrituras de la Independencia: actores y territorios en tensión*. La Paz: Coordinadora de Historia/Plural.

Cajías de la Vega, Magdalena. (2014). “La transformación curricular en Ciencias Sociales e Historia en las políticas educativas actuales”. En *Estudios Bolivianos N° 20*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.

Carretero, Mario (2007). *Documentos de identidad. La construcción de la memoria histórica en un mundo global*. Buenos Aires: Paidos.

Fontana, Josep (2002). “¿Para qué la historia?” En *Estudios Sociales*. Colombia: Universidad de Los Andes.

Mamani Condori, Carlos (1992). “¿Dónde nos encontramos los indios?”. En *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos*. Chukiyawu: Ed. Ayawiyri.

Martínez, Françoise (2013). “Las nuevas celebraciones de la República (Siglo XIX): Fiestas patrias y cívicas: sus avatares como instrumentos políticos de inclusión-exclusión (1825-1925)”. En *Estudios Bolivianos N° 19*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.

Mignolo, Walter (2000). “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).

Rivera Silvia (1984). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: HISBOL.

Rivera, Silvia (1993). *Violencias encubiertas en Bolivia. I*. La Paz: CIPCA.

Soux, María Luisa, María Eugenia Soux, Marianela Wayar (2006). “Diversidad cultural, interculturalidad e integración en programas y textos escolares de Ciencias Sociales. Informe Bolivia”, La Paz: Secretaría General de la Comunidad Andina de Naciones. Documento de Trabajo. En <http://estadisticas.comunidadandina.org/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=189095>

Soux, María Luisa (2017). La enseñanza de la historia y la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez. En AEB (Org.), *Usos y abusos de la Historia*. Mesa llevada a cabo en el Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, Sucre.

Anexo 1²⁴

Resumen de contenidos del currículo de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez. 2013

Primero de Secundaria

Historia de las naciones y/o pueblos originarios de América (Abya Yala)

- Escenario geográfico
- Historia y organización de naciones y pueblos andinos y de tierras bajas de Bolivia, mesoamericanas y del Caribe
- Organización económica, social, y política de los pueblos
- Prácticas democráticas antes y durante la colonia
- Principios de convivencia y relaciones entre pueblos y naciones
- Espiritualidad y religiosidad en los pueblos indígena originarios (...)

Invasión colonial: España, Portugal, Inglaterra y Francia

- La administración colonial y distribución territorial: virreinatos, capitanías, audiencias como mecanismos de control económico, político, jurídico y cultural
- Características de las ciudades y motivos de su fundación
- Procesos que consolidan el colonialismo
- El rol de la Iglesia católica en la colonización
- Disputas territoriales entre colonizadores
- Pugnas internas entre los originarios
- Categorización socioeconómica, sociocultural y sociopolítica

Procesos de explotación en la economía colonial y republicana

- Producción y formas de explotación y sometimiento
- Saqueo y enajenación de los recursos y los derechos de la Madre Tierra
- Explotación de los recursos agropecuarios, introducción de nuevos productos
- El sistema tributario en los territorios de la colonia: la mita, la alcabala, el quinto real, almojarifazgo, sistema de encomiendas y tierras comunitarias (obreros) y haciendas
- Ruptura de la concepción y forma de organización territorial
- Procesos de reivindicación económica, tecnológica de las naciones y pueblos originarios
- La economía comunitaria
- Nociones de Economía y economía comunitaria

Procesos de resistencia anticolonial de las naciones y pueblos originarios de América (Abya Yala)

- Revoluciones anticoloniales de las naciones y pueblos indígena originarios
- La influencia ideológica y política europea en la emancipación americana
- Movimientos emancipadores de los indígenas, mestizos y criollos
- Constitución de las nuevas repúblicas con bases coloniales
- Prácticas democráticas: La Democracia formal, Modelo de democracia directa, Democracia Moderna (Siglo XVIII): democracia representativa y participativa
- Modelos democráticos en la actualidad en el mundo y en Bolivia:
- Democracia Directa y Participativa. Democracia representativa: Paradigma de la Democracia liberal. Democracia Comunitaria
- La práctica democrática en Bolivia
- La democracia representativa (1826)
- La democracia calificada o censitaria (1826-1951)
- La ciudadanía universal a través del voto universal (1952)
- Las primeras elecciones democráticas

24 Debido a la extensión, los anexos no presentan los currículos en su totalidad

La sociedad comunitaria y práctica de valores

- Los valores socio-comunitarios
- Principios y valores de la Democracia Intercultural
- Comunidades indígena originario campesinos, urbano populares e interculturales y afro descendientes
- Estructuras fam. y comunitarias, vestimenta, música, cultura, alimentación y religión
- El sincretismo religioso andino-amazónico y chaqueño
- Pérdida de identidad cultural: transculturación y aculturación
- Procesos de apropiación y autodeterminación cultural

Segundo de Secundaria

Procesos históricos y socio-económicos en Bolivia (Siglo XIX)

- La distribución y redistribución de los bienes comunitarios
- La convivencia económica en los pueblos y naciones indígena originarios
- Formas de producción de nuestros ancestros
- El intercambio (comercio, ferias)
- Formas de reproducción colonial
- La minería y el sistema tributario: principales impuestos de esta época

La reestructuración socioeconómica en la diversidad cultural de las naciones y pueblos originarios

- La diversidad sociocultural en el Estado Plurinacional: sus diferentes formas de deliberación democrática, distintos criterios de representación política y el reconocimiento de derechos individuales y colectivos
- Reforma Agraria y Tierras Comunitarias de Origen (TCO)
- Tierras de comunidad y Ley de Reforma Agraria
- La Reforma Eclesiástica y la Reforma Fiscal de Sucre
- Del ciclo de la plata y estaño al petróleo
- Destrucción de las tierras comunitarias: Ley de Ex vinculación
- Influencia socioeconómica de los ferrocarriles
- La explotación de la goma y la castaña: efectos, el “GOMERANG” del oriente

Procesos de pertenencia histórico-sociocultural en el Estado Nacional

- La migración como estrategia de supervivencia
- Causas y consecuencias de los fenómenos migratorios al interior y exterior del país
- Despoblamiento del área rural
- Elementos identitarios de adscripción: lenguaje, nombre y apellido, vestimenta, religión, comida, vivienda, música y danza, fiestas e ideologías
- La identidad en función a la alteridad
- La interculturalidad como práctica de convivencia armónica en el Estado plurinacional
- La interculturalidad crítica y descolonizadora
- La identidad cultural boliviana en el respeto de la pluralidad
- La identidad cultural boliviana en el respeto a la pluralidad política
- Los valores sociocomunitarios: los valores de la democracia comunitaria
- La importancia de la contribución de los impuestos como principio de reciprocidad

Actuales potencialidades socioeconómicas del Estado Plurinacional

- Economía familiar y plural
- Ubicación y formas de producción de nuestras regiones
- Nuevas formas de producción sustentables y ecológicas de los recursos naturales
- Identificación de las potencialidades mineralógicas
- Proceso de industrialización en equilibrio con la madre tierra

Tercero de Secundaria

Teorías y concepciones sobre el origen del cosmos, la vida y el ser humano

- Mitos y teorías sobre el origen del cosmos el ser y la vida en América y en el mundo
- Elementos simbólicos en los mitos y teorías: agua, fuego, aire, tierra, trueno, otros
- Las comunidades y sociedades de América y el mundo: relaciones de reciprocidad y complementariedad con la naturaleza

Culturas y matriz civilizatoria de América antes de la colonia

- Ubicación geográfica de las naciones, culturas o pueblos del Norte, Centro y Sur y de los pueblos de tierras altas y bajas de Bolivia
- Relación material y espiritual en la producción
- Expresiones artísticas de los pueblos de América
- Estructura económica, política, cultural y vivencias sociales en América
- Prácticas democráticas antes y durante la Colonia
- Sistema administrativo y el poder como servicio comunitario en América
- Pensamiento político e ideológico de las naciones y pueblos originarios de América:
- Cultura, valores y principios frente a la civilización occidental

Abya Yala (América) escenario geográfico de la invasión europea y sus consecuencias.

- Presencia europea y la problemática de las culturas
- Imposición cultural, transculturización, aculturación, mestizaje y resistencia de los pueblos
- Dominio a los pueblos pluriculturales del Kollasuyo
- Política administrativa de las colonias españolas, para irrumpir la vida socio comunitaria de las naciones originarias
- Fundación de ciudades en el Alto Perú al estilo arquitectónico europeo
- La economía de la plata colonial y su impacto socioeconómico en nuestro territorio y en el contexto internacional
- Imposición del pensamiento, el rol de la religión cristiana y la cuestión de la identidad cultural

Estado y nacionalidad como problemática de convivencia social

- El origen del Estado desde diferentes concepciones socioculturales
- Medio ambiente, recursos naturales y la participación del Estado en la economía.
- La estructura organizativa del Estado Plurinacional comparados con los más importantes del mundo
- El origen y el significado de los símbolos patrios del Estado Plurinacional en relación con Latinoamérica
- Nacionalidad y ciudadanía
- Principios éticos y morales del Estado Plurinacional en relación con otros.
- Derechos y deberes fundamentales de la población pluricultural y plurilingüe de Bolivia y su impacto continental
- Práctica de la democracia intercultural: democracia directa y participativa
- Fortalecimiento de la formación ciudadana sobre los derechos humanos

Cuarto de Secundaria

Colonización espiritual: La Iglesia Católica

- Antecedentes y consecuencias de la colonización española
- Evangelización de las naciones y pueblos pluriculturales del Alto Perú
- Las Reformas Borbónicas y su incidencia en los intereses socio-económicos y políticos de los indígenas, criollos y mestizos
- Influencia religiosa y sociocultural de las Misiones Jesuíticas, Franciscanas y otras órdenes religiosas en la Amazonía y el Oriente boliviano
- Desigualdad social, económica, política, educativa y sus consecuencias socioculturales en el periodo colonial
- La colonización y el desarrollo del arte y la música

Movimientos revolucionarios anticoloniales: indígenas, mestizo–criollos en América

- Acciones emancipadoras de las naciones, pueblos originarios de América contra el poder español

- Mujeres en la gesta libertaria de los pueblos pluriculturales en el Alto Perú y Suramérica
- Movimientos libertarios en el Alto Perú y la Guerra contra el yugo español por la libertad e independencia 1809-1816
- La guerra de guerrillas una forma de liberación del yugo español en nuestro territorio
- Ejércitos libertadores y el establecimiento del Estado neocolonial
- La Masacre de Kuruyuky, Apiaguaki- Túpa y la lucha del pueblo Guaraní

América Latina y la formación de los Nuevos Estados Oligárquicos

- La economía de la plata, las haciendas y su impacto socioeconómico en el Estado Neocolonial y en el contexto internacional
- América Latina, la cultura independentista en el contexto del mundo moderno
- Los intereses económicos, sociales, políticos y culturales, de las oligarquías regionales, en la formación de los Nuevos Estados en América Latina
- Movimiento indígena, afroamericano y las oligarquías conservadoras y liberales en Bolivia y la relación con el continente
- La descolonización como problemática económica, social, política, cultural
- Agentes económicos y su participación en el modelo económico boliviano

Liberalismo en América y los Acontecimientos internacionales en la ruptura del orden colonial

- La ilustración como movimiento cultural europeo y su influencia política en la lucha por la liberación en América
 - Siglo XVIII germen ideológico, político y económico: independencia de EE.UU como influencia en la liberación sociocultural de los pueblos de América
 - La revolución francesa: La República
 - Revolución industrial y su trascendencia socioeconómica y cultural
 - La cuestión étnica cultural, racial y esclavista en la consolidación del Estado NorTEAMERICANO en relación con la independencia suramericana
 - Hegemonías de poder en la consolidación del sistema capitalista: Inglaterra y Francia
- Problemática y participación indígena en el proceso socioeconómico e histórico del país en el siglo XIX**
- El proceso sociocultural de los pueblos indígenas originario campesinos en el siglo XIX.
 - Problemática de la tierra en el altiplano y oriente boliviano: Ley de Enfiteusis, Ley de Ex-vinculación
 - El sueño de un federalismo igualitario de Andrés Ibáñez y su impacto histórico cultural
 - La Guerra del Pacífico y su significado histórico socio- económico, político y cultural: Acuerdo diplomáticos y tratados internacionales para la reivindicación marítima Derecho de Bolivia al mar: soberanía territorial marítima
 - La Guerra del Acre y sus consecuencias
 - Resistencia indígena por la usurpación de tierras y la revolución federal

Participación; derechos, deberes y la conquista de ciudadanía

- Declaración de los derechos humanos y del ciudadano
- Ciudadanía y derechos políticos en la democracia Intercultural y su relación con los DD.HH.
- Derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos de Bolivia en el contexto mundial
- Derecho a la ciudadanía: lucha contra el racismo y toda forma de discriminación
- Educación, interculturalidad y derechos culturales del Estado Plurinacional en Latinoamérica
- La igualdad de oportunidades, equidad de géneros y derechos sexuales en Bolivia y el mundo
- Derechos y deberes de la niñez y adolescente
- Derechos y deberes de las personas mayores

Quinto de Secundaria

Resabios coloniales en las estructuras sociales, políticas y económicas en la primera mitad del siglo XX

- El escenario geográfico de las revoluciones separatistas por la goma y los gobiernos liberales (1899-1920)
- Líderes indígenas y la lucha después de Zarate Willca, a fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX: la problemática de la tierra
- El capitalismo incipiente en Bolivia: Los ferrocarriles, la minería de la plata y el estaño (1900-1930)
- Bolivia plurinacional durante el primer conflicto bélico mundial y sus consecuencias socioeconómicas
- El centenario del Estado neocolonial y la situación social, cultural, económica y política en los gobiernos republicanos (1920-1931)
- La propuesta educativa en la época liberal, acciones y responsabilidades

Procesos sociales, políticos, económicos y culturales del siglo XX en Bolivia

- La guerra del Chaco y su significado histórico, social, cultural, económico y político
- Creación de la primera escuela indígena en Warisata y su impacto sociocultural
- Sindicalismo campesino: en torno a la problemática de la tierra, el derecho a la organización, a la educación y precios justos para sus productos
- Socialismo militar en Bolivia, su trascendencia histórica y el congreso indígena de 1945.
- Constitución de los partidos políticos y la influencia en la formación de la sociedad boliviana del siglo XX
- Emergencia y consolidación del movimiento obrero; la tesis de Pulacayo y la consolidación de la alianza obrero campesina

Influencia internacional en América Latina y Bolivia en la primera mitad del siglo XX

- La lucha del proletariado y el origen del socialismo: corrientes políticas e ideológicas y su influencia en América Latina y Bolivia
- La revolución Rusa, la Primera Guerra Mundial, consolidación del movimiento obrero campesino y su trascendencia ideológica
- Estados totalitarios: lucha por la hegemonía mundial, surgimiento del nacionalismo; las dictaduras en América Latina y el país
- Discriminación y racismo como problemática social en Bolivia y el mundo: El apartheid en Estados Unidos y Sudáfrica

Bolivia, desarrollo socioeconómico político y cultural en el siglo XX

- Geografía económica general de Bolivia: bases para la comprensión de la problemática de la tierra
- Influencia en Bolivia de la economía internacional
- Ciclos económicos
- Factores que condicionan la actividad económica: factor físico, factor geográfico y factor humano
- Actividades productivas: la ganadería, la agricultura, recursos forestales, la pesca y el turismo
- La importancia de la minería en el desarrollo de Bolivia
- Explotación: del petróleo, el gas, el litio y los recursos energéticos para el sostén de la economía nacional
- La problemática de la tierra, una cuestión candente

Características sociopolíticas, etnológicas y la cultura del diálogo

- La problemática de la identidad, la identidad asumida y la identidad dada
- La interculturalidad: valores culturales, democracia y participación ciudadana
- Relación política transparente y la lucha contra la corrupción
- Relaciones de poder, los consensos sociales y normativa jurídica del país
- Diálogo y acuerdos compartidos entre actores estatales y la sociedad civil

La constitución del Estado Plurinacional y la importancia en el ejercicio civil

- La problemática social en Bolivia
- Las sociedades multiculturales en el modo de vida urbano y la influencia occidental

- Derechos y deberes de las familias, de las personas adultas mayores, con discapacidad y privadas de libertad
- Ejercicio de los derechos y deberes en los gobiernos locales y en el ámbito educativo intercultural: gobiernos estudiantiles
- El rol de las fuerzas armadas en el Estado Plurinacional
- La policía boliviana en defensa de la sociedad, el orden público y el cumplimiento de las leyes
- Seguridad ciudadana y educación vial
- La importancia de la conciencia y la cultura tributaria en el Estado Plurinacional

Sexto de Secundaria

La revolución nacional origen y efectos del nacionalismo en Bolivia

- Bolivia durante el segundo conflicto bélico mundial y sus consecuencias
- La Revolución Nacional de 1952 y sus efectos socioculturales, económicos y políticos en la historia de Bolivia
- La COB, Pacto Militar Campesino
- La guerra fría, la polarización del mundo, los países no alineados y el populismo en América Latina
- La doctrina de la seguridad nacional y las consecuencias sociales y políticas en Bolivia
- El impacto político e ideológico de la guerrilla de Ñancahuazú; el Che Guevara su trascendencia en América Latina y el mundo
- Consecuencias socioeconómicas, culturales y políticas de la dictadura Banzerista y el imperialismo norteamericano

El imperialismo colonial en Bolivia: dictaduras militares, la democracia, gobiernos pseudo revolucionarios de 1982 hasta fin del siglo XX

- La nueva coyuntura democrática e interrupción: frustración popular por las dictaduras militares y las consecuencias socioculturales y económicas en Bolivia
- La democracia en Bolivia y el proceso sociocultural y económico desde 1982 hasta 2009: 27 años de democracia
- El neoliberalismo y las consecuencias socioeconómicas y políticas para Bolivia
- La oligarquía moderna y el poder de las transnacionales en la economía nacional
- Surgimiento de nuevas fuerzas políticas y la crisis del sistema de partidos del neoliberalismo

Movimientos y organizaciones sociales en la construcción del Estado Plurinacional

- Proceso de organización de los movimientos sociales urbano-populares e indígena originario campesinos en Bolivia
- Geopolítica y los nuevos intereses económicos y políticos de las transnacionales por el control de los recursos naturales
- Los Estados Unidos y su política intervencionista en los países latinoamericanos
- El nuevo orden interno y las organizaciones sociales e indígenas originarios campesinos en el contexto actual

Hegemonías socioeconómica e histórica de los organismos internacionales en Bolivia.

- El Estado Plurinacional frente a los organismos mundiales:
- Organización de Naciones Unidas (ONU) (OEA, OIT, FAO, UNESCO, OMS, BM, FMI)

El Estado Plurinacional, permanencia y cambio

- Formas de organización socio-económica y política del E.P.
- El Estado en transición
- Correlación de fuerzas movimientos sociales, sociedad civil y estructura estatal
- Pluralismo administrativo, normativo e institucional
- La descolonización, lineamientos y perspectivas: La Democracia Intercultural sus principios, valores, formas y mecanismos; el patriarcalismo y el racismo
- Fortalecimiento de las identidades socioculturales en el tiempo y espacio

- El Estado, campo de disputa entre conservadores y revolucionarios. Derechos de los pueblos indígenas: Convenio 169
- Estado Plurinacional autonómico: Descentralización y autonomías indígenas, desafíos en el orden internacional
- El Estado Plurinacional y los límites actuales con países vecinos
- Relaciones diplomáticas internacionales del Estado Plurinacional en base a la diplomacia de los pueblos
- Orientación geopolítica del Estado Plurinacional con Latinoamérica y el mundo
- El desarrollo humano, proyecto estratégico para el “vivir bien”
- Migración, emigración y la problemática de la explosión demográfica
- Crecimiento y desarrollo económico de Bolivia en la actualidad

Proceso y constitución del Estado Plurinacional de Bolivia

- La derrota del neoliberalismo: Guerra del Agua, del Gas, jornadas de “octubre negro”
- La Asamblea Constituyente y la Nueva CPE Plurinacional de Bolivia
- El Modelo y Órganos del Estado: Ejecutivo Legislativo, Judicial y Electoral en comparación con las del mundo
- Naturaleza de la contribución tributaria en sus principales funciones en el Estado Plurinacional
- Derechos, Garantías y acciones de defensa: Libertad, Amparo Constitucional, protección, de privacidad, de inconstitucionalidad, de cumplimiento y acción popular
- Problemática de la justicia ordinaria y la justicia comunitaria
- Formas de elección: Democrática, participativa, rotativa y de consenso para la elección de autoridades
- Bolivia e integración Latinoamericana actual
- Comunidad Andina de Naciones (CAN)
- Mercado Común del SUR (MERCOSUR)
- Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América – Tratado de Comercio de los Pueblos (ALBA-TCP)
- Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR)
- CELAC

Anexo 2

Resumen de contenidos propuestos del currículo de la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez. 2019 Contenido por año de escolaridad

Primer año de escolaridad

Las ciencias sociales como parte del conocimiento humano

- Ramas de las Ciencias Sociales
- Metodología de las ciencias sociales
- Lo que le interesa a las Ciencias Sociales en Bolivia y el Mundo en la actualidad

La geografía en las ciencias sociales

Sectores económicos

Factores que condicionan la actividad económica

Desde las ciencias sociales analizamos problemáticas y situaciones actuales y proponemos alternativas

- Erradicación de la pobreza extrema
- Soberanía alimentaria a través de la construcción del saber alimentarse para Vivir Bien
- La democracia, soberanía y transparencia
- Derecho Internacional y Justicia
- Derechos humanos
- Descolonización e integración complementaria de los pueblos

Geografía económica de Bolivia

Actividades económicas en Bolivia y el mundo (I)

- Agricultura (...)

Actividades económicas en Bolivia y el mundo (II)

Actividades económicas en Bolivia y el mundo (III)

- Artesanía en los pueblos originarios y en la actualidad
- Industria Pública y Privada (...)

Actividades económicas en Bolivia y el mundo (IV)

Segundo año de escolaridad

Actividades económicas en Bolivia y el mundo (V)

Constitución Política del Estado

- Bases Fundamentales del Estado
- Deberes.
- Derechos Fundamentales y Garantías
- Nacionalidad y ciudadanía
- Estructura y organización funcional del Estado

Desde las ciencias sociales analizamos problemáticas actuales y proponemos alternativas (II)

- Infancia con disfrute de salud, educación y protección
- Desarrollo sostenible
- La migración como estrategia de sobrevivencia
- Igualdad de género
- Océanos y derecho al mar de los Pueblos
- Paz y Seguridad del Mundo

Las trece guerras internacionales de Bolivia

- La Guerra de Independencia
- Invasión de Brasil a Chiquitos (1825)

- Gran Colombo Peruana (Invasión de Gamarra a Bolivia 1828)
- Guerra de Pacificación del Perú (1935-1936)
- La Guerra de la Confederación Perú-Boliviana contra Argentina
- Guerra de Restauración del Perú
- Guerra entre Bolivia y Perú (1941-1942)
- Guerra Hispano Sudamericana, Chile-Ecuador- Perú y Bolivia contra España (1863)
- Guerra del Pacífico (Bolivia y Perú contra Chile)
- Guerra del Acre
- Guerra del Chaco
- 2da Guerra Mundial (Bolivia declara la guerra en 1942)
- Guerra de Guerrillas de Ñancahuas

Los continentes

Continente americano

Tercer año de escolaridad

Historia de nuestras naciones y/o pueblos desde su origen

- Quienes somos y de dónde venimos: origen del Cosmos y del Ser Humano.
- Teorías sobre el poblamiento del continente americano (...)
- Pueblos en la Prehistoria

Historia de la astronomía (I)

- Astronomía prehistórica: ¿magia, religión, ciencia?
- Origen de la observación celeste (...)
- La Astronomía en la antigüedad: Europa Antigua, en el antiguo Egipto y China
- Mecánica celeste en Grecia y Roma
- La Astronomía Inca, Maya y Azteca

Presencia de las naciones y/o pueblos indígenas originarios del Qullasuyo y de tierras bajas

- Espacio geográfico de las culturas andinas y del oriente boliviano
- Historia y organización económica, social y política de las primeras culturas de tierras altas (andinas): Vis cachani, Chiripa, Wankarani, Wari , Urus-Chipayas, La Cultura Mollo y su tecnología hidráulica, los Señoríos Aymaras
- Historia y organización económica, social y política de las primeras culturas de las tierras bajas: Moxos, Tupí-guaraníes.

Tiwanaku: Estado prehispánico

- Origen de Tiwanaku
- Periodos de Tiwanaku
- El núcleo. La ciudad de Tiwanaku

La civilización inca

- Origen de los Incas
- Expansión Inca
- Alianzas y Guerras
- Incas en el Collasuyu
- Samaipata, antes y después de los Incas

Las naciones y pueblos indígena originario campesinos y la comunidad afroboliviana

- Las 36 Naciones Indígena Originarias Campesinas y Comunidad Afroboliviana.
- Prácticas democráticas y principios de convivencia ancestrales de nuestras NPIOs.

La vinculación económica, política y cultural de las naciones originarias del Abya Yala con las costas marítimas

- Cultura Chinchorro • Tiwanaku • Aymaras • Incas

Historia y organización económica, política, social y cultural de las naciones y pueblos del Abya Yala.

- Chavín de Huantar y Moche • Olmecas y Toltecas • Mayas y Aztecas • Muiscas o Chibchas

Historia y aportes culturales en otros escenarios geográficos del mundo

- Escenario geográfico y aportes culturales que se desarrollaban en el mundo (Mesopotamia, Egipto, China, Grecia, Roma)
- La desestructuración del imperio romano y España como provincia romana

Invasión colonial: llegada de los europeos a América

- Expansión europea del Siglo XV, la búsqueda de nuevas fuentes de riqueza
- La Corona Española promotora de invasión y conquista: proyecto de expansión y dominio
- El oscurantismo en Europa y el rol de la Iglesia en el control y ejercicio de poder sobre los pueblos indígenas
- Enfermedades que trajeron los españoles a América
- El inicio del genocidio (la mayor crisis demográfica de la historia)
- La muerte de Atahualpa en el Tawantinsuyo

El proceso de invasión, colonización y primeras sublevaciones

- La desestructuración de las grandes civilizaciones del Abya Yala
- La campaña de la conquista, primeros asentamientos de españoles en América: creación de ciudades
- Características de las ciudades, motivos de su fundación y sus consecuencias: República de indios y de españoles
- Expansión de la colonización hacia Sur América, Ingreso al Qullasuyu, el inicio de la explotación, el imperialismo español y relaciones de poder
- Las primeras reacciones anticoloniales: cercos a la ciudad de Cusco, Lima y la resistencia en Vilcabamba (Taqui Onkoy)

Organización social y territorial de la colonia (gobierno, economía y administración)

- La estructura de la sociedad colonial
- Autoridades metropolitanas y coloniales, administración tributaria y distribución territorial: virreinatos, capitánías, audiencias como mecanismos de control político, económico, jurídico, cultural y su impacto en la actual organización política
- La persistencia del ayllu, como forma de organización política, territorial, democrática comunitaria en el actual Estado
- El comercio colonial: Principales puertos. Productos. Comercio de esclavos. Piratería - La inseguridad ciudadana en la colonia comparada con la actualidad
- La conexión de Charcas con el Pacífico: la importancia del acceso marítimo

Formas de explotación en el Estado colonial

- Mercantilismo en el periodo de la consolidación colonial y la importancia del acceso marítimo en el comercio europeo con ultramar
- Mecanismos de explotación de las fuerzas de trabajo indígena relacionados al contexto mundial, formas de explotación: - La mita minera - La encomienda, - Los trabajos o talleres textiles, - Las haciendas
- El papel de los caciques apoderados en la dinámica económica colonial
- Consecuencias sociales y culturales de los sistemas de reclutamiento laboral: comercio de esclavos, descomposición de los pueblos en el Abya Yala

4to año de escolaridad

Formas de imposición colonial y estrategias de resistencia indígena:

- Principales impuestos coloniales: La alcabala, el quinto real, almojarifazgo y el Sistema Tributario actual
- Corregidores y reparto de mercancías
- La influencia religiosa de las Misiones jesuíticas, franciscana y otras órdenes religiosas
- Idioma, vestimenta, tradiciones y costumbres
- Pongueaje-gamonalismo
- Sincretismo religioso y cultural como forma de imposición y resistencia

Historia de la astronomía (II)

- La Astronomía en la Edad Media: ¿Cómo se movían los astros en la Edad Media?
 - La Astronomía en el Renacimiento, La astronomía moderna, La Astronomía del siglo XVIII al siglo XX: - telescopio artesanal. - El telescopio reflector. - Historia del radiotelescopio. - La mecánica celeste según Kepler. - Newton, el cálculo y la gravedad. - Los Puntos de Lagrange

Factores que incidieron en los procesos revolucionarios anticoloniales: indígenas, mestizos – criollos:

- Las Reformas Borbónicas y su incidencia en los intereses socio-económicos y políticos de los indígenas, criollos y mestizos de América
- La creación del Virreinato del Río de la Plata
- Creación de la Universidad San Francisco Xavier y su pensamiento ideológico
- Charcas: la propiedad de la tierra, las haciendas, las comunidades de origen en tierras bajas y el ayllu
- El intercambio y el comercio entre América y España posterior a las Ref. Borbónicas.

Revoluciones anticoloniales de las naciones y pueblos originarios y su aporte ideológico en la construcción del Estado Plurinacional

- En América: José Gabriel Condorcanqui (Tupac Amaru II)
- Tierras altas: (Occidente) los hermanos Katari: Dámaso, Nicolás y Tomás. Julián Apaza Nina (Tupac Katari)
- Tierras bajas: Pedro Ignacio Muyba, José Bopi y Gregorio Gonzales

Movimientos libertarios regionales en el Alto Perú

- Chuquisaca.
- La Paz.- El papel de la Junta Tuitiva
 - Cochabamba • Santa Cruz • Potosí • Tarija

Mujeres en la gesta libertaria, su aporte en la construcción de la equidad de género (Heroínas)**Influencias externas al proceso independentista**

- La influencia ideológica y política europea en la emancipación: Las revoluciones del mundo moderno, la democracia liberal y la democracia popular
- La Ilustración.- Independencia de EE.UU. Revolución Francesa
- La Revolución Industrial y su trascendencia socioeconómica

Lucha de criollos, mestizos e indígenas

- La Guerra de guerrillas, las Republiquetas y los movimientos emancipadores de Antonio Gallardo, el Philinco (1661), Ignacio Warnes (Santa Cruz) y otros guerrilleros: Alejo Calatayud, Eustaquio Méndez (Tarija), José Santos Vargas
- El papel de los ejércitos auxiliares en el Alto Perú

América Latina y la formación de las nuevas repúblicas oligárquicas

- La independencia de Bolivia: últimas batallas Junín-Ayacucho y Tumusla.
- Los intereses económicos, sociales, políticos y culturales de las oligarquías regionales en la formación de los Nuevos Estados en América Latina

La constitución infructuosa de Estados Nacionales colonizados por España con bases romanas y francesas

- Independencias de los virreinatos
- Origen de los Estados (estructura organizativa: Político-geográfico socio-cultural)

5to año de escolaridad**De la herencia colonial a la construcción de la nueva república**

- El decreto del 9 de febrero de 1825 como conquista política y social
- Organización de la República naciente con bases coloniales en territorio geográfico con pleno acceso a las costas del Pacífico
- Habilitación del Puerto de Cobija Decreto del 28 de diciembre del 1825
- Símbolos patrios Republicanos y Símbolos del Estado Plurinacional

De la herencia colonial a la construcción de la nueva república (II)

- La Constitución de 1826: democracia representativa, calificada o censitaria
- Sistema de elecciones y articulación territorial
- La educación a principios de la República (proyecto de Simón Rodríguez)
- El trasfondo ideológico y político de la República naciente con hegemonía cultural dominante

Un Estado en formación:

- La confederación Perú-Boliviana y las oligarquías de países vecinos
- El caudillismo e inestabilidad política
- Oligarquías, mineros y campesinos y su subsistencia actual
- La lucha por los recursos naturales y el proceso de nacionalización
- Generación de cultura tributaria y reconocimiento de los derechos y deberes tributarios

Gestación, nacimiento del nacionalismo en Bolivia durante el periodo liberal y su relación internacional

- La economía de la plata, las haciendas y su impacto socioeconómico en el Estado-Neocolonial y en el contexto internacional
- Problemática de la tierra en el altiplano y oriente boliviano: Ley de Enfiteusis, Decretos de Melgarejo, Ley de Ex-vinculación y las demandas actuales
- El sueño de un federalismo igualitario de Andrés Ibáñez, su impacto histórico cultural (1874), nuevas formas de separatismo y sus consecuencias

Historia de la astronomía (III)

- La era de los vuelos y viajes espaciales: La carrera hacia la Luna, NASA, programa Apolo, La llegada a la Luna, El programa ruso Soyuz
- Einstein y su relatividad en la Mecánica Celeste
- Investigación sobre el origen del Universo y los agujeros negros de Stephen Hawking.

La Guerra del Pacífico

- El legado expansionista de la Europa colonial en la geopolítica de Chile
- Invasión chilena al puerto de Antofagasta (14 de febrero de 1879)
- Acuerdos diplomáticos y tratados internacionales para la reivindicación marítima.
- Derecho de Bolivia al mar: soberanía territorial marítima.

Del conservaturismo al liberalismo

- La Convención Nacional de 1880 (nueva constitución post guerra)
- El capitalismo incipiente en Bolivia: Las primeras redes ferroviarias (1889), la minería de la plata y el estaño y su impacto en la economía nacional
- La masacre de Kuruyuki (1892): - Apiaguailki Tüpa, - Problemas latentes en tierras bajas

Hacia una nueva época económica

- El surgimiento de nuevas Ideologías políticas y económicas
Liberalismo, Marxismo, Escuela Neoclásica

Resistencia indígena como consecuencia de la usurpación de tierras: las marchas y movimientos sociales, capitalismo y socialismo: sus características. La Guerra Federal (1899):

- La alianza liberal-indígena (Pablo Zárate Willka) y la problemática de la tierra (la participación indígena)

Auge de la goma y la Guerra del Acre (1903)

- Bruno Racua

Límites y tratados con Chile y Perú. La dinámica electoral de los liberales

Expansión del latifundio y formación de los sectores indígenas en el altiplano y los valles

- La lucha por los títulos coloniales para las tierras de comunidad; las cacicas y los caciques apoderados y la participación de la mujer en la construcción del Estado Plurinacional
- El censo de 1900 y la modernización de las ciudades y el ascenso de la inseguridad ciudadana
- El nacimiento de la administración tributaria

Bolivia durante el primer conflicto bélico mundial y sus consecuencias socioeconómicas.

- La influencia de la Revolución Rusa en Latinoamérica
- La Reforma educativa liberal, las primeras escuelas indigenales: la educación indígena y sus efectos políticos (Warisata).
- El darwinismo social, el problema del indio como germen de las demandas sociales.

La Guerra del Chaco (1932-35)

- Su importancia para la actualidad económica

El despertar de las energías sociales, movimiento obrero, campesino y nacionalismo revolucionario

- La lucha del proletariado, constitución de partidos políticos populares de izquierda y el socialismo militar en Bolivia
- Primer congreso indigenal (1945) como cimiento del Estado Plurinacional
- El surgimiento de los primeros sindicatos en Latinoamérica
- Tesis de Pulacayo

Bolivia, el año 1945 y su participación en la Segunda Guerra Mundial (1939-1945)

- La Guerra Fría

La Revolución Nacional de 1952 y sus efectos

- Nacionalización de las minas (...) otras medidas
- Otras formas de democracia: democracia intercultural y sus mecanismos
- Modelos de democracia en Bolivia y el Mundo
- El Plan Bohan y la marcha hacia el Oriente

El imperialismo colonial en Bolivia: Dictaduras militares, la democracia, gobiernos pseudo revolucionarios

- La nueva coyuntura democrática y la frustración popular por las dictaduras militares y las consecuencias socioculturales y económicas en Bolivia y América Latina
- El impacto político e ideológico de la guerrilla de Ñancahuazú y Teoponte, su trascendencia en América Latina y el mundo
- La COB, Pacto Militar Campesino, desarrollo socioeconómico político y cultural
- Del septenio banzerista a la conquista de la democracia (Hernán Siles S.) y los movimientos sociales
- La democracia en Bolivia y el proceso sociocultural y económico desde 1982 hasta la actualidad.
- El neoliberalismo y las consecuencias socioeconómicas y políticas para Bolivia
- La respuesta a la Crisis del Estado: el 21060 y el proyecto neoliberal
- La oligarquía moderna y el poder de las transnacionales en la economía nacional
- Surgimiento de nuevas fuerzas políticas y la crisis del sistema de partidos en el neoliberalismo
- Movimiento indianista y katarista

6to año de escolaridad**Movimientos y organizaciones sociales, político-sindicales en la construcción del Estado Plurinacional**

- Procesos de organización de los movimientos sociales, urbano-populares e indígena originarios y el contexto actual
- Correlación de fuerzas movimientos sociales (políticos y sindicales), en la sociedad civil y la estructura estatal
- Racismo en el Mundo apartheid en EEUU y Sudáfrica
- La descolonización, lineamientos y perspectivas: La Democracia Intercultural sus principios, valores, formas y mecanismos; el patriarcalismo y el racismo
- Derechos de los pueblos indígenas: Convenio 169

Proceso y constitución del Estado Plurinacional de Bolivia

- La marcha por el territorio y la dignidad (1990) y la derrota del neoliberalismo.
- La Guerra del Agua

- Guerra del Gas, jornadas de Octubre Negro

La Asamblea Constituyente y la Nueva Constitución Política del Estado

- Creación del Estado Plurinacional de Bolivia
- Formas de elección
- El Modelo y los Órganos del Estado: Ejecutivo, Legislativo, Judicial y Electoral
- Organización territorial y autonomías

Nacionalización de los recursos estratégicos y sus efectos económicos. Política tributaria y naturaleza de la contribución tributaria y sus principales funciones en el Estado Plurinacional. Problemática de la justicia ordinaria y la justicia comunitaria, organización y estructura económica, política del Estado actual

- Principales aportes en la organización económica, social, política y tecnológica de los pueblos en la construcción de la economía plural
- Potencialidades productivas y económicas de los pueblos y su incidencia actual
- Distribución e intercambio (comercio y ferias) vista desde la actualidad
- La distribución y redistribución de los bienes comunitarios y la conciencia de la cultura tributaria en el Estado Plurinacional

Historia de la astronomía (IV)

- Internet y la astronomía (...)

Historia de los pueblos en el Abya Yala

- Presencia de las naciones y/o pueblos indígenas originarios del Qullasuyo y de tierras bajas

La invasión europea: • Invasión colonial: llegada de los europeos a América

América colonial: • Formas de imposición colonial y estrategias de resistencia indígena.

Historia de la Independencia: • Movimientos libertarios regionales en el Alto Perú

La República entre 1825 y 1900

- De la herencia colonial a la construcción de la nueva república
- Situación agraria y minera
- La Guerra del Pacífico

La República entre 1900 y 2003

- Conflictos internacionales de Bolivia
- Guerras Mundiales
- Capitalismo y socialismo
- Nacionalismo y crisis del Neoliberalismo

Estado Plurinacional de Bolivia

Normativa en el Estado Plurinacional de Bolivia

- Constitución Política del Estado
- Políticas de prevención y protección social
- Derechos y deberes fundamentales, garantías, derechos civiles y políticos; acciones de defensa en la CPE (Título II)
- Ley de Organización del Poder Ejecutivo (LOPE)
- Medidas de prevención y educación, destinadas a erradicar el racismo y toda forma de discriminación (Ley 045: CAP. II)
- Problemas de inseguridad ciudadana y la Ley No. 264 (Cap. I y III)
- Entidades encargadas de la lucha contra la corrupción (Capítulo II) y delitos de corrupción (Cap. III) en la Ley No. 004 Marcelo Quiroga Santa Cruz
- Políticas integrales de prevención, atención, protección y reparación alas mujeres en situaciones de violencia: Ley No. 348 (Título I)
- Problemas de trata y tráfico de personas, Ley integral contra la trata y tráfico de personas 263 (Art. 6)
- Derechos a la protección en el trabajo en Código niño, niña y adolescente
- Ley General de las personas adultas mayores (369)
- Ley General para personas con discapacidad (223)
- 13 pilares de la Bolivia Digna y Soberana, Agenda Patriótica 2025

Bolivia y su integración con Latinoamérica y mundo: relaciones de influencia, cooperación, integración y conflicto entre regiones y el mundo

- ONU (OIT, FAO, UNESCO) (otros)

Relaciones diplomáticas de Bolivia y procesos de integración con los países vecinos, América Latina y el mundo:

- CAN
- MERCOSUR
- UNASUR
- ALBA-TCP

Tratados internacionales sobre:

- DDHH
- Igualdad de Oportunidades
- Medio Ambiente
- Pobreza
- Terrorismo y Guerras

Geopolítica y los nuevos intereses económicos y políticos de las transnacionales por el control de los recursos naturales

- Configuración geográfica de los bloques económicos hegemónicos

Demografía política y cultura en una realidad global

El paisaje y la creación artística en las propuestas de José Lezama Lima y Carlos Medinaceli

Alba María Paz Soldán U.¹

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: ampazun@gmail.com

Resumen

Este artículo estudia las propuestas de dos ensayistas latinoamericanos del siglo XX que relacionan el paisaje y la creación artística o cultural. Analiza aquello que propone el cubano José Lezama Lima, en su libro *La expresión americana* (1973), y lo que dice el boliviano Carlos Medinaceli en diversos artículos publicados originalmente en revistas o periódicos de la primera mitad del siglo XX. Después de revisar los planteamientos de cada uno de ellos y ponerlos en relación, argumenta que, si bien se trata de estilos muy diferentes y de planteamientos elaborados de distinta manera, existen algunas confluencias en las ideas sobre la tierra o el paisaje para la expresión americana, en el caso de Lezama, y para la literatura boliviana, en el caso de Medinaceli. En especial, comparten el principio de que la vivencia de un paisaje es el fundamento de la originalidad y de la valía de un determinado estilo de escritura o de obra artística. Este artículo concluye que la tierra nutricia, o el paisaje,

1 Doctora en Literatura por la Universidad de Pittsburgh, actualmente Profesora de Literatura en la Universidad Mayor de San Andrés, enseñó literatura en universidades de España, Argentina y Ecuador. Fue Coordinadora Académica del Departamento de Cultura de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” durante 14 años. Su tesis doctoral fue publicada por Oxford University Press como introducción a la traducción de la novela *Juan de la Rosa* al inglés (2006). Es coautora con Blanca Wiethüchter de *Hacia una Historia Crítica de la Literatura en Bolivia* (2003), ha publicado estudios sobre literatura boliviana y artículos de literatura latinoamericana en revistas de Venezuela, Argentina, Estados Unidos, Chile. Últimamente se publicaron sus ensayos reunidos en el libro *Sed que no para* (2021). Formó parte del Consejo Editorial de la Biblioteca Boliviana del Bicentenario (2015-2020).

no implica en ninguno de estos autores una metáfora, sino una continuidad: la tierra como productora de los alimentos que el hombre requiere para vivir es también la base para la producción de sentidos en su hacer cultural.

Palabras clave: Paisaje, Creación artística,
José Lezama Lima, Carlos Medinaceli.

Landscape and artistic creation in the proposals by José Lezama Lima and Carlos Medinaceli

Abstract

This article reviews the ideas of two Latin American essayists of the XXth century, who relate the landscape, or the nurturing land, to artistic or cultural creation. The essayists are Cuban José Lezama Lima in his book *La Expresión Americana* (1973) and Bolivian Carlos Medinaceli in various articles published originally in journals or newspapers along the first half of last century. After reviewing the concepts each of them developed, it is argued that, nonetheless they show two very different styles and ways of approaching the issue, there are confluences in some ideas about the land or the landscape for the American expression, in the case of Lezama; and for Bolivian literature, in the case of Medinaceli. In particular, they share the principle that experience of a landscape is the foundation of the originality and value of writing or of any artistic work. The conclusion is that nurturing land or landscape are not, for these authors, metaphors; instead they act as a continuity: if the land produces the food men requires for living, it is also the foundation of the production of meaning in the cultural action.

Key words: Landscape, Nurturing land, Artistic creation,
José Lezama Lima, Carlos Medinaceli.

Fecha de recepción: 12 de agosto de 2021
Fecha de aceptación: 8 de octubre de 2021

En estos momentos de crisis de la sociedad, del Estado y de las posibles soluciones para el futuro, el pensamiento, la acción y la esperanza se vuelcan hacia la tierra. Lo que antes era una contradicción entre el campo y la

ciudad se rebate con la búsqueda de los ciudadanos no solamente de consumir productos directos de la tierra, sino también de concebir nuevas maneras de producir alimentos en huertos urbanos y otras estrategias para acercarse más a lo natural. Si bien es cierto que, en otros momentos, también gran parte de nuestra economía doméstica, por decirlo de alguna manera, se apoyaba en la producción de la tierra, la conciencia de esa dependencia era muy pobre. En ese sentido, y aun amplificado hacia toda la cultura, sobresale el pensamiento del ensayista y crítico literario Carlos Medinaceli (1898-1948), quien supo ir más allá de todo lo convencional en la literatura, en su vida y en sus propuestas. Sus escritos y su vida misma, nos ayudan a seguir pensando el país, su cultura y la literatura desde renovados horizontes.

Desde Cuba destaca en un campo cultural semejante José Lezama Lima (1910-1976), otro ensayista, que ha dedicado cinco ensayos imprescindibles a lo que él llama la expresión americana, a partir de una concepción vital y poética. En sus planteamientos ambos incorporan el paisaje, la tierra, esta materialidad que nos afecta de diversas maneras: nos permite seguir viviendo y seguir mirando nuestro universo. Aunque ambos autores, a su particular manera, esbozan un pensamiento que, aunque no pensado para una época como la nuestra, resulta importante para una perspectiva actual. Por lo tanto, considero necesario rescatar las ideas relativas a este tema en ambos ensayistas, para volver a pensar nuestra existencia y nuestro quehacer humano en estas tierras.

Experiencia vital

Cuando Carlos Medinaceli, nacido en Sucre, se pregunta por la cultura en Bolivia y busca y repiensa sus lecturas tanto de autores bolivianos como extranjeros, escribe sus pensamientos en la forma de ensayos cortos, para la prensa o, eventualmente, para alguna revista. Lo hace entre un viaje y otro, a lomo de mula, pues viaja de Potosí a Sucre, de Potosí a Chequelte, cerca de Cotagaita, a través de ese valle donde está la casa paterna; o a Tarija donde lo destinan durante la Guerra del Chaco, cuando no estaba en busca de un trabajo de maestro rural, o de un lugar donde estar sereno y poder escribir. Esos viajes, lo traen hasta La Paz en distintas oportunidades, y lo enfrentan a la inmensidad del paisaje: al extendido altiplano, cuya luz es propicia para la aparición de espejismos; a la tenaz labor del indio para producir en esa tierra a veces yerma y otras menos.

Han pasado poco más de dos décadas desde el cambio de la capital de facto a La Paz, y por ello todavía la minería y el comercio mueven la actividad en ese sur de la república. Quizás el último sacudón cultural desde allí, en el siglo XX, haya sido el movimiento *Gesta Bárbara* (1919), del que Carlos Medinaceli fue principal protagonista y a quien se le debe la edición de la

mayoría de los diez números de la revista que publicó el grupo. Se encuentra en la producción de este autor un escribir breve, pero reflexivo siempre, y que da cuenta de sus lecturas (tantas y tan variadas, que hoy nos preguntamos cómo hacía para estar tan actualizado) consistentes, coherentes, que todavía nos sirven para pensar la literatura boliviana. Un escribir pensando en cómo esta tierra, este paisaje, recorrido una y otra vez tanto en el frío como en el calor, tiene sus efectos en la escritura, en la poesía de Jaimes Freyre, o en la prosa de Jaime Mendoza, y lo que se podría esperar de ella en el futuro de una literatura boliviana. No obstante, al margen de esta escritura ensayística, que incluye una variedad de otros temas (como su preocupación por la educación en nuestro país, especialmente en su obra *La educación del gusto estético*) y de sus intentos tempranos de escribir poesía, abandonados luego, nos ha legado el producto de un trabajo persistente, su novela *La Chaskañawi* (1949) a la que le ha dedicado más de 20 años, y en la cual podemos apreciar el trabajo riguroso del escritor.

Por otra parte, en La Habana Vieja está la casa de José Lezama Lima, en la isla de Cuba, en cuyo puerto atracan desde el siglo XVI, con regularidad, los barcos provenientes de España, de Europa, pero también de Buenos Aires y del Brasil, lugares desde donde llegan novedades de pensamiento, noticias y sobre todo libros. Igualmente, la isla es muy cercana a México, el otro polo cultural de la América de la primera mitad del siglo XX. Es desde ese lugar, tan conectado con el mundo y la cultura, que escribe Lezama. Para más señas y confirmando el arraigo del escritor, escribe desde la casa de la calle Trocadero Nº 162, habitada por los recuerdos de su abuela, pero también por una inmensa biblioteca que fue creciendo paralelamente a su formación como poeta. Una casa en el centro desde cuyo patio, el escritor meditaba para resolver sus problemas. Los ensayos allí producidos son muy elaborados, complejos, porque es poeta y después ensayista, de modo que la fuerza de su argumentación está en las imágenes y metáforas que hilvanan su escritura. En tiempos en que la dictadura de Gerardo Machado empieza a ser cuestionada, Lezama inicia sus estudios y participa de los movimientos de resistencia estudiantiles, más aún puede concluir la carrera de abogado. El importante evento cultural que constituye la revista *Orígenes* (1944-1956), que él dirige con Rodríguez Feo, ha marcado la literatura latinoamericana de manera especial. Después de esa época de intenso trabajo, se dedicó a revisar su novela *Paradiso* durante más de veinte años. Diseñó lo que llamó el Curso Délfico, que ofrecía una serie de lecturas para los muchos jóvenes que se acercaban a él, ansiosos de formarse, y él les proveía los libros. Se reunían en esa casa también poetas posteriores como Cintio Vitier y Josefina García Marruz, también estuvo Virgilio Piñera y otros esenciales escritores cubanos. En las primeras épocas de la Revolución Cubana, Lezama todavía dirigía el Departamento de Publicaciones del Insti-

tuto Nacional de Cultura; no obstante, poco a poco fue dejado de lado por los intelectuales del nuevo régimen, luego sus libros fueron prohibidos y a fines de la década del sesenta ya no participaba ni como jurado en las actividades culturales de las que anteriormente había sido protagonista. Después, cuando ya había fallecido, el mismo gobierno de Castro lo reivindicó y reeditó sus obras.

Dos entornos contrapuestos, pero característicos de esta América, para dos pensadores mediterráneos, uno en medio de montañas y lejos del mar, y el otro en una isla rodeada de mar; uno que lucha contra los obstáculos para recibir libros del mundo y el otro que los recibe y se encierra en aquella casa para pensar la poesía y el arte en América; el boliviano que escribe una dura crítica a la educación universitaria y diseña su educación para el gusto estético respondiendo a preocupaciones por la cultura nacional, y el cubano que diseña una serie de lecturas respondiendo a la inquietud de los jóvenes; uno que es casi nómada, que escribe y sufre la cultura nacional al intentar desentrañarla, el otro, comprometido con el eros cognosciente, un hedonista que no se mueve de La Habana ni aun cuando toda su familia emigra después de la revolución castrista.

El paisaje en *La expresión americana*

Las cinco conferencias que dio Lezama Lima en 1957, en la Habana, son las que componen este libro y se convierten en cinco ensayos que argumentan una visión de y una postura sobre la cultura en América. En el primer ensayo “Mitos y cansancio clásico”, desarrolla una visión teórica-creativa para acercarse a la creación y a cómo se da en esta en América Latina partiendo del paisaje como elemento activo en la producción de sentido y con la intervención de la “fuerza revulsiva” del sujeto metafórico. A partir de la pregunta sobre lo difícil, “lo originario sin causalidad, antítesis o logos”, responde: “Es la forma en que un paisaje va hacia un sentido, una interpretación o una sencilla hermeneútica...” (1973: 49). El paisaje, entonces, está en el origen de la cultura, de la creación artística. Después nos dirá que primero la naturaleza tiene que ganar el espíritu y después el hombre marchará a su encuentro, entonces el paisaje se constituye en la imagen que analizará en distintos momentos de la cultura americana (1973: 167).

Para ello, inicialmente despliega el método del contrapunto y los enlaces para la creación de nuevos mitos “con nuevos cansancios y terrores” (1993: 58), de manera ficcional. Llega al *Popol Vuh* (1701), donde argumenta la fuerza que tiene la representación del mal en el texto, un mal que se hace equivalente al espíritu de la muerte. Por otra parte, apunta a que esta visión de la fuerza del mal dificulta el surgimiento de la expresión en América. Relaciona esta simbólica con el problematismo americano que no puede aceptar que su

expresión sea forma alcanzada, sino cosa a resolver, y manifiesta su desacuerdo taxativo con esta manera de pensar. Recurre a Bernal Díaz del Castillo para poner en escena la capacidad creativa de los aztecas en el recibimiento a Cortés y lamenta la pérdida de algunos códices donde los nativos pintaron a los españoles recién llegados, según Bernal. Asevera que los primeros cronistas escriben recibiendo el dictado del paisaje, y supone que quizás, aquellos que no culminaron sus estudios humanísticos son los más abiertos a este nuevo paisaje. Concluye enfatizando el cambio que implica América respecto de la escenografía metropolitana ya desgastada, pues aquí el hombre avanza en la naturaleza “al ruido de sus propios pasos” (1973: 78) para alcanzar la sobrenaturaleza².

Los siguientes cuatro ensayos toman cuatro momentos fundamentales de la historia cultural de América. Aunque estos momentos, de alguna manera, corresponden a una periodización tradicional: barroco, romanticismo, realismo y vanguardia, la forma en que Lezama se acerca a ellos es muy particular, ya que desde una mirada integral de historia de la cultura, propone hitos novedosos. A partir de la importancia que había señalado a la imagen en el primer ensayo, argumenta su pertinencia y la caracterización de la expresión en cada uno de esos momentos con su inconfundible escritura poética. Veamos.

“La curiosidad barroca” inicia con un planteamiento sobre el barroco europeo que es contrastado con las particularidades que señala el autor para el barroco americano: si el europeo fue un arte de la contrarreforma, el barroco de América es un arte de la contraconquista. Observando las portadas de iglesias en el Perú, en México, pero también la de San Lorenzo de Potosí encuentra una tensión, un esfuerzo por alcanzar una forma unitiva, y un plutonismo que hace arder los fragmentos para que “la princesa india pueda desfilar en el cortejo de las alabanzas” (1973: 84). Con la escritura de Sor Juana, señala que este barroco es amistoso con la Ilustración, así como es eficaz en los intentos de los jesuitas en las misiones paraguayas y bolivianas de cimentar un paraíso. Propone un banquete literario con frutas y mariscos y otras delicias con fragmentos de poemas “de uno y otro mundo”, en honor a la apertura palatal³. Para ello recoge, entre otros, poemas de la *Antología poética en honor a Góngora* publicada en 1927 por Gerardo Diego, la que cubre tres siglos de poesía en idioma español (1627 a 1927), desde Lope de Vega a Rubén Darío. Para terminar esta etapa recurre al barroco arquitectónico,

² La sobrenaturaleza para Lezama es precisamente la cultura, el arte. En su novela *Paradiso*, tanto la preparación de la comida como los encajes hechos por la abuela son sobrenaturaleza.

³ Lezama piensa en una estética de las sensaciones, y de alguna manera imagina el paraíso en la tierra, así contra lo común del romanticismo europeo, propone, no una *Fenomenología del espíritu*, sino una fenomenología del cuerpo. Así la apertura palatal que proporciona el goce de la comida, es también el lugar que proporciona el goce de la palabra.

en lo que denomina “las dos grandes síntesis que están en la raíz del barroco americano” (1973: 106): el indio Kondori⁴, supuesto autor de la portada de San Lorenzo en Potosí, que funde lo hispano con lo incaico; y el Aleijadinho⁵ que uniría la tradición lusitana con la africana. Así llega a postular que cuando el barroco europeo era juego inerte de formas, el señor barroco domina su paisaje y regala una nueva solución a la escenografía occidental.

El ensayo “El romanticismo y el hecho americano” tiene la virtud de conjuncionar de manera muy clara las características específicas del romanticismo con la independencia, y de esa manera convertirlo en un movimiento auténticamente americano. Para ello, observa la vida y obra de tres personajes, que habrían logrado concebir aquella sustancia de lo inexistente⁶: la imagen de una América independiente de España y habrían sufrido persecución, indiferencia o muerte por ello. Tres personajes que también se plasmarían hacia la dirección poética de José Martí, al crear ese “hecho americano, cuyo destino está más hecho de ausencias posibles que de presencias imposibles” (1993: 130). El primero de estos personajes es el continuamente desterrado romántico Fray Servando Teresa de Mier, que en el camino del encierro y el destierro –castigos que recibe por haber predicado que la Virgen de Guadalupe era un culto americano anterior a la llegada de los españoles– pudo intuir “otro paisaje naciente la opulencia de un nuevo destino creando un hecho, el surgimiento de las libertades de su propio paisaje” (1993: 116). Fray Servando anuncia y auspicia la liberación de esa sombra dominante, en la que se había convertido, para América, la corona española. Pero solo percibe la nueva América como ausencia.

Luego trata de aquel misántropo de un individualismo sulfúrico: Simón Rodríguez, quien al tener un destino tan opuesto al de Bolívar, su discípulo, al vivir en esa libertad irreductible y al irradiar tal esplendor en la pobreza, engendra una nueva causalidad. Rodríguez es también quien una y otra vez

4 El indio Kondori es mencionado como autor de la portada de San Lorenzo, en un libro citado con estas referencias por Irlemar Chiampi (1973:106): *El arquitecto peruano: el maestro anónimo de la portada de San Lorenzo*, Lima, enero de 1946. En todo caso en el ensayo de Lezama aparece como una imagen que representa a tantos picapaderos o albañiles que incidieron en la estética de las iglesias coloniales en el área andina.

5 Aunque Chiampi (1993: 83) señala que existe una biografía del Aleijadinho de 1858, algunos dudan de la existencia de este personaje y sostienen que existe a partir del libro de Rodrigo Bretas de 1951 *Traços biográficos de Antônio Francisco Lisboa*. Igual que en el caso anterior y más allá de esa discusión, es la imagen del mulato que logra un arte majestuoso en las iglesias de Ouro Preto, la que proyecta el ensayo de Lezama.

6 Lezama para referirse a la poesía habla de la “sustancia de lo inexistente”, señalando que el poema es materia temporal, testimonio de la imposibilidad de una cristalización definitiva del ser: “... la sustancia de lo inexistente es siempre la nueva sustancia, la enemiga feliz de toda síntesis [...] El poeta es el primero que intuye la cobarde cercanía de la síntesis, que hay que abandonarse al nuevo corpúsculo de radiaciones (Lezama Lima, 2009: 345).

en su tarea de enseñar, se encuentra con el fracaso: “por querer enseñar más de lo que todos aprenden, pocos me han entendido, muchos me han despreciado, y algunos se han tomado el trabajo de perseguirme. Por querer hacer mucho no he hecho nada y por querer valer a otros, he llegado a términos de no valerme a mí mismo” (1973: 122). Pero su convicción en la cultura incaica, su devoción por “el harnero colectivo implantado por Manco Capac”, lo llevó quizás a acabar sus días en Perú junto a los pueblos andinos dedicados a la agricultura. Sin embargo, Lezama cree que lo que más lo seducía era el culto de Pachacamac, “dios invisible, cuyo único culto era besar el aire (...) Más allá del incaico culto solar existía el Pachacamac, o culto al alma de la naturaleza” (1973: 124).

Finalmente se ocupa del gran cortesano americano, Francisco de Miranda a quien se le abren todas las cortes de Europa, donde consigue una fama en el oficio militar, en Francia, Rusia o Inglaterra, que su patria, Venezuela, le negó. No llega a ser un cosmopolita, arguye Lezama, pues “está demasiado atenacado por la preocupación liberatriz de su pueblo, y en Viena o en Moscú parece intuir el calabozo final” (1973: 125) Finalmente regresa a América dejando ese reconocimiento y esa activa vida mundana para unir “su nombre al primer gran fracaso de la independencia venezolana”, y para morir en la cárcel y en desavenencias con el joven Bolívar. Bolívar es quien precisamente quien lo encarcela, con tan mala suerte que él mismo tiene que huir y así lo deja en las manos de Monteverde, el general realista que lo castiga y destierra. Miranda comparte además la idea del incanato con Simón Rodríguez y Simón Bolívar.

Los tres personajes, quienes reúnen las señas de la expresión romántica (frustración, fracaso y, sobre todo, búsqueda de libertad), convergen en José Martí, quien “representa, en una gran navidad verbal, la plenitud de la ausencia posible” (1973: 130). Así es que Lezama postula que cuando el romanticismo europeo escribía con sangre, de manera muy diferente en América el romanticismo ofrece el hecho de una integración con la imagen de la ausencia, por aquellos que pudieron intuir el nuevo paisaje: la independencia.

En “Nacimiento de la expresión criolla” considera por una parte que América pone en activo la tradición verbal que recibe, las tradiciones europeas, pero desde lo popular, iniciando así una nueva tradición y prestándole con el paisaje vida agrandada a lo que allá ya padece de hipertrofia. La gracia verbal del pueblo, el poeta malo necesario, o poeta de un solo libro, los corridos mexicanos, las calaveras mexicanas de José Guadalupe Posada fundamentan la propuesta de que “por lo americano el estoicismo quevediano y el destello gongorino tienen soterramiento popular” (1973: 137). Estas tendencias serán más bien reavivadas con nuevo signo en este continente, y ello redundará en darles nueva vida: “el americano no recibe una tradición verbal, sino la pone en activo, con desconfianza, con encantamiento, con atractiva

puericia” (1973: 134). Lo interesante en los poetas gauchos de principios del siglo XIX, para Lezama, es la relación de la gracia y los logros verbales con la inmensidad del paisaje de la pampa, señalando al ombú como la casa del desierto, allí también hace llegar a Martí. Así dirá que cuando el lenguaje decae, América ofrece la dionisíaca guitarra de Aniceto el Gallo y el fiesteo cenital en la pinta idiomática de José Martí imbricados con su propio paisaje.

El último ensayo *Sumas críticas del americano* se refiere al siglo XX, al surgimiento del *Sprit nouveau* (sic). Aquí el autor utiliza la figura de Picasso como una metáfora de las posibilidades creativas, de la innovación que toma de la tradición, de la capacidad de reinterpretar lo recibido, de las posibilidades de la síntesis desplegadas en la trayectoria del pintor, y en lo que pudo hacer con sus herencias culturales, pero también de lo que pudo aprender y dar a sus discípulos. Se refiere a él como “...el ente influenciador, el ser hecho para provocar en los demás una virtud recipiendaria (1973: 163). Y esta propuesta se une al concepto de paisaje, como una de las formas de dominio del hombre, como “la naturaleza amigada con el hombre” (1973: 167), que es la naturaleza que revela. En consecuencia, desarrolla el concepto de la voracidad como protoplasma incorporativo del americano, nos dice: el americano conoce por su amplitud de paisaje, por virtud recipiendaria. Revisa, a modo de ejemplo, la peligrosa encrucijada de los griegos entre el “teocentrismo egipcio” y la “refinada barbarie persa”. Los griegos privilegian el legado egipcio, porque viene de lo oscuro y lejano, con la tarea de ponerlo “a luchar contra hidras y serpientes (...) y que nos amenice la sexualidad rendida y lo generatriz perezoso” (1973: 165). Es decir, si primero está la virtud recipiendaria, le sigue la posibilidad de elegir influencias. Revisando cada una de las etapas desarrolladas en los anteriores ensayos en relación con el paisaje propone para esta etapa que “frente al glauco frío de junturas minervinas o la cólera del viejo Pan (...) ofrecemos en nuestras selvas el turbién del espíritu que de nuevo riza las aguas y se distribuye por el espacio gnóstico, por una naturaleza que interpreta y reconoce, que prefigura y añora” (1973: 182).

El paisaje en los ensayos de Medinaceli

La obra ensayística de Carlos Medinaceli está dispersa en diferentes libros que recolectan los escritos con distintos criterios, uno de los pocos libros editados por él y publicados en vida es *Estudios Críticos* (el prólogo está fechado en 1938)⁷. Con la publicación de este texto, el autor se despide de

7 Actualmente una investigación del IIL, Carrera de Literatura, está trabajando en reunir y ordenar cronológicamente todos los ensayos de Medinaceli y prevé una publicación, lo cual será muy útil para la investigación.

su inclinación hacia la poesía para pensar la producción cultural boliviana y ejercer esa función de “cordialidad comprensiva” que es la crítica. Sin embargo, es necesario apuntar que ya en 1927, en *El Día de Potosí*, en sus columnas escribe sus primeras reflexiones sobre el paisaje⁸. Algunos títulos de estas columnas son: “Diversas consideraciones líricas sobre la aristocracia del otoño” (24-04-1927), “De las relaciones del invierno con el espíritu suspicaz” (26-04-1927), “El ideal estético y el amor al terruño” (27-04-1927), “El sentido faústico del paisaje andino” (28-04-1927), en las que ya se puede ver la búsqueda de sentido que las estaciones tienen en ese Potosí de la década del veinte. Así también se pregunta: “¿a qué obedecerá esta ineptitud que tenemos los bolivianos para sentir la belleza del paisaje materno?”⁹ Para inmediatamente arengar “es necesario que en el alma de los adolescentes se vaya despertando *el sentimiento estético del paisaje*”. Ya entonces está dada la inquietud del pensamiento de Medinaceli respecto de la relación entre la creación estética y el paisaje.

En la primera parte de *Estudios Críticos* (1938) titulada “Valoraciones”¹⁰, aparecen siete artículos de valoraciones de distintos personajes de la cultura y las letras en Bolivia, tan diferentes entre sí como Gabriel René Moreno y Osvaldo Molina. E inmediatamente les siguen cinco artículos que parecen armar una unidad pues, a partir de las observaciones críticas al libro de José E. Guerra, *Itinerario Espiritual de Bolivia*, el autor desarrolla sus ideas en relación al paisaje, a la tierra y al indio en la literatura boliviana. Se trata de “Observaciones críticas a *Itinerario Espiritual de Bolivia* por José Eduardo Guerra” fechado en La Paz, 1933, “La cuestión del ‘indianismo’ e “Ideología Indianista”, que no están fechados, “Fisiognómica del paisaje andino” también fechado en La Paz 1933, y finalmente “El andinismo en la literatura boliviana”, que lleva la aclaración “Comentario a una conferencia dada en Berlín por José Eduardo Guerra”. Evidentemente se trata de diferentes artículos, sin embargo se observa una continuidad temática entre todos ellos.

Todos, de una u otra manera, responden al desafío que parece haber sido para el crítico el contenido de una publicación hecha en el extranjero sobre literatura boliviana: *Itinerario Espiritual* (1933) de José Eduardo Guerra¹¹.

8 Pude acceder a este material gracias a la generosidad de Ximena Soruco, quien me permitió revisar el primer tomo de la obra de Medinaceli que está editando para el ILL. Ha logrado rastrear, en diversas publicaciones periódicas, artículos del autor desde 1915 a 1929.

9 Manuscrito de Ximena Soruco *Ensayos de Carlos Medinaceli (1915-1929)*: 165.

10 En la segunda edición de 1969, corregida y aumentada –como reza en la página titular, sin aclarar quién realizó dichas labores– y con prólogo de Carlos Castañón Barrientos, la primera parte ya no lleva el título de “Valoraciones”, sino el de “Los escritores”.

11 En la primera edición de *Estudios Críticos* no aparece la fecha de edición de *Itinerario Espiritual de Bolivia*. Sin embargo en la segunda edición, aparece el facsímil de la portada de ese libro que señala A.B.I.A Amberes, 1933.

Tangencialmente es interesante notar que, si Medinaceli trabajó con la edición de 1933 de Amberes, resulta que su lectura y comentarios son del mismo año y llama la atención esta proximidad considerando la dificultad de las comunicaciones de entonces y que Bolivia estaba en plena Guerra del Chaco.

El primero de ellos, “Observaciones críticas a *Itinerario Espiritual de Bolivia* por José Eduardo Guerra”, es un reclamo al autor de *Estancias*, por haber hecho la selección de textos en base a opiniones cristalizadas y con criterios atrasados, sin un análisis de lo que se producía ese momento en Bolivia y sin revisar juicios convencionales. Pese a esta clara crítica no deja de valorar la labor de Guerra al haber producido ese libro y cree importante examinar las opiniones que lo sustentan y hacerle conocer sus propias observaciones, pero evitando la crítica fácil y laudatoria, pues considera un imperativo vital el progreso de la cultura nacional. Concluye que se trata de la obra de un diplomático, no de un crítico, y que por eso privilegia la belleza de nuestro paisaje –señalando, con cierta ironía, que es lo único bello que tenemos en materia de arte– antes que la relación de este con lo producido en la literatura. Lo que sostiene el crítico es que no se trata simplemente de seleccionar obras por el paisaje que retratan, es decir el paisaje en tanto objeto de representación, sino de buscar aquellas que se relacionan con él y de qué manera lo hacen, en tanto vivencia que se imprime en el arte. Como lo demostrará posteriormente en el artículo “Fisiognómica del paisaje andino” cuando hace una lectura de *Castalia Bárbara* de Ricardo Jaimes Freyre y afirma que “...el paisaje, el ritmo, el matiz, la sobriedad y precisión de imágenes y el ambiente general del poema, son andinos”(1938: 97). Propone que como Freyre viajó mucho desde niño por las llanuras y sierras del Perú y Bolivia, y al viajar “todo ese paisaje fue adentrándose en el alma, hasta caer en el subconsciente, donde, estratificándose, formó la base granítica de su propia alma, la vértebra de su personalidad” (1938: 98). En la misma vena de expresar lo auténtico, critica el diletantismo de los escritores de su época y les pide un “arte nietzscheanamente escrito, con sangre, digno de los tiempos de angustia en que nos ha tocado vivir” (1938: 83).

En “La cuestión del indianismo” continúa leyendo la obra de Guerra y le observa el banalizar la corriente del indianismo por la urgencia de mirar hacia Europa, cuando él considera que lo fundamental y “fatalmente imperativo” (1938: 89) es volver los ojos a la realidad boliviana que es fundamentalmente indígena. Arguye que desde la colonia nuestra existencia ha tomado la “forma hispánica”, siendo en “esencia, india” (1938: 88). Califica esta situación de una existencia “*pseudomorfótica*” (1938: 88), término que utilizará en adelante y que ejemplifica así: se toman las formas de gobierno europeas y se obra con espíritu de ayllu; en literatura, “escribimos en castellano, pero pensamos en aymara o keswa” (1938: 88). Esta situación causa un desequilibrio

que nos hace seres problemáticos pues “no llegamos nunca, plenamente a realizar la totalidad de nuestro espíritu dentro de una forma definida” (1938: 88). Entonces afirma que el medio telúrico no ha perdido esa enorme fuerza plasmadora de hombres y de acontecimientos, y sostiene que “lo fatalmente imperativo es volver los ojos a la tierra que habitamos, obedeciendo, dóciles, a los influjos maternales de la tierra nutricia” (1938: 89). Por lo tanto, propone que “antes de europeizar hasta lo raigalmente nuestro”, debemos “imprimir un sello americano a lo europeo” (1938: 89), sobretodo en el terreno del Arte. No conceder carta de ciudadanía al indio en el arte sería entonces negar la posibilidad de una expresión auténtica, porque indianismo sería crear desde la lengua y el paisaje propios.

En *Ideología Indianista*, el autor intenta trazar una genealogía de los pensadores y creadores que responden al indianismo. Y, citando a Mariátegui, a Gamaliel Churata y a Uriel García considera que las ideas al respecto ya están cimentadas, lo que falta es que se plasmen en “creaciones maestras de arte” (1938: 92). Sin embargo, menciona a Alejandro Peralta, peruano, como un poeta que sí logra ese tipo de expresión indianista. A propósito sostiene que los límites de las naciones no corresponden a los del espíritu, más bien la continuidad del paisaje haría de la obra del peruano un escribir más cerca de lo boliviano. Aquí es necesario entender que no está pidiendo un arte programático, sino uno auténtico ligado al paisaje: “El porvenir de este arte duerme en el seno de los dioses del Ande” (1938: 92), pues no considera al indigenismo una moda o corriente literaria, sino como aquello que “Arranca de la tierra materna” (1938: 94). Cabe aclarar aquí que Medinaceli no hace distinción alguna entre indianismo e indigenismo.

Fisiognómica del paisaje andino indaga más a fondo en los problemas planteados hasta aquí, a modo de contestar una frase de Guerra: “El paisaje de la altiplanicie andina se resiste, por su grandiosa simplicidad, a ser trasmutado en palabras y colores” (1938: 95). Precisamente por eso lo importante es la relación del artista con ese medio. Y se pregunta ¿cómo será esa literatura el día en que se logre expresar su sentido? El espíritu del Ande algún día dará a las letras del país “esa anhelante inquietud de cumbre y la ansiedad infinita de la pampa, un sentido sobrio y humano, ese fundamental estoicismo y desdén del sufrimiento propios del indio” (1938: 89). No obstante, el autor ya encuentra en los versos de Hualparrimachi esa capacidad por la consustanciación con el cosmos. Pero también encuentra otras señales de esa posibilidad, en Gregorio Reynolds, por ejemplo, cuando realmente encuentra el diálogo con el aroma de las huertas chuquisaqueñas, o en “Illumánica” de Jaime Mendoza, poemas que podrían haber dado mejor sensación del paisaje andino que “La llama” seleccionado por Guerra (1938: 97). Pero también y quizás con más fuerza en “Castalia Bárbara” de Ricardo Jaimes Freyre,

donde Guerra encuentra que los paisajes son ideales y el sentimiento poético se encarna en la mitología nórdica. Al contrario, Medinaceli plantea que el paisaje es boliviano pero está expresado con simbología nórdica, como lo dije más arriba (1938: 99). El autor propone entonces leer obras escritas desde la conexión con el paisaje y le reprocha también a Guerra no haber incluido a Tamayo, según él otro poeta en el que se puede encontrar la fuerza telúrica de lo andino.

Continúa esta línea de pensamiento “El andinismo en la literatura boliviana”¹². El título lleva la aclaración “Comentario a una conferencia dada en Berlín por José Eduardo Guerra”. Y en efecto, se alude a que Guerra habría recibido y aceptado los comentarios de Medinaceli sobre lo andino de la poesía de Jaimes Freyre, mas no en el caso de Tamayo, lo que hace que el autor añada algo respecto a la poesía de Tamayo, como “el sentido sanguíneo” (1938: 103/104) del color de sus versos o el sentimiento de la lejanía “espacial” en *La Prometheida*. Nuevamente retoma la importancia de Jaime Mendoza para definir lo andino, pero esta vez añade una conferencia de Roberto Prudencio titulada “Ideas sobre el sentido de la cultura altiplánica”, y otro trabajo de Gamaliel Churata. El autor cita *in extenso* en notas al pie dicha conferencia y el artículo de Churata y los pone en relación. El texto principal también sigue esa línea. De Prudencio señala la concepción del “sentido cósmico” del paisaje andino como “infinitud espacial” (1938: 107) y la postulación de Churata que critica el “pintoricismo” (1938: 108) en la literatura peru-boliviana que puede rendir resultados, pero demuestra un divorcio entre el hombre y el mundo en América. Si bien rescata el paisaje en “Castalia Bárbara” como una recordación del paisaje primitivo. Medinaceli concluye que para ambos el porvenir de la cultura americana está en el influjo cósmico, idea a la que se suscribe.

Como se puede ver hay una unidad en estos cinco trabajos, en los que aparece la compleja relación que establece el autor entre la creación literaria y el paisaje. Es necesario decir en relación a estos conceptos de Medinaceli que otras veces, en sus textos, se refiere al tema retomando por ejemplo la idea de Ganivet del “alma territorial”. Habría que mencionar otros dos estudios posteriores que completan esta unidad temática, de alrededor de 1942. Están publicados en la selección realizada por Carlos Castañón Barrientos titulada *Chaipi P'unchaipi Tutayarka*, y no se establece la fecha de estos artículos. En el primero que se titula “La expresión del paisaje en nuestra literatura” (1978: 101) recoge algunas de las ideas expresadas más arriba y vuelve a reclamar a Guerra el no haber incluido a Tamayo ni a Mendoza en el *Itinerario Espí-*

12 Por una nota a propósito de Tamayo se conoce que este artículo fue escrito en 1934, fecha posterior a la de los otros trabajos comentados.

ritual de Bolivia. Pero sobre todo argumenta con la lectura de textos de este último y concluye que sus páginas “son de lo mejor que tenemos en nuestra literatura paisajista y humanista” (1938: 106). El segundo estudio es un comentario del libro *El hombre y el paisaje en Bolivia* con el subtítulo “Selección de Raúl Botelho Gozálvez” (1978: 245), a la manera de lo que hizo con el texto de Guerra. La diferencia es que sus opiniones convergen más con las de Botelho, y aprecia la selección que el autor ha realizado, sin embargo, en la presentación comenta una antología anteriormente publicada con Botelho: Cuentos Bolivianos, donde observa primero el haber privilegiado a la generación contemporánea, y no a las anteriores.

Aproximaciones y diferencias

Cuando Lezama se refiere a la expresión americana, cuando la analiza y la proyecta en sus cinco ensayos, concibe una america continental, una continuidad cultural y de paisaje que incluye a Pachacamac, como lo enseña Garcilaso de la Vega (1539-1616), los textos de Bernal Díaz del Castillo (1496-1584), por ser uno de los cronistas a quien la aventura de venir a América “rompió el buen final del diploma de letras” (1993: 74), quien “escribe en prosa de primitivo” (1993: 74), así como la portada de San Ignacio de Potosí (1744), atribuida por algún estudiioso al indio Condori, y el *Popol Vuh* (1701) con tantas intervenciones que “nos lleva a pensar en adecuaciones, interpolaciones, y paralelismos” hechos por copistas y jesuitas dedicados a descifrar la simbólica que entraña (1993: 66). Pero también incluye a los norteamericanos Walt Whitman (1819-1892), a George Gershwin (1898-1937) o a Herman Melville (1819-1891). Entonces se entiende que la noción de América para Lezama es una continuidad territorial, que no tiene que ver con el idioma, ni depende de la cultura colonizadora.

De manera contraria, un joven Medinaceli, con ventiún años, escribe en la revista *Gesta Bárbara* de Octubre de 1919, “El alba de oro”, donde sostiene, siguiendo a Rodó, la solidaridad intelectual americana y el ideal de cohesionar el sentimiento continental, aunque este ideal haya sufrido los distintos enfrentamientos entre naciones hermanas. Pero esta América, es la de habla hispana y mas bien se contrapone al panamericanismo que preside Estados Unidos de Norte América. Por lo tanto, Medinaceli piensa más bien a América como una unidad política-cultural y de resistencia. Posteriormente, ya desde la segunda mitad de la década del 30, él mismo se inscribe en este ideal de cohesión escribiendo sobre autores hispanoamericanos como Blanco Fombona, Romulo Gallegos, sobre la novelística venezolana y, muy entusiasmado, escribe sobre “La obra literaria de los aztecas” de Ruben Campos. También retoma con gran admiración la figura de José Martí. Aquí es necesario dejar

claro respecto de la visión de América que este autor cubano habló de “nuestra América” como aquella opuesta al colonialismo español, pero también al nuevo imperialismo que veía venir de Norte América. Medinaceli, citando a otros autores, declara a Martí “un proveedor de ideal”, lo cual va en el mismo sentido que propone Lezama de considerar a Martí en el origen de la expresión americana, poniendo en relación su gesto de entrega a la independencia cubana con una escritura que “ya tenía aquí sus cosas necesarias, las exigencias de una tradición que eran al propio tiempo su cotidiano imaginario de trabajo.” (1993:156). Si en Martí ambos ensayistas se encuentran, la idea que tiene cada uno sobre la América, de la cual escriben, es diferente.

Cuando Medinaceli comenta, en 1933, la recién salida obra de Eduardo Guerra que propone un mapa de la literatura boliviana de acuerdo a la geografía, observa que, antes de referirse a la literatura, Guerra se refiere a nuestro paisaje, que, y lo dice con cierta ironía, es evidentemente “lo único bello en materia de arte” en nuestro país. La forma de este reclamo nos lleva a inferir que, para nuestro estudioso, de lo que se trata es de ver el paisaje, no tanto como objeto de representación, sino en cuanto vivencia que se imprime en el arte. Por eso mismo, dado que el momento histórico que se estaba viviendo cuando escribe sobre Guerra, es el de la contienda del Chaco, pide que se escriba una literatura digna de la angustia de los tiempos, un “arte nietzscheanamente escrito, con sangre, digno de los tiempos de angustia en que nos ha tocado vivir” (1938: 83). Aquí podríamos hablar de una primera coincidencia con la propuesta de Lezama: escribir, crear es una actividad vital y la producción de nuevos mitos vendrá de vivir nuevos cansancios y terrores nuevos. Por otra parte, en “Fisiognómica del paisaje andino” resuena esa imagen de un Freyre dando tempranos pasos en tierras andinas, resuena la imagen del hombre que avanza en la naturaleza acompañado solo de sus propios pasos para alcanzar la gracia sobrenatural (Lezama) que Freyre alcanzó. La creación artística tiene que ser producto de una vivencia y del compromiso con esa vivencia, de ahí que, para Lezama, la memoria sea germinativa y fundamental para la creación artística, y se complemente con distintas operaciones:

Con esa sorpresa de los enlaces, con la magia del análogo metafórico, con la forma germinativa del análogo nemónico, con la memoria sorpresa lanzada valientemente a la búsqueda de su par complementario, que engendra un nuevo y más grave causalismo, en que se supera la subordinación de antecedente y derivado, para hacer de las secuencias un factor de creación... (1993: 62)

Respondiendo también a lo planteado por Guerra de volver los ojos a Europa y olvidarse del indigenismo como esa “simpática ilusión sin aplicación posible”, Medinaceli lanza una propuesta que problematiza nuestra expresión, la expresión que realizamos desde la Colonia. Retoma el concepto

de la “pseudomorfosis” de Spengler y postula que nuestra misma existencia es problemática porque por mirar únicamente a Europa nos alejamos de la importante fuerza de la tierra. Tanto en literatura como en moral, en política y en lo doméstico, nos dice, adoptamos una forma hispana para expresar nuestra esencia india. Sin embargo, inmediatamente después de postular este fracaso de nuestra expresión, afirma tajantemente que “el medio telúrico no ha perdido su enorme fuerza plasmadora de hombres y acontecimientos”, para concluir que en vez de volver los ojos hacia Europa, es necesario no solo volver los ojos a nuestro medio, a nuestra tierra, sino alimentarnos y nutrirnos de ella. Aún más, parte de su reclamo de mirar nuestro paisaje, está la necesidad de reconocer, fortalecer y dejarnos afectar y determinar por nuestro legado indígena, como lo afirmará posteriormente en su artículo respecto de la educación en Bolivia, “La redención por la cultura indígena” fechado en 1942. Sin embargo, aclara en “La cuestión del indianismo: “Esto no significa el rechazo sistemático de todo cuanto de bueno viene de Eusopa. Sería absurdo” (1938: 89).

Otra coincidencia que podemos señalar es que, por una parte, Lezama plantea también esa relación con el paisaje, mas no como futuro o porvenir, sino como un principio: el espacio gnóstico con sus poderes recipiendarios. Medinaceli o los autores que cita en el “El andinismo en la literatura boliviana”, como Prudencio y Churata, no planteen explícitamente esa capacidad del espacio americano; sin embargo, queda claro que la dan por hecha y en su obra se pueden ver los efectos, señalados por Medinaceli. Por ello también Francovich (1985) los clasifica dentro del espacio de la “Mística de la tierra”.

En principio parecería que Medinaceli, al plantear la pseudomorfosis haría parte de la posición que ataca Lezama, al plantear el problematismo de nuestra expresión. No obstante, aquí es necesario analizar con más calma el propósito en la escritura de ambos autores. Lezama escribe La expresión americana para desarmar la sensación de los artistas de su época que creen con “furioso pesimismo” que la expresión del americano “no es forma alcanzada, sino problematismo, cosa a resolver”. Argumenta contra ello en estos ensayos una y otra vez, por ejemplo cuando presenta a Picasso como el gran renovador del arte de principios del siglo XX por haber sabido recibir influencias y, a su vez, haber influido en todos los artistas de su época, es decir “el ser hecho para provocar en los demás la virtud recipiendaria” (1993: 163). Entonces registra indignado que cuando los pintores cubanos el año 1944 expusieron en México su arte vanguardista, fueron acusados de influencias picassianas¹³,

13 Habría tambien que considerar que en ese momento, los artistas mexicanos estaban más bien concentrados en el muralismo que tenía características realistas de reivindicación social con sus tres grandes representantes: Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y José Clemente Orozco.

cuando no se trataba de subordinación de influencias, ni de un mimetismo, sino de la misma virtud recipiendaria que caracterizó al malagueño. “Si Picasso saltaba de lo dórico a lo eritreo, de Chardin a lo provenzal, nos parecía una óptima señal de los tiempos, pero si un americano estudiaba y asimilaba a Picasso *horror referens*” (1993: 161). El problematismo del americano sería precisamente no sentirse bien con los medios a su alcance, con su lugar en la cultura, al mismo tiempo de no sentirse capaces de recibir las influencias de la época para defenderse con su autoctonía; es decir, no saber alimentarse de otras culturas, y entonces creer que su expresión no puede alcanzar, ni compararse, ni dialogar con lo producido por la cultura europea. Precisamente contra estas ideas desarrolla Lezama sus argumentos en los cinco ensayos de *La expresión americana*.

Por su parte, Medinaceli escribe contra otro mal, quizás peor: la indiferencia hacia la cultura, la dificultad que hay en su medio de pensar el país desde su parte indígena, de tal manera que pueda desarrollar su propia cultura. Escribe contra el rechazo que existe hacia el legado de las culturas indígenas del territorio, el rechazo de apropiarse de ese legado, pero también escribe contra la resistencia que encuentra para recibir el influjo de otras culturas desde la propia cultura. Por eso critica a Guerra cuando plantea el olvidarse del indigenismo y mirar hacia Europa. En resumen, observa que no se llega a alcanzar una expresión propia por que el escritor boliviano por querer mirar solo a Europa, se pelea con esa “fuerza plasmadora de hombres y acontecimientos que tiene el medio telúrico”.

Considerando las características del impulso enunciador en cada uno de estos autores, los planteamientos que, de alguna manera, parecen opuestos (al postular la pseudomorfosis el crítico boliviano como problema de la expresión y al atacar Lezama la problematización de nuestra expresión por no considerarla forma alcanzada), en realidad en sus argumentos tienen más coincidencias que diferencias, pues ambos postulan que la tierra, el paisaje, lo que Medinaceli llamará alguna vez “el amor al terruño”, es el fundamento de nuestra expresión, de nuestro arte. Esto es muy semejante a lo que propone Lezama cuando habla de la virtud recipiendaria de la cultura americana. No solo es la voracidad, ni la capacidad de recibir, sino es el mismo espacio americano, que denomina como Espacio Gnóstico, porque conoce “por su amplitud de paisaje, por sus dones sobrantes”. Para postular luego que la expresión americana se “inserta en un conocimiento que agoniza con un espíritu que comienza” (1993: 179). Al negar el pesimismo presuntuoso del complejo del americano de creer que “su expresión no es forma alcanzada, sino problematismo”, dirá que esas presunciones olvidan que “el plasma de su autoctonía es tierra igual que la de Europa” (1993: 63). Y aquí nuevamente ambos coinciden en resaltar la tierra como lo substancial, pero Lezama añade la contraparte:

Y que las agujas para el rayo de nuestros palacios se hacen de síntesis, como la de los artesanos occidentales, y que hincan, como el fervor de aquellos hombres, las espaldas de un celeste animal, igualmente desconocido y extraño. (1993: 63)

Con esta imagen de “las espaldas del animal celeste” donde apuntan las agujas del rayo, la mirada del ensayista que señalaba el espacio que nos sustenta, la base de la que partimos: la tierra; ahora se dirige hacia arriba para mostrar el otro espacio recíproco del paisaje y también esencial, pero desconocido: el cielo. Es decir que, la cultura y el hombre, en América como en Europa y en cualquier parte del mundo se dan entre la tierra y el cielo; y nuestra percepción avanza desde lo inmediato, lo cercano, hacia lo distante, lejano; mientras nuestro deseo vislumbra lo desconocido sustentado por lo conocido. Límites y posibilidades, circunstancias y ensueños que crean el espacio propio para la creación artística.

Finalmente, es necesario puntualizar que el tema del paisaje en ambos autores, “la tierra nutricia” en relación al arte no es una metáfora más. Es la misma tierra que nos nutre físicamente, la que nutre el imaginario y la cultura, percibida y recibida por diferentes canales de percepción, de absorción y de transformación. Si en el primer caso lo que nuestro cuerpo produce es energía, en el segundo se producen sensaciones, imágenes, pensamientos, de modo que no se trata de una metáfora, sino de una continuidad establecida por la acción de nutrir. Y esta es la continuidad que hay que pensar para no dejar esta relación estancada en un “misticismo de la tierra”, sino concebir-la como un ecosistema integral que incluye tanto nuestra relación con los productos de la tierra como el arte y la cultura. Un caso semejante es el del Manifiesto Antropofágico (1928) de Oswald de Andrade en el Brasil, donde se concibe la producción cultural desde el acto de tragarse, devorar y así alimentarse en ambas dimensiones.

Bibliografía

De Andrade, Oswald (1928). *Obra escogida*. Traducción de Santiago Kovadloff. Prólogo; Héctor Olea: *Manifiesto Antropófago y Manifiesto da Poesía Pau Brasil*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. N° 84.

Fino Gomez, Carlos Orlando (2014). *José Lezama Lima: Estética e historiografía del arte en su obra crítica*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Frankovich, Guillermo (1985). *El pensamiento boliviano en el siglo XX*. Cochabamba: Los Amigos del libro. Segunda edición.

Frankovich Guillermo (1945). *La filosofía en Bolivia*. Buenos Aires: Editorial Lozada.

Huanca Soto, Ramiro (2002). *El Monje y el Guerrero. El proyecto creador de Carlos Medinaceli*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés-Instituto Normal Simón Bolívar.

Lezama Lima, José (1973). *La Expresión Americana*. Irlemar Chiampi (Ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1988). *Confluencias Selección de ensayos*. Abel E. Prieto (Sel. y prol.). La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Medinaceli, Carlos (1938). *Estudios Críticos*. Sucre: Editorial Charcas.

_____ (1955). *Páginas de vida*. Potosí: Editorial Potosí.

_____ (1969). *Estudios Críticos*. Carlos Castañón Barrientos (Prol.). La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.

_____ (1972). *El Huayralevismo*. Héctor Cossío Salinas y Werner Guttentag (Comps.). La Paz: Los Amigos del Libro.

_____ (1975). *La reivindicación de la cultura americana*. Héctor Cossío Salinas y Werner Guttentag (Comps.). La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.

_____ (1978). *Chaipi P'unchaipi Tutayarka*. Carlos Castañón Barrientos (Sel.). La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.

_____ (2000). *La Chaskañawi*. La Paz: Editorial Juventud. [1949].

Portugal Tarifa, Luis Gonzalo (2002). *Para una coherencia de lo inasible y su visión histórica: la obra ensayística de José Lezama Lima*. Tesis de licenciatura Universidad Mayor de San Andrés.

Prudencio, Roberto (1990). *Ensayos filosóficos y de arte*. La Paz: Editorial Juventud.

Soruco, Ximena (2021) *Ensayos de Carlos Medinaceli (1915-1929)*. Manuscrito (Inéd.).

_____ (2021) "Publicar en tiempos de guerra. Historia editorial del escritor boliviano Carlos Medinaceli (1931-1947)." (Inéd.).

En busca de un lugar en la nación: Valentín Abecia y los intelectuales de la Sociedad Geográfica de Sucre a principios del siglo XX

Pilar Mendieta Parada¹

Universidad Mayor de San Andrés

Correo electrónico: pilarmendieta@yahoo.es

Resumen

En 1886 se fundó la Sociedad Geográfica de Sucre. A fines del siglo XIX se crearon varias sociedades geográficas en toda Bolivia con la finalidad de incentivar los estudios geográficos. La de Sucre se dedicó, además de estudiar aspectos geográficos, a sustentar históricamente el derecho a ser la capital de la República; para sostener su argumento se basó en la primogenitura del primer grito libertario. Después de la Guerra Federal de 1899, en la que Sucre perdió su calidad de sede de gobierno, los miembros de la Sociedad, entre ellos Valentín Abecia, enfatizaron en la historia de Chuquisaca debido a que querían encontrar un lugar dentro de la nación. Sus principales trabajos, en ese sentido, están dedicados a destacar que la ciudad de La Plata (Sucre) era una ciudad culta, fue sede de la Real Audiencia de Charcas y albergaba a la Pontificia Universidad de San Francisco Xavier. Además, exaltaban su participación en la Guerra de la Independencia, insistiendo en su protagonismo en el primer grito libertario y en la importancia de su historia colonial.

Palabras claves: Sociedad Geográfica de Sucre, Primogenitura, Nación, Guerra Federal, Valentín Abecia.

¹ Pilar Mendieta Parada es Dra. en Historia por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima) docente de la Carrera de Historia y de la Carrera de Sociología de la UMSA.

In search for the place in the nation. Valentin Abecia and the Sucre's Geographical Society in the early 20th century

Abstract

In 1886 the Sucre Geographical Society was founded. At the end of the 19th century, several geographic societies were created throughout Bolivia in order to encourage geographic studies. That of Sucre was dedicated, in addition to studying geographical aspects, to historically sustain the right to be the capital of the Republic, to sustain its argument it was based on the primogeniture of the first libertarian cry. After the Federal War of 1899, in which Sucre lost its status as seat of government, the members of the Society, among them Valentin Abecia, emphasized the history of Chuquisaca because they wanted to find a place within the nation. His main works, in this sense, are dedicated to highlighting that the city of La Plata (Sucre) was a cultured city, was the seat of the Royal Audience of Charcas and is home to the Pontifical University of San Francisco Xavier. In addition, they exalted their participation in the War of Independence, insisting on their leading role in the first libertarian cry and on the importance of their colonial history.

Key words: Geographical Society of Sucre, Nation,
Federal War, Valentín Abecia.

Fecha de recepción: 12 de agosto de 2021
Fecha de aceptación: 19 de septiembre de 2021

Introducción

Desde fines del siglo XIX –influenciados por el imperialismo británico, los viajes de exploración y el desarrollo de las ciencias positivas– se crearon en el país sociedades geográficas que, a raíz de la perdida territorial en la guerra de 1879, tenían la finalidad de incentivar los estudios geográficos para determinar los problemas fronterizos de Bolivia, entre otras motivaciones. En este contexto, la geografía era necesaria para argumentar sobre la construcción nacional (Lema, 2015: 211). Es por ello que se fundaron, primero la Sociedad Geográfica de Sucre en 1886 y, luego, la Sociedad Geográfica de La Paz

en 1889. Más tarde se fundaron la Sociedad Geográfica de Santa Cruz (1903) y la Sociedad Geográfica de Potosí (1905) con iguales propósitos.

Luego de la Guerra Federal (1899), con el arribo al poder de los liberales y el traslado de la sede de gobierno a la ciudad de La Paz, la Sociedad Geográfica de La Paz se convirtió en la punta de lanza de las investigaciones científicas; debido a que la mayoría de sus miembros pertenecían al partido de gobierno y poseían el apoyo y los mecanismos institucionales para lograr la hegemonía intelectual y llevar a cabo el proyecto liberal de Estado-Nación desde La Paz. Por su parte, la Sociedad Geográfica de Sucre, a pesar de albergar en su seno a notables personajes, verificó que su departamento perdió su relevancia política y económica. Por tanto se convirtió en una institución de poca importancia estratégica para el proyecto nacional que emergía desde una empoderada La Paz.

Postulamos como hipótesis de trabajo que –debido a los enconos regionalistas entre La Paz y Sucre, que concluyeron con el traslado de la sede de gobierno a principios del siglo XX– los miembros de la Sociedad Geográfica de Sucre pusieron un mayor esfuerzo en resaltar la historia de Chuquisaca, destacando la importancia de la ciudad de La Plata (Sucre) por haber sido el lugar donde se dio el primer grito libertario. Esa mirada al pasado, además, resaltaba que Sucre fue sede de la Real Audiencia de Charcas y cuna de la más destacada universidad, lo que la habría situado como una ciudad letrada y culta. Este aspecto fue de la mano con el énfasis que se puso en el prestigio social de sus principales familias, las cuales reivindicaron su origen español y blanco. Esto en contraposición a La Paz, a la que consideraban como cuna del cholaje y rodeada de una masa indígena, a la que catalogaban de salvaje e ignorante. Esa población indígena era acusada de haber propiciado actos de tremenda crueldad, como la matanza al escuadrón Sucre en Ayo-Ayo y la famosa masacre de Mohoza, durante la Guerra Federal.

En este sentido, debido a su condición de ciudad convertida en periférica y relegada, los miembros de la Sociedad Geográfica de Sucre intentaron cambiar esta imagen, aunque no traspasaron el ámbito local con excepción de Valentín Abecia, primero, y de Jaime Mendoza, después. Este artículo pretende poner en relieve las contribuciones que, en el campo de la historia, realizaron sus miembros para conservar el lugar de Sucre como símbolo de un pasado glorioso y cuna de la nacionalidad dentro de la memoria de la nación boliviana.

Benedict Anderson (1983) define a la nación como una comunidad imaginada en la que se utilizan mecanismos materiales y simbólicos que sirven para su socialización. En este sentido, a principios del siglo XX, la Sociedad Geográfica de Sucre intentó visibilizar su producción a través de un boletín destinado a narrar la historia de Charcas, en el que se la postulaba como

custodia de las particularidades del alma nacional (Chabod, 1997). Asimismo, rescatamos el concepto de ciudad letrada, término propuesto por Ángel Rama (1984), quien sostiene que las élites letradas formaron parte del sistema de poder y tenían la función de elaborar discursos de legitimación del orden social, incluyendo la definición de cultura, que para ellos no era otra cosa que la cultura propia (Rama, 1984 citado en Pagni, 2012: 179). Utilizamos también la definición de Bourdieu (2007) sobre el poder simbólico, que se define como una especie de mecanismo de dominación que se ejerce a través de la actividad intelectual, convirtiendo a los intelectuales en los únicos autorizados para hablar y actuar de manera legítima a nombre de la nación imaginada. Tal es el caso de los miembros de las sociedades geográficas de principios del siglo XX. En este trabajo se analiza cómo la Sociedad Geográfica de Sucre intentó elaborar un discurso para situar a la ciudad de Sucre dentro del imaginario del nuevo Estado Liberal.

La vida intelectual en Sucre

Durante la Colonia la ciudad de La Plata (Sucre) fue de suma importancia en la historia de la futura República de Bolivia: primero, porque fue la sede de la Real Audiencia de Charcas donde se concentraba el poder político de una extensa región; segundo, porque se hallaba cerca del movimiento económico que generaba la vecina Potosí y, tercero, porque la ciudad albergaba a la Real y Pontificia Universidad de San Francisco Xavier y a la Academia Carolina, creada, esta última, a fines del siglo XVIII. Estas instituciones académicas tuvieron un papel relevante, ya que muchos de sus miembros participaron en la lucha por la independencia latinoamericana, especialmente en las corrientes venidas desde el sur.

Por ser la sede de la Real Audiencia de Charcas, la crisis desatada por la prisión de Fernando VII en Bayona, durante la invasión francesa a la Península Ibérica (1808), tuvo graves consecuencias cuando el 25 de mayo de 1809 los oidores depusieron al presidente de la Audiencia. Eso creó un caos político que tuvo una serie de repercusiones, como lo ocurrido el 16 de julio en La Paz. Este hecho, tuvo no solo una influencia determinante para el futuro de las colonias españolas en Iberoamérica, también creó problemas regionales entre los futuros departamentos de La Paz y Chuquisaca. Después, ambos departamentos disputarían ser la cuna del primer grito libertario.

Una vez instaurada la República, la antigua La Plata, ahora llamada Sucre, en honor al Mariscal Antonio José de Sucre, continuó constituyéndose oficialmente en la capital de Bolivia mediante ley de 12 de julio de 1839. En 1832, el viajero francés Alcide d'Orbigny describió a la clase alta de Sucre como una clase culta, compuesta por magistrados, profesores, empleados ci-

viles y militares, además del alto clero, los comerciantes y los propietarios. Por la misma época, Vicente Pazos Kanki, un destacado intelectual, comparó a Sucre con Oxford por ser la sede del conocimiento, porque allí se encontraba la universidad. En 1854, el viajero Hug de Bonelli aseveró que Chuquisaca se jactaba de tener dos universidades, además de varios seminarios, e insinuó que sus habitantes tenían un carácter inflado (Bonelli en: Baptista, 2013: 89). Como se puede ver la capital de la República nació con la fama de ser una “ciudad letrada”.

Reconociéndola como tal, Bolívar y Sucre promovieron la organización de sociedades de literatura, museos y bibliotecas en toda la República, a través de un Instituto Nacional con sede en Sucre, idea que finalmente no prosperó. Aunque diez años más tarde se dieron algunos pasos a la cabeza del Arzobispo J. M. Mendizábal, quien organizó una Sociedad de Literatura. En Sucre también se creó la Biblioteca Pública de Chuquisaca, la que con los años se convirtió en la Biblioteca Nacional, puesta al servicio del público desde 1838. Además, se crearon sociedades artísticas dedicadas a la literatura, a la música y a otras especialidades. El derrumbe de la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839) y las vicisitudes políticas hicieron que todo esfuerzo se disperse. Sin embargo, hacia 1845, surgieron en la ciudad algunas asociaciones, como las que comenta Gabriel René Moreno, que estuvieron basadas en el legado de los Serrano, Olañeta, Dalence y Méndez, cuyos esfuerzos fueron importantes aunque aislados y de escasa trascendencia (Rossells, 2012).

En el periodo del presidente Manuel Isidoro Belzu (1851-1855) también surgieron dos agrupaciones literarias con fuerte presencia cruceña: la primera, la Sociedad Filética (1850), afín a la ideología positivista, y la segunda, la Sociedad Católica. La primera publicó mensualmente “La Aurora Literaria” dirigida por Manuel María Caballero, maestro de Gabriel René Moreno y autor de *La Isla*. La segunda, a partir de 1857, publicó el quincenario “Amigo de la Verdad”. Las tendencias de ambas sociedades se enfrentaron en duros debates. En la década siguiente se publicaron *Los misterios de Sucre* (1861) de Sebastián Dalence, *La mano de Dios* (1863) de Belisario Loza, *Ayes del corazón* (1867) de Santiago Vaca Guzmán, entre otros. En 1873, durante la presidencia de Tomás Frías, se intentó, aunque sin éxito, crear una sociedad literaria y científica no solo en Sucre, sino también en La Paz, Cochabamba y Potosí. Su objetivo era el de “cultivar y difundir las ciencias y las letras, el estudio científico del país y de sus productos y el desarrollo de la literatura nacional” (Barnadas, 2002: 929).

Las tendencias literarias predominantes procedían de Europa y fueron las más aceptadas por la pequeña sociedad culta. Sin embargo, el desarrollo de las ciencias naturales y geográficas no se dio en Sucre hasta fines de siglo XIX, a excepción de una Sociedad Topográfica, creada en 1828, que editó una primera geografía de la ciudad.

A pesar de estos esfuerzos, Valentín Abecia, quien fue uno de los intelectuales más interesantes de fines del siglo XIX, no era optimista. Se quejaba de que el ambiente cultural de Sucre declinó porque, a mediados del siglo, la sociedad chuquisaqueña era provinciana y la ciudad solo contaba con algún movimiento cuando se realizaban las fiestas religiosas, el carnaval y los juegos campestres. Ocasionalmente, comenta el intelectual, había una obra de teatro, algunas tertulias con chocolate o algún concierto de músicos extranjeros que radicaban en la ciudad desde las primeras décadas republicanas, como el famoso músico arequipeño Pedro Ximénez de Abrill Tirado y Mariano Pablo Rosquellas (Abecia, 1993: 29).

Sucre recobró su importancia a fines del siglo XIX por ser la sede del poder conservador y de los principales mineros de La Plata, de los cuales destacaron y llegaron a la presidencia Gregorio Pacheco (1884-1888) y Aniceto Arce (1888-1892). En este periodo, se produjeron algunos cambios a nivel cultural y se generaron intensos debates entre los positivistas y los católicos recalcitrantes; esas confrontaciones dieron cierta vida a la circulación de las ideas en la ciudad y un nuevo ímpetu a la universidad, cuyo Rector era precisamente Valentín Abecia.

La lucha de ideas se dio especialmente en el ámbito político porque enfrentó a liberales positivistas y anticlericales contra los conservadores católicos, ambos grupos con sus respectivas posiciones en torno a la religión y a la Iglesia. En este contexto, por ejemplo, Mariano Baptista, quien fuera presidente de Bolivia entre 1892 y 1896, fustigó al liberalismo con la excusa de que las ideas positivistas anticlericales defendidas llegaban del extranjero². Al respecto, Francovich sostuvo: “Como nuestros mayores hicieron de Voltaire y Rousseau, muchos jóvenes del día buscan la infalibilidad de Proudhon, Renán, Darwin, Draper y el resto” (Francovich, 2015: 188).

Otro de los más acérrimos contendientes del positivismo fue Miguel de los Santos Taborga, arzobispo de Sucre y amigo de Baptista. Por razones obvias, defendió a la iglesia y atacó fuertemente a esta nueva tendencia. En 1905 publicó una serie de artículos que fueron reunidos en un libro titulado *El positivismo, sus errores y falsas doctrinas* (1905): tanto los artículos como el libro tuvieron repercusión nacional. Atacó a Comte y defendió la perennidad del hecho religioso como una necesidad de pensar metafísicamente. Como contraparte, hubo hombres como el famoso positivista sucrense Benjamín Fernández quien, con su cátedra, renovó el espíritu crítico en las aulas de la universidad chuquisaqueña. Por su defensa del positivismo, le llamaron el “Comte boliviano” y fue fuertemente atacado por el arzobispado (Ibíd.).

2 Despues de la Guerra del Pacifico, durante la Convención Nacional de 1880, el parlamento se dividió entre guerristas y pacifistas, dando lugar a las corrientes políticas que se conocen como liberales y conservadores. Los liberales apostaban por la continuación de la guerra y los conservadores estaban en contra.

De modo paralelo y entrelazado, el darwinismo-social también empezó a tener importancia. Se trata de una teoría que propugna la idea de que la evolución, propuesta por Charles Darwin, tendría aplicaciones sociales para el ser humano.

Por esa época el periodismo se tornó más ágil. Entre otras cosas se comentaron los eventos culturales y se publicaron novelas y debates políticos, lo que le dio mayor fuerza a la socialización de la cultura letrada que se convirtió en pública. La prensa se constituyó en uno de los medios más utilizados para canalizar los trabajos de los intelectuales. Este fenómeno ocurrió en toda Bolivia y Sucre no fue la excepción (Unzueta, 2018: 156).

La Sociedad Geográfica de Sucre

Salvador Romero Pittari (2007), en su estudio sobre el nacimiento de los intelectuales en Bolivia, propuso la hipótesis de que solo se podía hablar de intelectuales propiamente dichos desde fines del siglo XIX y principios del XX y no antes. Sobre el concepto de intelectual señalaba:

No hubo ni hay una definición única (...) La figura retenida, que empezó a dibujarse en el momento de su reconocimiento público en los años del *affaire Dreyfus*, fue la de un escritor o académico de reputación que interviene en el debate público, en nombre de la moral, apoyado en su prestigio. El concepto más tarde se amplió. S.M. Lipset lo aplicó al especialista en el manejo de los símbolos culturales. El ensanchamiento del significado de la voz no quitó los atributos que precedieron su nacimiento: la aptitud para participar en las controversias acerca de cuestiones morales políticas y sociales de alcance colectivo. (Romero, 2007: 10)³

El autor sostiene que se trataba de una generación que, impactada por los sucesos de la Guerra del Pacífico (1879), a lo que se podría añadir más tarde la convulsión indígena de 1899 y la Guerra del Acre (1903), se habría cuestionado profundamente sobre la construcción de una identidad nacional. Esto se tradujo en trabajos como los del paceño Alcides Arguedas, los cuales tenían un fuerte contenido social. En un segundo grupo de intelectuales y científicos, esta angustia derivó en estudios históricos, geográficos, sociológicos, etnográficos y arqueológicos. En ambos casos, ser intelectual y científico significaba una vocación: fue una manera nueva de enfocar los problemas nacionales y presentarlos al público a partir de la fe en la ciencia positiva y en las promesas de la modernidad (Mendieta, 2017).

3 El “*affaire Dreyfus*” (1894-1906) tuvo como origen una sentencia judicial de corte antisemita en el que la víctima fue el militar francés Alfred Dreyfus. En este juicio, el escritor Émile Zola tuvo un papel relevante en la defensa de Dreyfus.

Es en este contexto histórico que se fundan las sociedades geográficas. La primera fue la Sociedad Geográfica de Sucre (1886) y casi inmediatamente la Sociedad Geográfica de La Paz (1889). Ello en correspondencia con el auge de las exploraciones geográficas en el mundo que fueron promovidas, especialmente, por Inglaterra a través de la Sociedad Geográfica de Londres. Despues de la Guerra del Pacífico (1879) existió una verdadera preocupación por la delimitación de las fronteras nacionales, y para ello era necesaria la realización de estudios dedicados a la geografía y a la etnografía, así como expediciones destinadas al conocimiento y a la ocupación del territorio.

La Sociedad de Estudios Geográficos, posteriormente denominada Sociedad Geográfica y de Historia de Sucre, tuvo al principio el objetivo de llevar a cabo estudios geográficos, pero también históricos. En realidad, sus miembros le pusieron mayor ímpetu a la recuperación de la historia debido a que, como una reunión de notables intelectuales, recibió numerosas y valiosas donaciones documentales como el Acta de la Independencia, las cartas del Mariscal de Ayacucho, libros periódicos, folletos y cartas geográficas. Lo que provocó que en 1889 se determinaría alquilar un ambiente propio, primero en el Palacio de Gobierno y luego en el Palacio Consistorial. Despues de una breve crisis, a principios de los noventa, el grupo fue reorganizado gracias a la voluntad del médico Valentín Abecia quien junto a Agustín Iturricha y Ernesto Reyes obtuvo una subvención anual del gobierno (Abecia, 1993).

Por lo menos hasta 1885, la Biblioteca Pública de Chuquisaca conservó la documentación de la Real Audiencia de Charcas. Entre quienes nutrieron la biblioteca de documentos se encontraba Gabriel René Moreno y otros coleccionistas particulares que engrosaron la documentación de lo que despues sería el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. A principios del siglo XX, Agustín Iturricha, quien era el Presidente de la Sociedad, pidió que se canjearan publicaciones de la biblioteca de la Sociedad con duplicados del Archivo de Moreno; esto causó su fragmentación, pero seguramente apoyó a que la biblioteca de la Sociedad sumara las bibliotecas particulares de sus miembros (Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2008: 26).

Hasta la primera década del siglo XX, el más notable de sus miembros fue, sin duda, Valentín Abecia, quien tuvo la suficiente apertura mental para dedicarse no solo a la medicina, sino tambien a otras ciencias. No solo era miembro de la Sociedad Geográfica, sino que fundó el Instituto Médico de Sucre, dio clases de historia natural, recolectó minerales, tuvo interés en la geografía y la historia, además fue rector de la Universidad de San Francisco Xavier, a la cual intentó dar un nuevo dinamismo. Estuvo nutrido de la filosofía comtiana y del evolucionismo spenceriano, era positivista y pertenecía al grupo que sostenía que el caudillismo había destrozado el país (Abecia, 1993: 63). Lamentablemente, murió en 1910, poco despues de haber sido Vi-

cepresidente de la República y cuando todavía le quedaba mucho por brindar a Sucre y a Bolivia.

Fueron también miembros de la sociedad Ernesto Reyes; el mencionado Agustín Iturricha; Alfredo Jáuregui Rosquellas, quien escribió más tarde una historia de Chuquisaca; Nicanor Mallo, quien en 1890 empezó a preparar el Diccionario Geográfico del Departamento de Chuquisaca, entre otras actividades relacionadas a la geografía como el problema de la delimitación de Chuquisaca con otros departamentos, a la par que se dedicó a la recuperación de las tradiciones chuquisaqueñas. En la década del veinte ingresó el brillante intelectual Jaime Mendoza (*Ibíd.*).

La pugna entre La Paz y Sucre por la capitalía y la Sociedad Geográfica

Desde fines del siglo XIX, en el contexto de la pugna entre La Paz y Sucre por la supremacía regional y el conflicto por la capital de la República, se desarrolló como correlato el debate histórico acerca de la primogenitura del grito libertario. Fue entonces que se intensificó e impulsó el trabajo histórico de la Sociedad (Mendoza, 1997). Es preciso recordar que, si bien Sucre era la capital oficial, la sede de gobierno podía cambiar de lugar según las necesidades del poder ejecutivo, constituyéndose la mayor parte de las veces en la ciudad de La Paz.

En efecto, desde 1878 hubo rumores de un supuesto traslado de la capital a La Paz. De hecho, en 1889 existió un primer intento por trasladar la capital de la República a esta ciudad. En este contexto, el 6 de septiembre de 1889, los miembros de la Sociedad Geográfica de Sucre publicaron “La Protesta de la Sociedad Geográfica de Sucre contra el proyecto de traslación de la capital de la Republica a la ciudad de La Paz” (1889), documento que fue firmado por Valentín Abecia, Ernesto O. Rück, Alfredo Calvo, Demetrio Toro, José María Calvo, Aniceto Solares, Ernesto Reyes, Ignacio Terán, Adrián Arriague, Agustín Iturricha y Augusto Mujía. En el mismo, destacan los derechos de Sucre como sede de la Real Audiencia de Charcas, su categoría de Obispado y, sobre todo, como asiento de la Universidad San Francisco Xavier, enfatizando que estos antecedentes le daban el derecho adquirido a la capitalía de la República (Bridikhina, 2019). Toda la sociedad chuquisaqueña manifestó su disconformidad. En el archivo de la Sociedad Geográfica se encuentran quince protestas contra ese intento de trasladar la capital de la República a La Paz (Ponce Sanjinés, 1999: 20).

En 1897, serios disturbios en La Paz llevaron a que el presidente Fernández Alonso decidiera trasladar, temporalmente, a esa ciudad la sede de sus funciones, como era habitual en el siglo XIX. Sin embargo, este hecho provocó la reacción de los vecinos de Sucre, por lo que el Presidente tuvo que

desistir de sus propósitos. También provocó una serie de insultos racistas en los que se enaltecía a la raza quechua, habitante de los valles chuquisaqueños, frente a la perversa raza aymara de la altiplanicie paceña. Por su parte, los paceños alegaban que la residencia del gobierno en Sucre perjudicaba a La Paz, departamento que por su riqueza financiaba al resto del país.

Todo esto iba de la mano de las investigaciones históricas que en La Paz trataron de afianzar el 16 de julio de 1809 y a la figura de Pedro Domingo Murillo, mientras en Sucre se daba importancia al 25 de mayo de 1809. Todo esto como parte de la pugna por detentar la primogenitura del primer grito libertario. En La Paz, los miembros de la Sociedad Geográfica publicaron varios estudios sobre el 16 de julio, entre ellos los de Carlos Bravo, Agustín Aspiazu, Eduardo Díez de Medina, Alfredo Ascarrunz y Pedro Kramer. Ascarrunz y Kramer también publicaron numerosos artículos en el periódico *El Comercio*, mediante ellos se enfrentaban a los columnistas de *La Industria* de Sucre e insistían que fueron los paceños quienes dieron el primer grito libertario. Por otro lado, la Sociedad Geográfica de Sucre se dedicó a investigar sobre el 25 de mayo de 1825 y a buscar argumentos que les permitieran rebatir a los paceños. En ese sentido, se publicaron los textos de Jorge Delgadillo (1875), Samuel Oropeza (1893) y Valentín Abecia (1891-1893), quienes procuraron desmitificar el rol de Pedro Domingo Murillo en la revolución del 16 de julio en La Paz, a quien, en sus textos, definían como traidor por haber negociado con Goyeneche. En ese contexto, la prensa fue el medio desde el cual se irradió la polémica entre Sucre y La Paz. Los periódicos pusieron mucho énfasis a sus perspectivas locales y regionales, aspecto por el que fueron criticados en otros departamentos, porque enfatizaban en “el amor al campanario antes que al pabellón nacional” (Unzueta, 2018: 156).

Por eso, a fines del siglo XIX, una de las finalidades de la Sociedad Geográfica de Sucre estuvo centrada en probar la importancia de la primogenitura del grito libertario, algo que estaba íntimamente relacionado con el tema de la capitalía y de las pretensiones paceñas de su traslado a La Paz. En ese contexto se dio la Guerra Federal de 1899.

Sucre en el contexto de la Guerra Federal de 1899

El motivo que dio origen al estallido de la guerra civil fue la promulgación, en la ciudad de Sucre, de la Ley de Radicatoria del 14 de noviembre de 1898. En esa Ley los miembros del Congreso, prohijados por los representantes del conservadurismo, decidieron que la capital y sede de gobierno definitiva de la República de Bolivia sea Sucre. Esto, a pesar de la insistencia de los ministros paceños Fernández Alonso, Macario Pinilla y Lisimaco Gutiérrez, quienes presionaban para el traslado del gobierno a La Paz. Ocurre que des-

de mayo de 1898 corría el rumor en Sucre de la pretensión de trasladar a La Paz la sede del poder ejecutivo. Así lo evidencia una noticia fechada el 2 de noviembre, enviada al periódico *El Telégrafo* de La Paz por su corresponsal en Sucre. El notable miembro de la Sociedad Geográfica de La Paz, Carlos Bravo, decía:

Hay que advertir que desde la instalación del presente Congreso, casi todos los habitantes de esta ciudad decían: que pasado el Congreso, a mediados de noviembre se marcha el gobierno al Norte. Ese dicho era un secreto a voces, comunicado con escrupulosa reserva y sin distinción de persona ... (Bravo citado en Barrios, 1898: 81 y en Ortiz, 2018: 135)

La sola mención del posible cambio de capital alarmó a los sucrenses que se organizaron a través de grandes manifestaciones patrióticas, generándose un gran interés por el desarrollo de la actividad parlamentaria y una concurrencia masiva del público a dichas sesiones, entre pueblo bajo y altas esferas sociales (Ortiz, 2018: 136). La gran presencia femenina en estos debates sorprendió a Bravo, quien comentó sarcásticamente que: “Una hermosa y selecta concurrencia de señoritas y una respetable vegetación, quiero decir, una secular serie de señoras, ocupaban los bancos de la tribuna de los HH” (Bravo citado en Barrios 1898: 81 y en Ortiz 2018: 137).

La promulgación de la ley fue la excusa ideal para que los parlamentarios paceños, liberales y conservadores, abandonaran el hemiciclo, unieran sus fuerzas y marcharan hacia La Paz. Así se dio inicio a una ruptura entre La Paz y Chuquisaca y entre los miembros del propio partido de gobierno.

De esta forma se inició, el 12 de diciembre de 1898, la lucha armada por el poder a través del recurso del golpe de Estado y de la organización de una Junta de Gobierno Federal en la ciudad de La Paz. Se proclamó, de esta manera, la “Regeneración de Bolivia” a partir de los principios federales. A todo ello se sumó la lucha de las comunidades indígenas del altiplano que, en esta oportunidad, actuaron aliadas al Partido Liberal en contra de un enemigo común: los conservadores del sur.

¿Cómo actuaron los miembros de la Sociedad Geográfica de Sucre frente a estos acontecimientos que implicaban un tema nacional y regional y la posibilidad de perder la cualidad de ser la capital de la República? Valentín Abecia y otros miembros de la sociedad eran liberales y positivistas convencidos, y estaban en contra de la corriente liderada por conservadores como el presidente Mariano Baptista y los católicos ultramontanos de Sucre. Pusieron su fe en la ciencia positiva y creían que a través de ella se llegaría al ansiado progreso. En lo personal, Abecia tenía una franca amistad con José Manuel Pando, quien lideró el conflicto armado. Como liberal convencido Abecia creía que en algún momento la revolución liberal debía llevarse a

cabo, ya que los conservadores habían llevado el fraude, el cohecho y la violencia política a extremos intolerables (Abecia, 1993).

De hecho, la ciudad de Sucre había sido escenario de varios intentos revolucionarios de parte de los liberales chuquisaqueños. El primero se realizó el 8 de septiembre de 1888, cuando el presidente Arce asumió el cargo. En ese acontecimiento, los jefes liberales Camacho y Pando se hallaban en La Paz y poco tuvieron que ver con el conflicto, un hecho eminentemente sureño. El segundo ocurrió en 1892 a raíz del ascenso de Mariano Baptista como presidente. Además, gran parte de la juventud chuquisaqueña simpatizaba o pertenecía al Partido Liberal, que era una especie de partido progresista y popular de la época.

En 1898, cuando José Manuel Pando fue electo como senador por Chuquisaca, tuvo reuniones con el propio Abecia, con quien conversó sobre el conflicto regional creado por el asunto de la capitalía y sobre la cautela que debían tener con respecto al tema. Si es que se llegaba a una crisis armada la cuestión regional no debería ser lo que primara, su discurso apuntaba a la unidad del país (Ibíd.).

La revolución debía ser liberal y debía postular la Regeneración de Bolivia bajo el paraguas del liberalismo. Esto explica por qué, cuando se aprobó la Ley de Radicatoria, Pando se mantuvo cauto y apoyó dicha Ley manteniéndose fiel a los principios constitucionales a pesar de las molestias que causó su posición entre sus seguidores paceños. Consecuente con la idea de que la revolución no debía generar una pugna regional, cuando se aprobó la ley y empezó el malestar político Pando, como Senador por Chuquisaca, se quedó en Sucre, mientras que los parlamentarios paceños abandonaron el hemiciclo dirigiéndose a La Paz.

En estas difíciles circunstancias, Pando se reunió con el presidente Fernández Alonso para manifestarle que esperaba del jefe de Estado una política verdaderamente nacional en pos de la libertad electoral en las venideras elecciones de 1900. Se dice que prometió al presidente no secundar a los revolucionarios paceños. Como era de esperar Fernández Alonso también prometió a Pando que las elecciones estarían libres de la intervención oficial (Condorco, 2011: 116).

Para no causar susceptibilidades entre sus correligionarios chuquisaqueños Pando, en su calidad de jefe del Partido Liberal, también se reunió con el Dr. Abecia y los liberales más prominentes de la ciudad para manifestarles su desconfianza sobre las promesas presidenciales y que su postura era la de liderar una revolución liberal. En esas reuniones se acordó levantar al pueblo en armas. Lucio Pérez Velasco debía dirigir la rebelión en La Paz, José Manuel Pando en Oruro, mientras que los liberales del sur, a la cabeza de Abecia, quedarían en espera del momento propicio para actuar (Ibíd.).

Los sucesos ocurridos después fueron fruto de las cuidadosas argucias políticas de Pando quien, finalmente, fue elegido para dirigir la revolución desde La Paz, por haberse declarado allí una revolución federal que promovió la unión de conservadores y liberales paceños y que determinó el traslado de la sede de gobierno. Esto puso en una situación difícil a Pando, ya que él no estaba de acuerdo con la postura federal. Sin embargo, aceptó la responsabilidad de liderar una revolución que él consideraba liberal. Por su parte, Abecia y los suyos confiaban en que la revolución era liberal y que debía dejarse de lado las posiciones regionalistas entre La Paz y Sucre.

A pesar de las intenciones de no tocar el tema regional y de los mensajes enviados por Pando a Severo Fernández Alonso para superar la crisis, sucedió lo inesperado. En el trascurso de la contienda ocurrió la matanza –que cometieron los indígenas aliados a Pando– contra los soldados chuquisaqueños de un escuadrón llamado Sucre en el templo de Ayo-Ayo, el 24 de enero de 1899. Se trata de un episodio dramático y contradictorio, puesto que en el escuadrón Sucre se hallaban también militantes del liberalismo que no pudieron evitar empuñar sus armas por motivos regionalistas relacionados con el conflicto por la capitalía. De hecho, otra parte del mismo escuadrón, derrotado en la batalla del Primer Crucero de Cosmini, fue apresado por Pando, pero sus miembros fueron bien tratados por ser liberales. Entre ellos se encontraba Alfredo Jáuregui Rosquellas, quien llegó a ser parte de la Sociedad Geográfica de Sucre y se constituyó en una fuente de primera mano para conocer lo ocurrido en 1899.

Los primeros artículos escritos respecto a lo sucedido con el escuadrón chuquisaqueño provienen de la élite conservadora que nunca tuvo en alta estima al habitante del altiplano. El 31 de enero de 1899, el periódico *La Soberanía* lamentó la pérdida de la juventud chuquisaqueña en Ayo-Ayo, diciendo que estos fueron “alcanzados por turbas de caribes para saciar su sed con la sangre de sus víctimas y su hambre con los miembros todavía palpitantes al grito de ¡viva el tata Pando! ¡Viva la federación!” (*La Soberanía*, Oruro, 31.01.1899: 3). Este hecho supuso la culpabilidad de José Manuel Pando por aliarse con los aymaras durante la guerra.

La muerte del escuadrón sureño en Ayo-Ayo produjo en Sucre una renovada animadversión hacia los paceños. A eso se sumó el posterior traslado de la sede de gobierno a La Paz, algo que causaría el letargo económico y político de Sucre. A raíz de la muerte del escuadrón chuquisaqueño se construyó en el cementerio de Sucre un gran mausoleo en memoria de los mártires de Ayo-Ayo. Las autoridades le dieron al 24 de enero, fecha de la muerte del escuadrón Sucre, una significación especial con la finalidad de afianzar en la memoria histórica de los sucrenses el significado de lo ocurrido y comprometer el retorno de los poderes del Estado (Torrico, 2009:

629). En enero de 1901 se recordaron con congoja estos hechos. Al respecto, un columnista manifestó: “hay impresiones que son indelebles, impresiones que no admiten la atenuación del tiempo ni el alivio del olvido”, aclarando que las víctimas serán siempre recordadas por el pueblo honrado y civilizado (Dick, 2013:123). De hecho, según las noticias periodísticas, la llegada del nuevo siglo fue festejada de un modo bastante frío en la ciudad de Sucre, que todavía no se recuperaba del *shock* causado por los acontecimientos de la guerra. Sin embargo, los liberales de Sucre insistían en que habían luchado durante dieciocho años por el triunfo de su noble causa, aunque esto era solo un medio de consolación (*El Liberal*, Sucre 26 de noviembre de 1900).

Causó también mucha molestia el hecho de que los indígenas culpables de la masacre de Ayo-Ayo fueran beneficiados por una amnistía política, algo que no sucedió con los culpables de la masacre ocurrida en el pueblo de Mozoza, donde murieron los soldados del escuadrón Pando. La diferencia era que en el primer caso se trataba de un escuadrón enemigo y en el segundo de un escuadrón aliado. Por lo que los habitantes de la antigua ciudad de Sucre, a principios del siglo XX, se vieron obligados a reflexionar sobre su destino.

La Sociedad Geográfica de Sucre frente al cambio de la sede de gobierno a La Paz

En los debates parlamentarios previos a la Guerra Federal, los diputados paceños aseguraban que los problemas de Bolivia serían solucionados con el advenimiento de la modernidad y que, siendo La Paz el único referente moderno del país, le correspondía liderar, junto con su élite ilustrada, el proceso hacia el progreso. Esto implicaba el traslado de la capital a esta ciudad.

Los argumentos del discurso parlamentario paceño en el Congreso de 1898 reflejan la seguridad de que el único camino a seguir era el señalado por el discurso modernizante, en contraposición a la Bolivia tradicional, en referencia a Sucre:

... así quedaría, á juicio de los directores de la política estrecha del Sud, asegurada la vida artificial de Sucre, halagado el orgullo provincialista de ser la pequeña corte boliviana y libre de los contratiempos que suele causarle la marcha del ejército a todos los puntos del país. (Barrios, 1899: 25)

Las palabras “provinciana” y “corte”, reflejan la idea de que la ciudad de Sucre representaba para los paceños una ciudad que había perdido relevancia y que no podía ser comparada con la pujante urbe paceña y con un departamento que con su riqueza sostenía a los otros. La molestia de parte de los chuquisaqueños no se dejó de esperar:

Para ellos no hay más Patria que La Paz, emporio de saber y de riqueza; para ellos La Paz es la Metrópoli industrial é intelectual del mundo. Los demás departamentos y aun las demás naciones de la tierra son colonias de La Paz. (Ibíd.)

Una vez que los liberales triunfaron en la Guerra Federal y se produjo el traslado de la sede de gobierno a La Paz, la Sociedad Geográfica de La Paz coadyuvó a llevar a cabo el proyecto moderno de construcción nacional que, entre muchas cosas, implicaba la difícil tarea de concretar la definición de las fronteras, conocer el número de habitantes del país y otros desafíos. El hecho de contar con el apoyo institucional del gobierno fue un factor clave para la febril actuación de sus miembros, mientras duró el liberalismo en el poder (1899-1920). Otro fue el derrotero que tuvo que seguir la Sociedad Geográfica de Sucre.

Según José Luis Roca (2005) las consecuencias de la Guerra Federal en Sucre fueron poco o nada traumáticas, salvo el resentimiento, el silencio y el rencor en el espíritu colectivo de los chuquisaqueños. Por su parte, Javier Mendoza (1997) aseveraba que los chuquisaqueños se replegaron, inaugurando una era de aislamiento y olvido para la capital. Testimonios como el de Rodolfo Solares describen a Sucre como una ciudad estacionaria y aseveran que, desde el traslado de la sede de gobierno, Chuquisaca se estaba muriendo y culpaban al liberalismo que, según sus criterios, había destruido las energías vitales de Sucre (Baptista, 2013: 123). Así mismo, comparaban la situación de Sucre con la vitalidad adquirida por La Paz.

Esto no quiere decir que los habitantes de Sucre fueran ajenos a las necesidades de la modernidad. Sin embargo, después de la guerra y al no ser ya la sede de gobierno, los gobiernos liberales dejaron de financiar a Chuquisaca como en el pasado. Por esto los edificios públicos fueron desatendidos y las finanzas de la ciudad entraron en crisis. Además, la sociedad chuquisaqueña no tuvo la capacidad de respuesta a los nuevos desafíos porque se hallaba alejada y desvinculada de los principales polos económicos que habían sido trasladados al norte.

En este contexto, los chuquisaqueños tuvieron que preguntarse ¿cuál era su rol en el nuevo escenario nacional? Para obtener una respuesta, sacaron a relucir el viejo tópico de que Sucre era una ciudad culta, intelectual y residencial. En este sentido, Franz Flores (2009) aseveraba que las clases altas de Sucre buscaron reafirmar su imagen de aristocracia culta y refinada, enfatizando en su dominio simbólico a través del rescate de un pasado glorioso (Flores, 2009: 33). Es decir, su reafirmación como ciudad letrada.

Los intelectuales chuquisaqueños, encarnados en la Sociedad Geográfica se refugiaron en la tradición poniendo mayor énfasis en la reconstrucción de la historia de Sucre, enfatizando en el brillo que tuvo la ciudad en la época

colonial. Con un futuro incierto, a sus miembros no les quedaba otra cosa que vivir de las glorias pasadas y encontrar un lugar dentro de la nación a través del énfasis en la idea de que su historia era la base de la nacionalidad boliviana. Por su puesto, no descuidaron el tema del 25 de mayo, que fue producto de documentos que llegaron de Buenos Aires y que la Sociedad reprodujo en su boletín a partir de 1901, especialmente aquellos que concernían al proceso a Murillo. En ese proceso se probaba que lo ocurrido en La Paz en 1809 fue producto de lo acontecido en Chuquisaca (Mendoza, 1997: 137).

La respuesta lógica frente al protagonismo de La Paz fue la de situar a Sucre en un lugar preponderante en la memoria de la historia de Bolivia. La Paz podía ser el futuro, pero Sucre era el pasado glorioso de la patria, sin el cual no podía entenderse la nación. A la par, existieron en Sucre grupos intelectuales, como los encarnados en la revista *Vida Nueva*, que proponían olvidar el dolor causado por la guerra civil (Rossells, 2012: 130). Al igual que gran parte de los miembros de la Sociedad, probablemente, simpatizaban con el liberalismo.

Este esfuerzo va a ser contrastado con la respuesta de la Sociedad Geográfica de La Paz que, una vez resuelto el tema de la guerra de razas y del “salvajismo aymara” (que causó la masacre de Mohoza), dominó una primera fase del discurso post rebelión indígena y enarbóló a la ciudad prehispánica de Tiahuanaco como el alma de la nación, irradió esta idea desde La Paz. Fue muy importante en este caso la febril actividad de Arturo Posnansky, quien fue considerado el padre de la arqueología tiahuanacota. Se insistió en la antigüedad milenaria de esta ciudad y se le otorgó a La Paz una profundidad histórica imposible de rebatir, pero con la salvedad de que Tiahuanaco y sus constructores eran parte del pasado, no del futuro. Por el lado chuquisaqueño, Valentín Abecia se propuso realizar una obra estrella sobre la historia de Chuquisaca resaltando el pasado como parte del futuro.

La Historia de Chuquisaca de Valentín Abecia

Según Bridikhina (2019) en Bolivia el discurso historiográfico dominante en el siglo XIX se basaba en la glorificación de la Guerra de la Independencia como el hito fundacional de la República, rechazando y despreciando el pasado colonial. Argumenta, como lo hizo Cortés, en su ensayo sobre la historia de Bolivia de 1861, que “la esclavitud no tiene historia”, entendiendo al periodo colonial como una época de obscurantismo que solo pudo superarse gracias a la independencia (Bridikhina, 2019).

A principios del siglo XX, después de los hechos de la Guerra Federal y de la pérdida de la sede de gobierno, los miembros de la Sociedad Geográfica de Sucre rescataron a Gabriel René Moreno, quien con anterioridad empezó

a enfatizar la importancia de La Plata durante la Colonia. Glorificó el pasado colonial de Charcas como el origen de la nacionalidad boliviana, con la finalidad de encontrar un lugar en la construcción del Estado-Nación liberal para contrastar el discurso hegemónico paceño.

En base al seguimiento de los boletines de la Sociedad Geográfica de Sucre, en la primera década del siglo XX, se puede hacer un análisis sobre la manera en que sus miembros encararon esta realidad a partir de la reconstrucción de su pasado. Esta misión estuvo a cargo del liberal Valentín Abecia, quien dedicó sus horas libres a redactar la *Historia de Chuquisaca* publicada por partes en los boletines de la Sociedad. El texto posteriormente fue impreso en formato de libro en ocasión de los festejos del IV Centenario de la fundación de Sucre (1939).

Con anterioridad, a fines del siglo XIX, los boletines de la Sociedad reflejaban un mayor interés por los temas geográficos aunque, como dijimos también, trataban los debates históricos relacionados al primer grito libertario. Pero a principios del siglo XX, es notorio el énfasis que ponen en la historia colonial, algo que ocurría paralelamente a la pérdida de las últimas posesiones coloniales hispanas en Latinoamérica. De ese modo se inició un movimiento pan hispanista que pretendía fortificar la unidad de naciones de habla española, reforzando la idea de “raza española” y de la madre patria (Rama, 1972: 174 en Bridikhina 2019). El discurso sostenía que a la madre patria le “debemos religión, idioma, tradiciones y costumbres”. Es por ello que a fines del siglo XIX surge un interés de los historiadores hacia la historia colonial intentando refutar los conceptos como la esclavitud no tiene historia” (Roca, 2008: 143).

Volviendo a la *Historia de Chuquisaca*, escrita por Valentín Abecia, lo primero que llama la atención es que el periodo prehispánico ocupa muy pocas páginas y que el periodo republicano no es tomado en cuenta. El libro llega, de manera cautelosa, hasta los sucesos de 1825 en La Plata sin referir el tema del 16 de julio paceño. Por eso, se podría sostener que se trata de un libro sobre la historia del periodo colonial de Chuquisaca.

Sin embargo, las pocas páginas sobre el periodo prehispánico nos dicen mucho porque reflejan el imaginario que los chuquisaqueños construyeron sobre los habitantes originarios de Bolivia. En general, después de 1899 las ideas de los sureños sobre los indios no solo enfatizaban la polarización entre blancos e indios durante la Guerra Federal, también creaban una división entre los propios indígenas: enaltecían al quechua, habitante de los valles interandinos, como un ser más civilizado que el habitante del altiplano, sobre todo porque no participó en una rebelión que fue, de acuerdo a la opinión pública de la época, un hecho básicamente aymara (Kuenzli, 2003: 253). De esta forma, las primeras interpretaciones sobre la participación indígena en

la Guerra Federal se entendieron también a partir del tipo de población que habitaba tanto en el sur como en el norte de la República, ahondando las diferencias regionales bajo supuestos racistas, lo que se ve reflejado en la *Historia* de Abecia.

Abecia asevera, entre otras cosas, que no es creíble que los quechuas, habitantes de Chuquisaca, hayan sido dominados por los aymaras. En el supuesto de que Tiahuanaco fuera el origen de los incas, ese era un asunto que se debatía por entonces, no creía posible que procedieran de estos, según Abecia no existen elementos físicos ni etnológicos que lo determinen. Consideraba a los quechuas como una raza más dulce y suave, por lo tanto no eran capaces de realizar actos de barbarie como los aymaras. Para rebatir la hipótesis paceña sobre Tiahuanaco sugiere que es posible que esta ciudad haya sido construida por los quechuas y de ninguna manera por los aymaras. Sostiene que “Los jeroglíficos de tiwanaco mismo no son representaciones aymaras sino quechuas [sic.]” y que los habitantes del altiplano, refiriéndose a los aymaras contemporáneos, no pueden ser origen de ninguna civilización, pues viven indiferentes y estacionarios (Abecia, 1939: 5). Tampoco cree que el idioma aymara preceda al idioma quechua, pues a su criterio el último es más sabio y más perfecto (Ibíd.). También afirma que las mujeres quechuas son más hermosas que las aymaras. Desde una visión social-darwinista supone que las grandes culturas no admiten retrocesos y afirma que no puede comprobarse que los aymaras hubieren construido Tiahuanaco, ni que su idioma sea superior al quechua. Entre otros comentarios negativos sobre los habitantes del altiplano, Abecia afirma la imposibilidad de que los aymaras hubieren influenciado o dominado a los quechuas.

En realidad, el discurso de la época parte de lo poco que todavía se sabía sobre el periodo prehispánico. Eso, sin dudas, llevó a mil especulaciones como aquella que sostuvo que Tiahuanaco era la capital de la Atlántida. Sin embargo, estas hipótesis demuestran el sentimiento que existía hacia el colectivo aymara, al que los chuquisaqueños consideraban incapaces de haber construido la ciudad prehispánica de Tiahuanaco.

Años más tarde, Alfredo Jáuregui Rosquellas, también miembro de la Sociedad, en su libro *La ciudad de los cuatro nombres* (1924), describió brevemente el periodo prehispánico y lo hizo a través del conteo de los príncipes incas, sin hacer mención alguna a Tiahuanaco y menos a los aymaras, algo que no deja de llamar la atención en el contexto antes explicado. Del mismo modo que Abecia, puso énfasis en la Colonia, pero va más allá alabando el legado español y blanco de los habitantes de Sucre. Más tarde, durante la conmemoración de 1939, se siguió reforzando la idea de Sucre como una ciudad española. En el artículo titulado “Sucre no es ciudad de indios” (1939) de Alfredo Jáuregui Rosquellas, publicado en el “Boletín de la Sociedad Geo-

gráfica”, el autor insiste en que “[la] población de Sucre es completamente española, es la ciudad donde España dejó más hondas raíces y en donde el viajero que pasea, se fija, estudia y calcula con ojo imparcial y con espíritu desprevenido ve menos indios” (Jáuregui Rosquellas citado en Flores Castro, 2009: 349). Esto sin tomar en cuenta que la mayor parte de la población de la ciudad era mestiza e indígena.

Retomando a Valentín Abecia, hay que señalar que la mayor parte de los boletines de la Sociedad, y del futuro libro, están dedicados a la Colonia como el punto central de la pretensión chuquisaqueña de colocar a Sucre en un lugar destacado dentro de la historia de Bolivia. La mayor cantidad de páginas se refiere a este periodo, resaltando el rol que le tocó jugar a la ciudad de La Plata como sede de la Real Audiencia de Charcas, sede de la Pontificia Universidad de San Francisco Xavier y de la Academia Carolina. Estas instituciones, como fruto de sus enseñanzas, produjeron una pléyade de abogados que tuvieron una participación determinante en la historia de la emancipación americana, dándole el status de ciudad letrada. También reconoce que, con el tiempo, Sucre se había convertido en la ciudad blanca, corazón y cerebro de la bolivianidad, donde el insigne barroco español y el espíritu nativo se fundieron creando un estilo nuevo, vigoroso y triunfal (Abecia, 1939: 979).

Paralelamente, en una sección de documentos especiales, se realizó la participación de héroes de la independencia sureña como Manuel Asencio Padilla, y se intentó empañar la figura del héroe paceño Pedro Domingo Murillo aseverando que “no hay convencimiento de que Murillo hubiese sido el autor del plan de gobierno revolucionario” (Boletín N° 32, 1901: 124). Otros miembros de la sociedad, como Miguel Ramallo, escribieron sobre los guerrilleros de la independencia, enfatizando en los esposos Padilla. En 1904 se añadió un homenaje póstumo a Ramallo, quien falleció ese año incluyendo un texto sobre los límites con el Paraguay de su autoría. Con los números 54, 55 y 56 de 1904, Abecia termina su historia de Chuquisaca. Sin embargo, los siguientes números continuaron insistiendo en la participación chuquisaqueña en la Guerra de la Independencia como, por ejemplo, el artículo de 1905 sobre Bernardo Monteagudo, escrito por Abecia para el número 63 del boletín. A medida que se acercaba el año 1909 se escribió nuevamente sobre la importancia del 25 de mayo.

En resumen, en la *Historia de Chuquisaca* de Valentín Abecia enfatizó que Sucre no solo fue una ciudad letrada, sino que, por ser la sede de la Real Audiencia de Charcas, era la sede del poder político y económico colonial. Intentó demostrar que en las aulas de San Francisco Xavier y de la Academia Carolina se gestó una masa crítica de personajes que después tuvieron un gran protagonismo en la Guerra de la Independencia. De ello, Abecia desprende que Sucre era una ciudad culta, letrada y blanca, desde donde se

irradió la independencia americana. Ese discurso es el que permanece hasta la actualidad en el imaginario colectivo de los chuquisaqueños. Es necesario notar que incluso las clases populares de la ciudad hacen una distinción entre los nacidos en Sucre y los nacidos en el altiplano, emulando las pretensiones aristocratizantes de la élite.

En su *Historia de Chuquisaca*, con mucho tino, Abecia no tocó el tema de Murillo, ni ningún tema que vuelva a tensionar las relaciones corteses, pero frías con La Paz. No hay que olvidar que él seguía siendo un fiel liberal y que fue vicepresidente de la República durante el gobierno de Ismael Montes (1904-1909).

Sin embargo, durante la conmemoración del Centenario de 1909 insistió nuevamente en que el primer grito libertario fue liderado por los chuquisaqueños. Ciertamente, la importancia de Sucre se hallaba disminuida, por lo que para conmemorar estos acontecimientos se preparó el Álbum del Centenario de la Revolución del 25 de mayo de 1809, que por diversas circunstancias nunca salió a la luz pública. En el álbum, dirigido por el intelectual Jorge Mendieta, se registraron las actividades de la celebración; se publicó parte de *Últimos días coloniales en el Alto Perú* (1896-97), obra de Gabriel René Moreno; y un trabajo sobre el 25 de mayo de Valentín Abecia que resaltó el rol de los criollos en la guerra, en desmedro de los actores populares. En el álbum se enfatizó que La Plata era la ciudad en la que predominaba la población noble, blanca y aristocrática que permaneció aún después de la independencia. En el texto no renunciaron a demostrar su derecho a la primogenitura y empezaron a recrear la identidad de la ciudad de Sucre a partir de su historia colonial, blanca y letrada, cuya aristocracia culta la diferenciaba del resto del país. Con ello, la élite chuquisaqueña pretendía distanciarse simbólicamente de La Paz, a la que estigmatizaba como “chola, indígena e inculta”. En 1899 se dio el trágico suceso de la muerte del escuadrón Sucre y la terrible masacre de Mohoza, esos hechos impactaron a todo el país.

La visita del presidente Montes, acompañado del propio José Manuel Pando, hizo que hubiera cautela durante los festejos en los que no se mencionó el tema de la primogenitura. Según Flores (2009), de alguna manera los sucrenses sabían que este tema estaba zanjado y que no valía la pena insistir en un asunto políticamente inadecuado, aunque las heridas de la Guerra Federal aún no habían sanado (Flores, 2009: 334). Valentín Abecia, quien en el pasado escribió Zendamente sobre la primogenitura, llegó a decir que no había para qué discutir cuál de las ciudades tiene la primacía porque este acto habría sido obra de una colectividad (*Ibíd.*) Sin embargo, el 25 de mayo de 1909 sirvió para recrear la condición de Sucre de ciudad culta, letrada y blanca.

Más tarde, los miembros de la Sociedad Geográfica de Sucre tocaron otros temas, pero siempre refugiándose en la historia de Sucre. Como el

famoso debate de 1939 en el que participó Jaime Mendoza y que giró alrededor de la fecha de la fundación de la ciudad de La Plata.

Sin embargo, a diferencia de la Sociedad Geográfica de La Paz, que entró en crisis a partir de la década del treinta, la Sociedad Geográfica de Sucre siguió siendo una institución simbólica de la cultura sucrense, y sus actividades continúan vigentes hasta la actualidad.

Conclusiones

A principios del siglo XX el departamento de Chuquisaca se enfrentó con una dura realidad producto de la decadencia económica provocada por la crisis de la minería de la plata y por el traslado de la sede de gobierno a La Paz que, como se vio, fue fruto de la Guerra Federal de 1899. De tener un lugar preponderante en la historia de Bolivia, Sucre pasó a ser una ciudad simbólica, pero periférica dentro de la nueva configuración económica y política del país. Por lo que los inicios del siglo XX en Sucre fueron difíciles para los chuquisaqueños que sufrieron no solo daños económicos, sino también morales, puesto que tardaron en olvidar los sucesos ocurridos con la juventud chuquisaqueña en Ayo-Ayo.

La respuesta de la Sociedad Geográfica de Sucre a esta situación fue tratar de recuperar su estatus dentro de la nación, aunque desde la periferia del poder político, a través de su historia. El destinado a escribir la historia de Chuquisaca fue Valentín Abecia que, en ese momento, era un connotado personaje de la Sociedad Geográfica de Sucre. Una referencia interesante es que Abecia, al ser partidario del liberalismo, no cayó en la trampa regionalista que empañó las relaciones entre Chuquisaca y La Paz a fines del siglo XIX: más bien apoyó a Pando en la urgencia de una revolución liberal.

Esto no quiere decir que Abecia haya renunciado a la importancia del 25 de mayo, que fue uno de los temas que derivó en la tensión regionalista entre Chuquisaca y La Paz. Sin embargo, sin ánimo de enfrentar a La Paz y sabiendo que el traslado de la sede de gobierno era un asunto sin retorno, de manera inteligente se empeñó en escribir la *Historia de Chuquisaca* de forma tal que la ciudad recupere el papel simbólico que tuvo durante el periodo colonial, poniendo énfasis en el rol jugado por la Real Audiencia de Charcas. Se glorificó el pasado colonial de Charcas como el origen de la nacionalidad boliviana, con la finalidad de encontrar un lugar en la construcción del Estado-Nación liberal, para contrastar el discurso hegemónico paceño que situaba a Tiahuanaco como símbolo de la nación.

Frente a la modernidad emanada desde el norte, Abecia enfatizó en el lugar que ocupa Chuquisaca dentro el ámbito nacional a partir de la utilización de la historia y la tradición chuquisaqueña. Enfatizó también que La Plata no

solo fue una ciudad letrada, sino que por ser la sede de la Real Audiencia de Charcas era la sede del poder político y económico colonial. Con eso intentó demostrar que, desde las aulas de San Francisco Xavier y de la Academia Carolina, se gestó la masa crítica que contribuyó ideológicamente al desarrollo de la Guerra de la Independencia. De ese modo, Sucre y sus intelectuales asumen que solo de su territorio se pudo irradiar la independencia americana. Por eso pretendieron construir su legitimidad y ganarse un sitio especial en la construcción nacional de la memoria.

Si La Paz era el futuro, Sucre encarnaba un pasado glorioso. En el libro *La ciudad de los cuatro nombres* publicado en 1924, un año antes del Centenario de la creación de la República, Alfredo Jáuregui admitió que

harto chasco puede llevarse quien en Sucre piense encontrar una ciudad burguesa del activo periodo industrial en que se vive hoy. A fe que si hay una villa silenciosa, escueta y sobrecogiente en su místico retiro, si hay una ciudad romántica y seguidora de añoranzas plenas de alma muerta de los tiempos idos. (Jáuregui, 1924: 31)

El consuelo de Jáuregui Rosquellas era que Sucre

jamás perderá su sello de ciudad añeja, colonial, de rancios perfiles y anticuada contextura. Y sus tradiciones serán conservadas y sus recuerdos del tiempo pasado quedarán resaltando el periodo colonial de la ciudad y su importancia en la guerra de la independencia donde se realizaron los actos de mayor trascendencia. (Ibid)

Añade después que “en la República, como su capital, todos los actos de trascendencia se realizaban en Sucre” (Ibid.). Esta idea perdurará en el tiempo. A la par que se publicaba la *Historia de Chuquisaca* (1939), Faustino Suárez, de la Sociedad Geográfica, escribió: “Chuquisaca vive y conserva su tradición invicta”.

Fuentes y bibliografía

Fuentes primarias

Archivo de La Paz. Boletines de la Sociedad Geografía de Sucre de 1900 a 1909.
Archivo de La Paz: Boletines de la Sociedad Geográfica e Histórica de Sucre, 1900-1909.

Periódicos

El Telégrafo. La Paz, 2 de noviembre de 1899.

La Soberanía. Oruro 31 de enero de 1899.

El Liberal, Sucre 26 de noviembre de 1899.

El Comercio. La Paz 16 de julio de 1897.

La Industria. Sucre, 25 de Mayo de 1897.

Bibliografía

Abecia Baldivieso, Valentín (1993). *Precursor de la autonomía universitaria*. La Paz: Editorial Universo.

Abecia, Valentín (1939). *Historia de Chuquisaca*. Sucre: Comité del IV Centenario de la Fundación de la Republica.

_____ (1891). *Reseña histórica del 25 de mayo de 1809 en Sucre capital de Bolivia*. Sucre.

_____ (1893) *Disquisición histórica sobre el 25 de mayo de 1809*. Sucre: Imprenta Sucre.

Aillón, Esther (2013). “Reinvenciones del orden colonial: La ‘ciudad letrada’, ¿la vocación de la ciudad?”. *Estudios Bolivianos* (13), 17-94. La Paz: IEB.

Anderson, Benedict (1983). *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (2008). *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia; una historia en común 1825-1943*. Sucre: ABNB.

Baptista, Mariano (2013). *Sucre. Vista por viajeros extranjeros y autores nacionales. Siglos XVI-XXI*. La Paz: Quipus.

Barnadas, Josep María; Calvo, Guillermo; Ticlla, Juan (2002). *Diccionario histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de Estudios Históricos.

Barragán Romano, Rossana et al. (2012). *Reescrituras de la independencia. Actores y territorios en tensión*. La Paz: Coordinadora de Historia/Plural Editores/Académica Boliviana de la Historia.

Barrios, Claudio Quintín (1899). *Antecedentes parlamentarios de la Revolución Federal*. La Paz: Imprenta el Telégrafo.

Bourdieu, Pierre (2007). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Editorial Eudeba.

Bridikhina, Eugenia (2019). “La historia contada desde Sucre”. En: *Ciencia y cultura*. La Paz: Universidad Católica Boliviana 53-73.

Coordinadora de Historia (2015). *Bolivia su Historia*, tomo IV, La Paz: La Razón.

Condarco, Ramiro (2011). *Zarate el temible Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. Santa Cruz: Editorial El País.

Crespo, Luis (1918). *El Mayor general don José Manuel Pando. Su vida y sus obras*. La Paz: Litografía e imprenta Moderna.

Chabod, Federico (1997). *La idea de nación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dalence, José María (2013). *Bosquejo estadístico de Bolivia*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia.

Dick, Gastón (2013). *Bolivia de ayer: de un siglo a otro: del XIX al XX*. Sucre: Imprenta Tupac Katari.

Francovich, Guillermo (2015). *La filosofía en Bolivia*. La Paz: editorial GUM.

Flores, Franz (2009). “Historiografía elites e identidad regional en los festejos del centenario de 1809”. En: Barragán Rossana (comp.) *De juntas, guerrillas y conmemoraciones*. La Paz: Gobierno Municipal de La Paz, Artes Gráficas Cibeles, 331-351.

Jáuregui Rosquellas, Alfredo (1924). *La ciudad de los cuatro nombres*. Sucre: Imprenta la Glorieta.

Kuenzli, Gabriela (2005). *Actin inca. Identity, race and constructions of citizenship in early twentieth century Bolivia*. Madison: University of Wisconsin (tesis inédita).

Loza, Belisario (1863). *La mano de Dios*. Sucre: Imprenta Boliviana.

Mendoza, Javier (1997). *La mesa coja*. La Paz: PIEB.
_____(2001). *La duda fecunda*. La Paz: Plural.

Mendieta, Pilar (2010). *Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zarate Willka y la rebelión de 1899 en Bolivia*. La Paz: Plural.

_____ (2017). *La Sociedad Geográfica de La Paz y la construcción del estado nación (1880-1925)*. La Paz: Instituto de Investigaciones Históricas.

d'Orbigny, Alcide (2011). *Viajes por Bolivia*. La Paz-Bolivia: Librería Editorial G.U.M.

Ortiz, María Rene (2018). “Los cruceños frente a la Guerra Federal discursos y posiciones en torno a la ley de radicatoria de 1898”. En: *Historia. Revista de la Carrera de Historia*, N° 42 La Paz: Instituto de Investigaciones Históricas, 131-151.

Pagni, Andrea (2012). “Intelectuales historia, discursos e intervenciones”. En: *Revista Iberoamericana* XII vol. 45. 179-293. Berlín: Iberoamericana Editorial.

Pazos Kanki, Vicente (1819). “Cartas sobre las provincias del Rio de La Plata” en Periódico *La crónica*: s/f.

Ponce Sanjinés, Carlos; Montaño, Ana María (1999). *La Revolución Federal 1898-1899. Su cruento desenlace y frustración ideológica*. La Paz: Editorial Juventud.

Rama, Ángel (1984). *La ciudad letrada*, Caracas: Ediciones del norte.

Roca, José Luis (2005). *Fisonomía del regionalismo boliviano*. La Paz: Plural.

Romero, Salvador (2009). *El nacimiento de los intelectuales*. La Paz: Garza Azul.

Rossells, Beatriz (2012). “La reconciliación de las élites intelectuales”. En: *Estudios Bolivianos* N° 17. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, 78-99.

Torrico, Martín (2009). *Racismo en Sucre. El mito fundante y el peligro de una guerra heredada*. La Paz: Proinsa.

Unzueta, Fernando (2018). *Cultura letrada y proyectos nacionales. Periódicos y literatura en Bolivia (siglo XIX)*. La Paz: Plural.

Vaca Guzmán, Santiago. *Ayes del corazón*. Sucre: Editorial El progreso.

RESEÑAS

*El león de Santa Cruz Brigadier
Francisco Xavier de Aguilera.*
Norberto Benjamín Torres
Sucre: Ciencia editores, 2020

Luis Marcelo Campos Vélez
Universidad Mayor de San Andrés

Con el título *El León de Santa Cruz Brigadier Francisco Xavier de Aguilera*, el escritor Norberto Benjamín Torres continúa su trabajo con biografías de los protagonistas del complejo proceso de independencia de la Real Audiencia de La Plata, hoy Bolivia. Ya lo hizo con Vicente Camargo, Manuel Ascencio Padilla, Juana Azurduy e Ignacio Warnes¹. Y ahora sigue esa senda con el último oficial realista que luchó a favor de la Corona española, incluso cuando ya estaba constituida la República.

El autor se nutre de diversas fuentes primarias, tales como documentos del Archivo General de las Indias en Sevilla, del Archivo Militar de Segovia, la Biblioteca Nacional del Perú, así como de partidas de bautismo, cartas, diarios de operaciones militares, entre otros. Pero resaltan las fichas sobre el brigadier que recopiló Gunnar Mendoza en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB) en Sucre.

Asimismo, utiliza la poca bibliografía sobre Aguilera. Como señala en su introducción. Dichos estudios tienden sobre todo a juzgar al realista cruceño de “sanguinario”, tal como se lo describe en uno de los versos del guerrillero José Manuel Baca (Cañoto), según el relato de Hernando Sanabria Fernández (1974: 180): “Satán fue tu padre, tu cuna el infierno, mamaste la leche de negra pantera. Maldito aguilucho, con sangre de tigre viniste a la vida, feroz Aguilera”.

Torres busca romper, o al menos equilibrar, esa mirada inquisidora, por lo que destaca la investigación y el enfoque crítico de José Luis Roca² (2017:

1 *Manuel Ascencio Padilla, 1774-1816. Una biografía documentada* (Sucre: Ciencia Editores, 2015); *Vizente Camargo, el héroe de Cinti* (Sucre: Ciencia Editores, 2015); *A vencer o morir con gloria. Biografía de Ignacio Warnes (1770-1816)* (Sucre: Ciencia Editores, 2016); *Juana Azurduy de Padilla (1780-1862). La historia detrás de la leyenda* (Sucre: Ciencia Editores, 2018).

2 Roca dedica una parte de su ensayo a la figura del brigadier en el imaginario colectivo de la historiografía boliviana, denominándolo “Valoración de Aguilera”, donde resalta las exageraciones que se cuentan de él y la visión divida entre éste y Warnes, siendo el cruceño el “malo” y el rioplatense el “bueno”.

756-759), aunque se debe mencionar que el autor no pudo acceder a la correspondencia del brigadier en la colección privada Jorge Corbacho, a la que sí accedió Roca: “Lo poco que se ha publicado sobre la actuación pública de Aguilera, como militar y administrador, se reduce a la denigración, el vituperio y al relato de crueidades suyas, reales o imaginarias”, apunta Roca (*Ibíd.*: 723).

El libro consta de 159 páginas divididas en ocho capítulos; se inicia con la descripción de Santa Cruz de la Sierra, para luego pasar a los antecedentes de la familia Aguilera. Continúa con el levantamiento de Chuquisaca y el intento de rebelión de los esclavos en la capital oriental, en 1809. También detalla la organización del ejército realista con sus jefes más relevantes y las primeras experiencias militares del protagonista de la narrativa.

En el tercer capítulo desarrolla las acciones contra los ejércitos auxiliares en Charcas, en las que sobresale la figura del realista Joaquín Pezuela y la de Aguilera, recibiendo este último una medalla de honor y un ascenso militar. El relato continúa en 1816, año importante para el brigadier porque logra vencer a Padilla y a Warnes. Se apodera de su ciudad natal³, desde donde realiza varias expediciones para controlar la Gobernación de Santa Cruz, sea en los Valles, el Chaco, la Chiquitania o Mojos, llegando allí para sofocar una rebelión indígena.

Es así que en una de sus incursiones, esta vez en busca de José Miguel Lanza en el partido de Ayopaya (Cochabamba), el brigadier aparece en el diario de José Santos Vargas: “esa noche, no dieron una buena pestañead a el León de Santa Cruz, ni menos los leoncitos de su tropa” (2020: 76). Este mote fue el que utilizó Torres para titular su obra. De esta forma el autor revela, contradiciendo a Gunnar Mendoza (2020: 77), que Aguilera realizó expediciones en los valles cochabambinos.

El capítulo sexto se aboca a la “guerra doméstica” en la cual Aguilera se colocara al lado del infortunado Pedro Antonio Olañeta, en contra de los jerarcas de Perú que estaban a favor de la Constitución de Cádiz. En el capítulo séptimo, describe la llegada del ejército libertador al mando de Antonio José de Sucre, el desmoronamiento del sentimiento monárquico que se vuelca a la causa patriota y la posterior fuga del brigadier hacia Cochabamba, para desaparecer por tres años.

En este capítulo, como mencionamos anteriormente, Torres no pudo acceder a la colección Jorge Corbacho, pero reproduce su índice descriptivo que fue dejado en el ABNB cuando se intentó vender esa correspondencia a dicha institución. También ofrece detalles de la sublevación de los militares

³ De acuerdo con Roca, Francisco Xavier de Aguilera nació el 15 de diciembre de 1779 en Santa Cruz de la Sierra; mientras que Torres señala que fue bautizado el mismo día de su nacimiento y el 12 de junio de 1781, cuando tenía un año y seis meses, le colocaron el óleo y el crisma.

realistas en Vallegrande y de la proclamación de independencia el 12 de febrero de 1825.

El último capítulo está dedicado a la reaparición de Aguilera en 1828, liderando un descontextualizado levantamiento a favor de la Corona española que derivó en su posterior ejecución. Además, anota las reacciones de algunas autoridades, el destino del sable del brigadier y de su cabeza que fue colocada en la punta de una lanza.

El trabajo de Torres ayuda a conocer en diversas facetas al personaje de Aguilera y de esta forma tener una visión más amplia, no solo de él sino del proceso emancipador. Así, se continúa impulsando el incansable trabajo de romper la visión maniquea que confronte “buenos” y “malos” durante esta etapa fundamental del país y del continente; mirada que aún sigue muy arraigada no solo entre la población en general, sino en círculos profesionales.

Es por ello que el autor destaca que la actividad de Aguilera como Gobernador fue fundamental para resguardar la frontera oriental ante el rápido avance de Brasil, moviéndose no solo hacia esas latitudes, sino de norte a sur y de oeste a este en toda su jurisdicción. También resalta la convicción y los principios de Aguilera que, no podemos dejar de mencionarlo, en un nivel de fanatismo lo llevaron a su fatal final.

Como se mencionó anteriormente, “Francisco Xavier de Aguilera, gobernador de Santa Cruz, Chiquitos y Mojos (1817-1825)” de José Luis Roca, es quizás el ensayo más completo y serio sobre el brigadier. Sin embargo, Torres logra concretar un trabajo cronológico bastante documentado, taxativamente apegado a sus fuentes, de fácil lectura y que invita a otros investigadores para que indaguen más sobre este personaje.

Historia del arte y la música medieval
Sánchez, D., y Eckmeyer, M. (coords).
La Plata: EDULP, 2019

Nayra Cardozo Velásquez
Universidad Mayor de San Andrés

Esta publicación responde a un trabajo colectivo en las asignaturas de Historia del Arte II, de la Carrera de Historia del Arte, Historia de las Artes Visuales I, de la Carrera de Artes Plásticas e Historia de las Artes Visuales I, de Carrera de Música de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Nacional de La Plata, en Argentina. Busca realizar una construcción reflexiva acerca de la experiencia simbólica europea en Latinoamérica y en Argentina, particularmente. Sus autores son profesores, algunos expertos en pedagogía y didáctica, otros en investigación e historiografía, con varias publicaciones realizadas de manera individual.

La introducción contextualiza el área de especialidad. En artes visuales, hace énfasis en las perspectiva inter y multidisciplinar de la visión moderna del análisis historiográfico. Utiliza una visión múltiple, “figura del poliedro”, para presentar una noción de realidad y de verdad, múltiple, diversa e incluyente. Para el estudio de las imágenes medievales el concepto de *imago* contribuirá a la comprensión de los imaginarios medievales.

Para la música medieval, la problemática no es de un periodo entre otros, sino que se trata del inicio de la historiografía musical hegemónica que configura la idea de la música de Occidente. En este sentido, presenta el canto eclesiástico medieval como precursor, seguido por el canto gregoriano como antecedente, ya que se puede encontrar en este la primera inscripción de escalística tonal. Describe como práctica social la separación y valoración entre el *musicus* y el cantor: el primero, el que sabe, y el segundo el que es un simple intérprete. Esta hegemonía musical no toma en cuenta la música popular: por lo tanto a la Edad Media Musical, en palabras de los autores, merece que le sea devuelta toda su diversidad y riqueza.

Historia del Arte y la Música Medieval, está estructurado en ocho capítulos, los cuales consideran diferentes problemáticas medievales dentro de las especialidades de música y artes visuales. Todos intentan vincular la historia social y cultural con fuentes alternativas y se puede observar una organización cronológica. Cada capítulo toca un tema específico y está delimitado con un desarrollo metodológico claro, en cuanto a la descripción de piezas icono-

gráficas, técnicas, sonoridades, partituras, etcétera. Los capítulos inician con una contextualización minuciosa, respondiendo a un espacio temporal más específico dentro de la Edad Media, así como a un espacio geográfico y también a alguna obra puntual como “La iglesia de San Vitale” o “*Los literati*”. Al tratar temas independientes, cada capítulo cuenta con una conclusión que busca cumplir con los objetivos establecidos en su introducción.

En “Los mosaicos de San Vital. Experiencia sagrada en tiempos de Justiniano”, la autora, Lia Inés Lagreca, aborda la época de Justiniano, emperador de todos los romanos cristianos, y la búsqueda de la unidad del imperio en los aspectos territorial, legislativo, religioso y artístico. A través de un recorrido detallado de la Iglesia de San Vitale, sus espacios arquitectónicos, su configuración espacial y el manejo iconográfico de los mosaicos, es posible advertir la experiencia ascensional desde un templo cristiano pensado para servir a un bien superior. Este capítulo también propone, en palabras de su autora, una herramienta metodológica para el estudiante de historia del arte.

“Marginalia problemática. Kells y el pensamiento ornamental”, escrito por Federico Luis Ruvituso, presenta el libro de Kells (antiguo evangelario) en relación con la memoria pagana, la importancia del libro en la evangelización y consideraciones estéticas como la diversidad de técnicas empleadas, que en opinión de algunos expertos mostraría la supervivencia de diferentes estilos pertenecientes a estratos anteriores a la llegada de los cristianos. Este texto culmina con la descripción de una página del libro mencionado. Como adenda, señala el autor que las imágenes de Kells son más que palabras pintadas o alegorías retóricas.

Leticia Zucherino, Guido Dalponte y Marianela Maggio son los autores de “Sonoridad permanente: práctica y escritura polifónica medieval”. Este artículo plantea una crítica a la historia de la música positivista, que considera un cambio lineal y evolucionista entre la música medieval y moderna, la primera monódica y la segunda polifónica. Para esto, los autores hacen una revisión de las fuentes históricas medievales que hablan de la polifonía; posteriormente analizan la música popular identificando varias formas, como el *canon*, a través de relatos o transcripciones de fuentes orales. Este análisis se presenta como un desafío para los músicos y docentes latinoamericanos para crear paradigmas propios.

“Saber trobar: estratificación en los inicios de la música occidental” de Martín Eckmeyer, plantea, en oposición a la tradición historiográfica, que la música popular antecede a la música culta. El análisis de diversas fuentes pone en evidencia el positivismo musicológico y como consecuencia las estigmatizaciones en la historia de la música, concluyendo que los juglares anteceden a los trovadores.

Pablo de la Riestra, en “Escultura tardogótica alemana”, empieza ubicando temporalmente a la escultura tardogótica alemana, entre el 1400 y

1530, aproximadamente, y estableciendo que Italia quedaría al margen de este desarrollo tardogótico, por lo que este no estaría condicionado por la teoría del arte y la perspectiva, inventos italianos vigentes hasta nuestros días. A continuación, el autor realiza una descripción y un análisis de la escultura tardogótica a través de 21 imágenes correspondientes a diferentes locaciones.

“Cuando suena la tinta: la música de una nueva clase, los *literati*”, escrito por Julieta Dávila Feinstein y Cecilia Trebuq, inicia contextualizando la Baja Edad Media y los cambios suscitados en los aspectos social, económico, religioso y artístico; esto, en contraposición a la historiografía tradicional, para analizar la música producida en las universidades y su correspondencia con la sociedad. Por ejemplo, la creación del *Motete*, composición polifónica, como mecanismo de diferenciación social.

“La construcción y consolidación de la iconografía del purgatorio”, de Daniel Sánchez, tiene por objetivo reflexionar acerca de los ejes estructuradores de la construcción histórica y social del occidente moderno, del cual somos herederos, a través del análisis de dos obras: el tímpano de la iglesia de Santa Fé de Conques y *El homenaje de un hombre sencillo* y otros episodios, primera escena de los frescos de la Vida de San Francisco, en Asís.

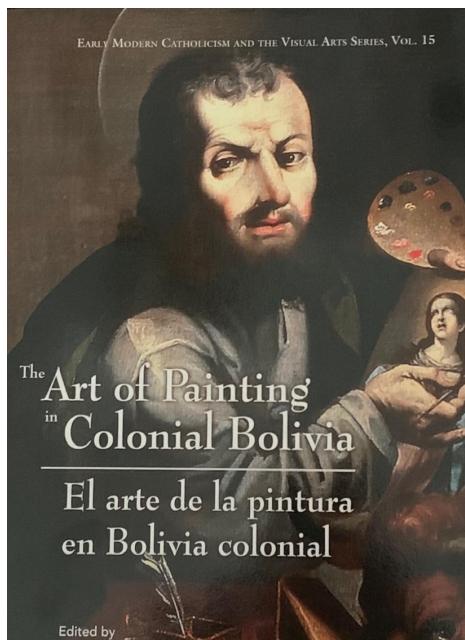
“Alto en las torres: músicos urbanos profesionales en la Edad Media”, de Martín Eckmeyer, encara la problemática del renacimiento en la música y busca aportar a la comprensión de la transición histórica entre la música medieval y moderna. Como los capítulos precedentes, muestra que la argumentación tradicional es insuficiente, por lo que recurre a la historiografía de los Annales y a la noción de larga duración. Así, un periodo amplio, desde fines del siglo XII hasta el siglo XVI, ayudaría a la comprensión de lo que conocemos como Renacimiento. La introducción de la música en la modernidad estaría determinada por la dignificación de la profesión del músico, la jerarquía y la formación. Para llegar a esta conclusión, el autor establece diferentes características y particularidades inherentes al quehacer musical.

En conclusión, la concepción de este libro es muy interesante porque toma en cuenta la mirada latinoamericana desde este espacio y tiempo, analizando esta parte de la historia que es muy importante para ambas disciplinas. Al parecer muchos principios técnicos están vigentes en el tiempo presente. También tiene un importante aporte al cuestionar la historia tradicional positivista sobre las artes visuales y la música. Salta a la vista el trabajo metodológico; sin embargo, se torna pesado sobretodo en la introducción por el uso de muchas citas textuales y notas al pie de página; aunque esto sea comprensible por la necesidad de teorizar sobre el enfoque moderno de la historiografía. Por otra parte, los capítulos que analizan obras de arte carecen de un enlace activo para poder observar las obras estudiadas, lo que deja un gran vacío pues las imágenes son un recurso indispensable para la compren-

sión del texto. En general, cabe destacar la propuesta de un texto académico desde especialidades diferentes, pero también la falta de un capítulo final que, a manera de conclusión, articule los aportes de ambas especialidades y los aspectos que les son comunes.

The Art of Painting in Colonial Bolivia.
El arte de la pintura en Bolivia colonial.
Suzanne L. Stratton-Pruitt (ed.)
Philadelphia: Saint Joseph's University, 2017

Jorge Ricardo Villarroel Ribera
Universidad Mayor de San Andrés



Este tomo corresponde al volumen 15 de la serie denominada *Early modern Catholicism and the visual arts*. El factor común en los libros de la serie es el análisis de la obra de pintores que trabajaron para el movimiento evangelizador católico y la Contrarreforma en el periodo comprendido entre el año 1500 y el último tercio del siglo XVIII. La serie incluye estudios de arte en los actuales territorios de los países que, en su tiempo, pertenecieron a los virreinatos coloniales. Se trata de una propuesta de gran calidad en cuanto a formato, material de edición e imagen, editada por Saint Joseph's University Press. Este tomo contiene importantes datos sobre la producción pictórica desarrollada en la actual Bolivia entre los siglos XVI, XVII y XVIII (o sea el “early modern period”).

El volumen que nos ocupa consiste en una compilación a cargo de la editora Suzanne L. Stratton-Pruitt, quien dedica el libro al arte producido en el actual territorio boliviano durante el periodo anterior a la Independencia. Para el efecto contiene, además de los ensayos, numerosas fotografías de pinturas que se encuentran en Bolivia, Argentina, Perú y Estados Unidos, pinturas procedentes de museos y colecciones privadas que corresponden a las escuelas de Charcas, el Altiplano (Collao) y Potosí. El resultado es un nutrido volumen de 525 páginas bilingüe (inglés y español).

Inicia el libro con “El arte de la pintura en la Bolivia colonial, 1600 – 1825” de Suzanne L. Stratton-Pruitt, quien hace una descripción geográfica del actual territorio boliviano y su pertenencia (hasta 1776) al antiguo Virreinato del Perú. Destaca la necesidad que existía, en el periodo colonial, de imágenes de temática sacra y contenido didáctico para la devoción de la ocupación española y como herramienta de adoctrinamiento utilizada por los religiosos. Señala la importancia de las fuentes europeas y su influencia en las adaptaciones locales, sobresaliendo “lo italiano”, con Bernardo Bitti; “lo español”, con pinturas del taller de Francisco de Zurbarán; y “lo flamenco”, entrelazando ejemplos de lo producido en Potosí, La Plata y La Paz con las obras de Melchor Pérez de Holguín y Leonardo Flores, entre otros.

El volumen contiene una serie de ensayos, entre los que destacan “Pintura Mural en Bolivia”, escrito por Philipp Schauer; “Las columnas de Hércules en Charcas”, de Ramón Mújica Pinilla; y “El uso de grabados en el arte colonial” de Almerindo Ojeda di Ninno. El libro finaliza con tres compilaciones: la primera, sobre las representaciones de Jesucristo en diferentes advocaciones, con escritos de Agustina Romero Rodríguez, Lucía Querejazu Escobari y Héctor Seoane; la segunda, sobre la representación de “Nuestra Señora”, contiene ensayos de Gustavo Tudisco y Suzanne Stratton-Pruitt; y la tercera se refiere a la temática de “Santos y Ángeles”, obra de Suzanne Stratton-Pruitt.

Estamos ante una de las más recientes obras editadas sobre la historia del arte colonial en la actual Bolivia. Es interesante señalar que el proceso artístico colonial ha sido objeto de valiosas investigaciones plasmadas en libros. Sobresale la importante obra de los esposos Mesa-Gisbert, quienes abarcaron estudios de la pintura cusqueña y, desde luego, la historia del arte colonial, sus influencias y escuelas en nuestro territorio. Es fundamental el antecedente del libro sobre Holguín, que sin duda ha servido de base y punto de partida para posteriores investigaciones, ensayos y artículos como los que compila el libro¹.

1 Mesa J.; T. Gisbert (1977). *Holguín y la pintura virreinal en Bolivia*. (2^a ed.). La Paz: Librería Editorial Juventud.

Sin lugar a dudas, la publicación constituye un aporte al presentar investigaciones más recientes sobre el fenómeno artístico colonial en el territorio de la actual Bolivia. Al mismo tiempo, es importante atraer la atención de los lectores hacia la belleza e importancia histórica de la producción pictórica que se analiza. Ofrece una visión complementaria sobre los fenómenos históricos, sociales, políticos, religiosos y económicos que se reflejan en la pintura, y en base al descubrimiento e identificación reciente de piezas que no figuran en libros previos.

Finalmente, destaca la edición de lujo que nos permite apreciar fotografías a color y de excelente calidad que ejemplifican los ensayos.

Revista *Estudios Bolivianos*

La misión del Instituto de Estudios Bolivianos es impulsar la investigación multidisciplinaria según programas y proyectos, tendiendo a integrar la docencia y la interacción social con la investigación. La entidad realiza trabajos en ciencias sociales y humanidades para elevar el nivel académico de la enseñanza, posibilitando un aprendizaje activo y fomentando la ejecución de proyectos según las necesidades sociales de la comunidad, tanto en el contexto local como nacional y universal. La visión del Instituto de Estudios Bolivianos establece constituirse en la principal unidad académica de planificación, ejecución y evaluación de la investigación en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

Estudios Bolivianos es la revista semestral del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad Mayor de San Andrés. En esta revista se publican, entre los meses de junio y diciembre de cada año, artículos sobre investigaciones originales promovidas por el Instituto de Estudios Bolivianos, por las diferentes carreras de la FHCE y por otras instituciones nacionales e internacionales; también se publican iniciativas de investigación particulares. Incluye secciones dedicadas a la investigación y a la reseña de libros.

La misión de la revista *Estudios Bolivianos*, desde su creación en 1995, es difundir la producción intelectual disciplinar, inter y multidisciplinaria, aportando a la comunidad de investigadores que trabajan en campos relacionados con la filosofía, la literatura, la historia, la lingüística, la educación, las ciencias de la información, el turismo y la psicología.

Las normas editoriales de la revista *Estudios Bolivianos* son las siguientes:

1. *Originalidad de los artículos.* Se establece que solo se considerarán para su publicación investigaciones originales e inéditas. En este sentido, el autor es responsable de la originalidad del texto presentado para su publicación. Solo excepcionalmente se aceptarán textos ya publicados previa conformidad de la dirección editorial de la revista o libro donde fueron publicados previamente.
2. *Extensión de los artículos.* Las contribuciones a la revista respetarán las siguientes extensiones: a) para los artículos monográficos: de 20.000 a 50.000 caracteres con espacios (bibliografía incluida); b) para los artículos de investigación general (concluida o en desarrollo, parcial o total): de 20.000 a 50.000 caracteres con espacios (bibliografía incluida); c) para las reseñas de libro: de 6.000 a 14.000 caracteres con espacios.

3. *Formato de presentación de los originales.* Se enviarán o entregará las contribuciones en tamaño carta, con márgenes normales, en el tipo de letra *Times New Roman* 12. Respecto a los artículos, los cuadros, ilustraciones, gráficos o mapas serán numerados y serán referidos en el texto entre paréntesis.
4. *Identificación del artículo.* Cada artículo debe contener necesariamente la siguiente informanión: a) el título en español y en inglés (se recomienda un máximo de 12 palabras en cada lengua); b) una presentación académica del autor o del responsable principal a pie de página (máximo de 100 palabras), esta presentación incluirá: la formación, el grado académico, la adscripción institucional, principales publicaciones, el correo electrónico, la ciudad y el país; c) el resumen en español y en inglés del contenido del artículo (máximo 100 palabras en cada lengua); d) palabras clave en español y en inglés que describan el contenido del texto (máximo cinco en cada lengua).
5. *Formas de referencia bibliográfica.* Todos los originales se entregarán de acuerdo con el sistema Harvard-APA. Cada convocatoria de nuestra revista especifica las variaciones que los autores deben tomar en cuenta al redactar sus aportes.
6. Se enviarán los artículos hasta fines del mes de abril para el número de *Estudios Bolivianos* que corresponda al primer semestre; y hasta fines del mes de octubre para el número del segundo semestre. La dirección electrónica que recibirá las contribuciones es las siguientes:
ieb@umsa.bo - ieb160@hotmail.com

En el sitio web del Instituto de Estudios Bolivianos (www.ieb.edu.bo), se publicará regularmente el llamado a contribuciones, especificando el contenido temático de los próximos números de la Revista.

La presente edición se terminó de imprimir
el mes de diciembre de 2021, en los talleres de
la imprenta PPi color Impresores
Telf. 76779040 - 67300171
e-mail: ppi.colorimpresores@gmail.com
Ciudad de La Paz