

**LA FUNCION UTOPICA EN EL DISCURSO HISPANOAMERICANO
SOBRE LO CULTURAL.
RESIGNIFICACIONES DE «CIVILIZACION-BARBARIE»
Y «ARIEL-CALIBAN»
EN LA ARTICULACION DE NUESTRA IDENTIDAD**

por

Yamandú Acosta

Sumario

Introducción. La función utópica como perspectiva de análisis. Algunas observaciones preliminares. Sarmiento o la utopía civilizatoria. Martí o la utopía nuestroamericana. Rodó o la utopía arielista. Ponce o la utopía socialista. Fernández Retamar o la utopía del socialismo nuestroamericano. Argumentos sobre la validez de Calibán en la actualidad. La función utópica en la postmodernidad latinoamericana. Fuentes. Bibliografía.

INTRODUCCION

La intención de las líneas que siguen a continuación, es presentar una perspectiva de análisis que se supone pasible de desarrollos más intensos y extensos, de los que los límites de un artículo permiten verificar. Se propone al lector que sean estimadas como apuntes para un proyecto de investigación a través del señalamiento de elementos y articulaciones que en forma preliminar se entienden fundamentales, y de ninguna manera como el cierre concluyente de una investigación ya realizada.

El problema de fondo que se pretende abordar es el de la identidad cultural latinoamericana que, afortunadamente, sin dejar de presentar abordajes en la tradicional literatura de ideas procedente especialmente del latinoamericanismo literario y del latinoamericanismo filosófico, en el actual desplazamiento en las ciencias sociales desde el paradigma de lo económico al de lo cultural, presenta aproximaciones y debates que significan el quiebre de fronteras de las matrices disciplinarias tradicionales, en la configuración del campo interdisciplinario y transdisciplinario de los estudios culturales.

El lugar del abordaje del problema es el configurado por algunas expresiones del discurso hispanoamericano sobre lo cultural que orbitan en torno a dos dicotomías centrales en esa problemática: “*Civilización-Barbarie*” y “*Ariel-Calibán*”.

Esta elección de “lugar” para abordar la cuestión reclama una serie de aclaraciones. Se trata en primer término del “discurso” al que se entiende, en el marco del desplazamiento del paradigma de la conciencia al paradigma del lenguaje, lugar privilegiado de las mediaciones entre la interioridad subjetiva de la conciencia y la exterioridad objetiva de las relaciones sociales, tanto en una como en otra dirección. La construcción de una identidad cultural

alcanza su mayor nivel de objetivación en la articulación de los discursos en los que se expresa al tiempo que en y por ellos también se constituye. Los discursos "sobre lo cultural" presentan al interior del universo discursivo la peculiar relevancia de su inequívoca intencionalidad hegemónica o contrahegemónica, por lo que, expresan con relieves bien marcados los problemas inherentes a la construcción de una identidad cultural. En segundo término, si bien el problema global que se intenta analizar es el de la identidad cultural latinoamericana, el lugar discursivo elegido es el que corresponde a "algunas expresiones del discurso hispanoamericano", en la intención de evitar la mayor laxitud del discurso iberoamericano o del discurso latinoamericano como campos alternativos de análisis. En tercer término, las dicotomías elegidas, dicen acerca de las visiones polarizadas, en términos de alternativas excluyentes, que muchas veces de un modo no intencional, pero igualmente operante, borran matices, situaciones intermedias, en fin, heterogeneidades culturalmente extendidas, que pueden leerse como hibridación o mestizaje. La primer dicotomía ("*Civilización-Barbarie*"), de carácter conceptual o categorial, recorre las expresiones más fuertes del discurso hispanoamericano sobre lo cultural desde el "*Facundo*" de Sarmiento de 1845 hasta el "*Discurso desde la marginación y la barbarie*" de Zea de 1988. La segunda dicotomía ("*Ariel-Calibán*") de carácter simbólico o metafórico, lo hace desde "*Ariel*" de Rodó de 1900 hasta "*Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*" de Fernández Retamar de 1971.

En el presente artículo aspiramos a recorrer, dentro de los límites de abordaje ya señalados, los capítulos centrales de la dialéctica discursiva que tiene lugar entre 1845 y 1971, en la que se producen interesantes entrelazamientos entre los pares dicotómicos y resignificaciones de símbolos y conceptos en y por ellos relacionados, desde la configuración de un proyecto de plena integración al modelo civilizatorio occidental capitalista, hasta la del proyecto emergente de una identidad socialista latinoamericana, entendida como la posibilidad de una modernidad alternativa a aquél primer proyecto de modernidad, intermediados por proyectos que con distintos perfiles hacen a la historia de nuestra identidad, que es la identidad de nuestra historia. A nuestro juicio, tales capítulos centrales están constituidos por "*Facundo*" (1845) de Sarmiento, "*Nuestra América*" (1891) de Martí, "*Ariel*" (1900) de Rodó, "*De Erasmo a Romain Rolland. Humanismo burgués y humanismo proletario*" (1935) de Ponce y "*Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*" (1971) de Fernández Retamar. Algunos planteamientos sobre estas cuestiones producidos en estas dos últimas décadas, más que como objeto central de análisis se tomarán como aportes relevantes a la discusión motivada por aquellos discursos fundamentales, discusión que en el marco de las fuertes transformaciones en curso del mapa cultural planetario, sin desmedro de su interés histórico y teórico, nos puede ayudar en nuestras necesidades vigentes de orientación cultural.

LA FUNCION UTOPICA COMO PERSPECTIVA DE ANALISIS

Las cuestiones de la identidad cultural latinoamericana y de la articulación de un proyecto cultural, que pueden pensarse como la misma cuestión en cuanto la idea de una identidad macrocultural solamente parece tener sentido como proyecto identificacional, privilegian el análisis de los discursos sobre lo cultural en la perspectiva de su *función utópica*, dado el

papel de la utopía como el “no lugar” que como referente de sentido es condición de posibilidad de todo proyecto (1).

Los discursos sobre lo cultural que analizaremos no pertenecen al *género utópico*. No obstante ello, por su propio objeto, cumplen inequívocamente una función utópica que debe ser entendida como la razón fundamental de su vigencia, tanto a nivel discursivo como metadiscursivo (2). La función utópica que los identifica, en muchos casos los separa en las formas confrontadas del *utopismo anti-utópico* hegemónico y del *utopismo* contrahegemónico

(1) Estimamos adecuadamente fundamentada la tesis de Mario Sambarino en su libro *Identidad, Tradición y Autenticidad. Tres problemas de América Latina*, relativa a la inexistencia de una identidad cultural común de carácter ontológico que abarque las diversidades de la realidad latinoamericana en su conjunto, así como la tesis complementaria de tal identidad sustentable como proyecto de horizonte axiológico.

Por otra parte, la tesis respecto de la utopía como concepto trascendental y, en consecuencia como condición para pensar en plano teórico y realizar en el plano práctico, es decir, inevitable condición del pensar y el actuar humanos, aparece muy afinadamente trabajada en relación al marco categorial de diversas orientaciones de pensamiento contemporáneo, en el libro de Franz J. Hinkelammert *Crítica a la razón utópica*. Compartimos esa tesis que ilumina buena parte de nuestra reflexión.

(2) La distinción entre *género utópico* -correspondiente al nivel de la narratividad o del enunciado- y de la *función utópica* -relativa al nivel de la discursividad o de la enunciación, la tomamos del ensayo de Arturo Andrés Roig *El discurso utópico y las formas de la historia intelectual ecuatoriana*, así como del estudio efectuado en relación al mismo por Estela Fernández, bajo el título *La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana*.

Esta distinción en su relación con la caracterización de la utopía que hemos señalado en la nota anterior, parece de la mayor importancia porque proporciona un criterio para analizar discursos que aunque no utópicos por su género, puedan serlo en cambio por su función. La función utópica en cuando condición trascendental del pensamiento y la acción parece de la mayor importancia al momento de evaluar los discursos en su función discursiva y en su función metadiscursiva. Al interior de la función utópica Roig señala analíticamente tres funciones subsidiarias: *función crítico-reguladora*, *función liberadora del determinismo legal* y *función anticipadora del futuro*. En la identificación de la función crítico-reguladora con referencia al sentido kantiano de lo trascendental, hay una perfecta convergencia entre el planteamiento de Roig y el de Hinkelammert: la utopía como plenitud imposible opera fundamentalmente como “lugar” teórico desde el que analizar críticamente lo existente. Epistemológicamente la utopía cumple una función complementaria a la de la ciencia, la ciencia nos dice del determinismo de los hechos y procesos; en ese marco de referencia la utopía permite abrir un espacio de libertad, tal es sintéticamente la función liberadora del determinismo legal. La utopía permite la imaginación y conceptualización de un futuro otro que no sea la mera prolongación del presente, esta es la función anticipadora del futuro, claramente central para imaginar y pensar alternativas en un sentido fuerte.

Siguiendo la lógica de la argumentación de Roig, Estela Fernández señala una cuarta función que integra a las tres anteriores, la *función constitutiva de formas de subjetividad*. En síntesis, el sujeto se constituye en el proceso de construcción discursiva y en el acto de enunciación que tiene lugar en un universo discursivo en el que se contraponen discursos hegemónicos y contrahegemónicos.

En lo que antecede se pretende haber dado sustento a la tesis de que la función utópica es lo que hace a la vigencia de un discurso sobre lo cultural. La vigencia de un discurso con función específicamente explicativa tiene como condición su validez que determina una presunta independencia de la subjetividad. El discurso sobre lo cultural es en buena medida explicativo pero al tiempo que es estimativo y normativo, su vigencia pasa fundamentalmente por su papel orientador y constituyente de una subjetividad, papel que puede conceptualizarse como función utópica. La función utópica no se opone a la función explicativa del discurso con pretensiones de objetividad, en lo que hace a la vida concreta de individuos y sociedades, es condición para la construcción de sentido que involucra a la de los mismos discursos explicativos con pretensiones de objetividad.

(3), las que pueden valorarse más adecuadamente atendiendo a su mutua interlocución. Complementariamente, el análisis supondrá el espacio cultural de la ciudad como espacio de poder y, con ello, la consideración del papel cumplido por los escritores a título de representantes de un sector cultural y de una clase social, que en la construcción discursiva de su identidad, aportan tanto intencionada como no intencionalmente a la de “*la ciudad letrada*” (4), por cuya mediación promueven una identidad nacional o continental, a su imagen y semejanza.

Los autores y textos que nos proponemos analizar son paradigmáticos en la ensayística latinoamericana. Cada uno de ellos ha merecido por sí propios concienzudos estudios que dificultan el aporte posible de algún grado de novedad en un nuevo intento de aproximación. No obstante esa presunción, no pensamos que sea ocioso intentar una nueva mirada que pueda aportar fundamentalmente el rescate de algunas líneas de continuidad y otras de ruptura que sirvan para arrojar alguna luz a la reflexión actual de los problemas relativos a nuestra identidad cultural.

ALGUNAS OBSERVACIONES PRELIMINARES

Posibilitar esa mirada requiere describir el terreno a explorar como sustento de hipótesis posibles.

Desde el punto de vista ideológico-político, el texto de Sarmiento plantea una alternativa de cuño histórico-teórico liberal, funcional al desarrollo capitalista en el contexto conservador dominante en ese tiempo y lugar. Por su parte, el texto martiano apunta a la superación de las limitaciones de las fórmulas ideológicas liberales y también de las conservadoras desde la perspectiva de un realismo crítico que discierne las formas ideológicas a la luz de la realidad y

(3) Frente al criterio más generalizado que distingue entre discurso utópico y discurso anti-utópico, que expresan la polarización más radical que puede darse en un determinado universo discursivo, Hinkelammert utiliza la caracterización de *utopismo anti-utópico* para referirse al segundo tipo de discurso, la que parece teóricamente más fuerte. En efecto, mientras *anti-utopismo* dice solamente de la oposición al utopismo, *utopismo anti-utópico* dice de la negación de un utopismo por la imposición de otro utopismo que se pretende no-utópico. En los discursos sobre lo cultural que constituyen aquí el objeto de análisis, el de la civilización en la línea de Sarmiento, nace como discurso utópico en el universo discursivo hegemonizado por el conservadurismo y luego de profundos procesos de transformación de ese universo, en el marco de las que han tenido lugar en el universo metadiscursivo, deviene utopismo anti-utópico en la ideología del *fin de la historia*.

(4) El libro de Angel Rama *La ciudad letrada*, propone hipótesis muy sugerentes para pensar el papel de la ciudad y de los intelectuales en la construcción de la identidad cultural latinoamericana a través de la historia. Relacionando los temas de la ciudad y los intelectuales con el de la utopía, no debemos perder la perspectiva respecto del horizonte social y cultural en el que nos estamos manejando que nada tiene que ver con utopismos populares como pueden ser el que ejemplifica el movimiento milenarista de Canudos, Brasil en 1888, fuertemente reprimido.

En nuestro análisis se consideran perspectivas desde los sectores intelectuales, lo que quiere decir desde la ciudad, en la mayoría de las cuales, de modo directo o indirecto la ciudad idealizada ilustra o constituye el referente utópico. En este respecto, es un mérito mayor de Martí, el trascender su anclaje social y cultural y construir un pensamiento que rescata las diversidades en su legítima alteridad e invita al diálogo no objetivador con las mismas en la búsqueda de un proyecto integrador no homogeneizante.

discierne la realidad a la luz de la utopía *nuestroamericana*. El texto de Rodó marca un reflujo conservador-reformista, mientras que los de Ponce y Fernández Retamar señalan con matices diversos una orientación socialista. Conservadurismo, liberalismo y socialismo; las tres ideologías de proyección planetaria en los dos últimos siglos, aparecen así representadas en estas obras, aunque ninguna de ellas pueda adscribirse sin más a la identidad ideológica en cada caso señalada de un modo pretendidamente puro.

En lo que se refiere a la matriz cultural adoptada por cada autor como clave identitaria para Latinoamérica, se transita desde la cultura europea privilegiada por Sarmiento, quien luego desplazará su admiración a los Estados Unidos, pasando por la propuesta de Martí en torno a una construcción cultural desde nosotros mismos y por la de Rodó en la que el rechazo a lo sajón se da bajo la forma de una recuperación de lo latino, hasta llegar a la alternativa de un humanismo proletario en Ponce, el que es asumido por Fernández Retamar pero desde bases martianas que lo resignifican a través de su *nuestroamericanización*.

Si atendemos a las condiciones de producción discursiva desde el punto de vista de cada contexto político nacional, Sarmiento expresa un discurso modernizador de avanzada en relación a las prácticas feudalizantes instaladas en el poder en el contexto argentino de la época, Martí teje su discurso en el contexto de la gesta independentista cubana que comienza a vivir la amenaza norteamericana, Rodó lo hace en los inicios de la ruptura con el positivismo, nombre filosófico de la primera modernización y en la coyuntura de la imposición de la tutela de los Estados Unidos sobre Cuba, Ponce instala su reflexión después de la profunda crisis de los años treinta de fuerte impacto en la Argentina y Fernández Retamar lleva a cabo la suya en un horizonte de especial confianza en la evolución de la revolución cubana. La diversidad de los contextos torna a los respectivos discursos prácticamente inconmensurables, por lo que permite contrarrestar los efectos de ilusión de continuidad de una inexistente dialéctica exclusivamente discursiva (5).

SARMIENTO O LA UTOPIA CIVILIZATORIA

La construcción discursiva sarmientina en el "*Facundo*", analizada en la perspectiva de su función utópica, inmediatamente traduce las dificultades inherentes al maniqueísmo de su recurrente dicotomización: *civilización-barbarie*, *libertad-esclavitud*, *inteligencia-materia*, *ciudad-campo*; la que expresa categorial y conceptualmente su visión de la Argentina de su tiempo, negada por sus vigencias de pretendidas barbarie, esclavitud, materialidad, características del dominante espacio rural, tematizadas a la luz del referente utópico de la civilización como espacio de libertad e inteligencia, que tiene en la configuración urbana su lugar de anclaje e irradiación. *Urbanizar* y *civilizar* son denominaciones de un mismo proceso, que en

(5) El problema de la inconmensurabilidad está planteado hoy en relación a teorías y a los juegos de lenguaje que cada una de ellas supone. En nuestros discursos-objeto no estamos en el caso de discursos puramente teóricos, no obstante lo cual la presunción de inconmensurabilidad se recuesta en la especificidad del contexto a que responden, así como en la intención manifiesta de los autores respecto a los problemas que tales contextos plantean. Esta presunción opera como dispositivo teórico que ayuda a ponerse en guardia frente a continuidades o rupturas discursivas aparentes, así como a preguntarse por los efectivos lazos de parentesco tras el común aire de familia.

la relación al territorio indica la necesidad de la presencia creciente del europeo como expresión de espiritualidad e inteligencia llamadas a transformar la pura materialidad del suelo americano.

El referente utópico de la idealización de la ciudad europea como paradigma de civilización, libertad e inteligencia cumple su *función crítico-reguladora* en la negación de lo rural, bárbaro, esclavo y material que ha afincado también en Buenos Aires en forma aparentemente no accidental, dado que Sarmiento no percibe a Rosas como un hecho fortuito o una aberración, sino que sostiene que “es por el contrario, una manifestación social; es una fórmula de una manera de ser del pueblo”. La pretensión de ruptura con esa manera de ser del pueblo expresa la potencialidad utópica como *liberación del determinismo legal* y, concomitantemente la *anticipación de futuro* en la idealización utópica de una Argentina hecha a imagen y semejanza de un Buenos Aires hecho a imagen y semejanza de un París de plenitud totalmente idealizada. En síntesis, la funcionalidad utópica del discurso sarmientino en el Facundo se resuelve como *constitución de una subjetividad* que se afirma sobre la base de la negación de otras subjetividades, ya sea por la invisibilización del etnocidio bajo la idea de materialidad o desierto, o por la asimiliación en el proceso de homogeneización producido por la difusión de los valores civilizatorios. Independientemente de que los sucesos europeos de 1848 que permitieron registrar riqueza en el medio rural y pobreza en el medio urbano y llevaron a Sarmiento a atenuar su inicial dicotomización entre campo y ciudad, y que, subsidiariamente los Estados Unidos con la escuela y el mercado comenzaron a desplazar a Europa del centro de su interés, se mantuvo como constante de su discurso sobre lo cultural la construcción de una identidad que en sentido lato puede estimarse alienada(6), por lo que configuró un fundamento cultural que marcó a la Argentina de modo inadecuado para el sustento de la institucionalidad democrático-liberal en el marco de la que hasta el presente pretendió organizarse. La invisibilización y la pseudo-homogeneización a través del proceso de la escolarización compulsiva, desplazaron a “*la tercera entidad*” (7) en lugar de integrarla; al consolidar su marginalidad, dificultaron la articulación identitaria de las pluralidades en juego y, con ello,

(6) Escribe Sambarino a este respecto: “Un uso concreto socio-cultural del concepto de alienación ha de implicar actualmente a nuestro juicio: a) formas de sometimiento respecto de centros de poder o núcleos de interés; b) que el ejercicio de ese poder o la fuerza de ese interés no tenga un sentido de universalidad, no cumpla una auténtica función de medio para el todo social, sino que opere como principio particular; c) que su acción aleje del sentido de universalidad a quienes le están sometidos, o, a través de invocaciones al todo, los haga servir al interés de una parte de ese todo social; d) que ese proceso deformante de la relación social entre las partes y el todo, engendre correlativamente un mundo de pseudo-valores, que refuerzan la deformación expuesta y al mismo tiempo la ocultan y la justifican”. (Mario Sambarino *Origen y estado actual del concepto de alienación*, p. 58).

(7) Esta es la visión de Sarmiento de lo que él llama “tercera entidad”: “...cuando en una revolución, una de las fuerzas llamadas en su auxilio, se desprende inmediatamente, forma una *tercera entidad*, se muestra indiferentemente hostil a unos y otros combatientes, a realistas o patriotas; esta fuerza que se separa es heterogénea; la sociedad que la encierra no ha conocido hasta entonces su existencia, y la revolución sólo ha servido para que se muestre y desenvuelva.

Este es el elemento que Artigas ponía en movimiento; instrumento ciego, pero lleno de vida, de instintos hostiles a la civilización europea y a toda organización regular, adverso a la monarquía como a la república, porque ambas venían de la ciudad, y traían aparejado un orden y la consagración de la autoridad”. (*Facundo*, pp. 73-74). La “tercera entidad” es pues, en la visión de Sarmiento la quintaesencia de la barbarie, expresión socio-cultural propia del medio rural, frente a las formas civilizadas que más allá de sus oposiciones políticas expresan la visión del orden característica de la ciudad.

el dimensionamiento del autoritarismo como mecanismo compulsivo de articulación de la sociedad.

MARTIOLA UTOPIA NUESTROAMERICANA

“No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” expresa un muy conocido pasaje de Martí de su más conocido texto “*Nuestra América*”. La relación con las motivaciones sarmientinas del Facundo que condensan un proyecto que con voces y suertes diversas se extiende por toda Hispanoamérica con carácter hegemónico, dan un adecuado contraluz para captar los sentidos centrales concentrados en esta expresión de la magnífica prosa martiana. El discurso martiano denuncia el carácter enajenante de la homogeneización producida por el discurso sarmientino, articulándose como contra-discurso o discurso contra-cultural, portador de los fundamentos de un contra-proyecto de carácter alternativo. Rescata la pluralidad de la heterogeneidad constitutiva de América Latina, no solamente como una facticidad, sino como criterio para la construcción de la identidad cultural latinoamericana, que indica que en lugar de pretender hacer tales realidades inconmensurables a imagen y semejanza de un París por lo demás idealizado, debe intentar crearse desde sí misma, es decir desde el reconocimiento de las peculiaridades de su diversidad. La expresión “*Nuestra América*” en el discurso martiano tiene una doble significación: empírica y utópica. En su significación empírica motiva un pensamiento realista que se hace cargo de la efectividad de lo real por detrás de las ideologizaciones dominantes que impiden su adecuada visualización; marca además la radical diferencia con la otra América, la América sajona, en contraste con la cual se tornan más nítidos los perfiles de la propia realidad. En su significación utópica, motiva un realismo no pragmático sino crítico por su remisión a un “*nosotros*” no constituido y, por lo tanto a una “*América*” que no es “*Nuestra*” pues para que lo sea en alguna medida debe tener lugar la articulación constructiva de ese “*nosotros*” que la heterogeneidad estructural y la multiculturalidad visualizadas por Martí (8) en su efectiva aunque no necesaria articulación asimétrica y alienada, traban en sus posibilidades de realización. La constitución de un “*nosotros*” no homogeneizador e integrador de la diversidad, funciona como idea *crítico-reguladora* que permite discernir en la América efectivamente existente

(8) Un atento y calificado lector del presente texto, ha observado con agudeza una eventual inconsistencia entre el reconocimiento martiano de la pluralidad y la heterogeneidad que aquí se sustenta como fundamento para la construcción de un “*nosotros*” no homogeneizante, con la afirmación de Martí en *Nuestra América* “No hay odio de razas, porque no hay razas”, la que a su juicio, parece implicar una homogeneización humanista que niega las diferencias. El lector de referencia que me hace el homenaje de esa medular observación, manifiesta además no tener respuesta para ella, solicitando mi comentario respecto de la misma.

No puede pasarse por alto una observación altamente pertinente, que afecta el centro mismo de la argumentación que en relación a este asunto se ha desplegado.

Líneas después de la referida sentencia expresa “El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color. Peca contra la Humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de razas”. El conjunto de sentencias puede dar sustento a una lectura en la línea de una homogeneización humanista que niega las diferencias, pero también en la de un humanismo que reconoce las diferencias para superar las asimetrías con vocación de universalidad no homogeneizante. Esta segunda lectura es la que aquí se ha adoptado en la pretensión de que la misma asoma por sobre la primera, más apegada a las dominantes de léxico y época.

elementos y relaciones que a la luz de ese referente de plenitud permiten la articulación del proyecto histórico de una América posible tejida sobre el *ethos* de la dignidad (9). La *función liberadora del determinismo legal* se expresa por el señalamiento de la falsedad de la polarización sarmientina “Civilización-Barbarie” que presenta a la primera como inevitable alternativa a la segunda, posibilitando la visibilización de la “*naturaleza*” que puede traducirse como las efectivas realidades, estructuras y tendencias latinoamericanas, con lo que la conciencia del efectivo determinismo de los hechos a la luz del referente utópico, no solamente neutraliza el falso determinismo elusivo-ilusorio de la ideología civilizatoria que deslegitima como “Barbarie” a todo lo que no encuadra dentro de su proyecto, sino que posibilita un llamado a la acción constructiva en dirección a un *futuro* tanto deseable como posible en la que se expresa la libertad de una inédita orientación de sentido. La utopía de la plena integración de la diversidad sin exclusiones, anticipa un *futuro otro* que desde el presente carente de plenitud orienta el pensamiento, la imaginación y la acción en la realización de la integración posible. La triple funcionalidad utópica del discurso martiano encuentra su síntesis en la construcción de una subjetividad en la que “nosotros” no es una fórmula retórica para imponer un “yo” individual con la fuerza que puede darle el rango de lo colectivo. Se trata de una *subjetividad radical*, es decir, que se constituye enraizada en las condiciones histórico-culturales de su efectiva existencia, que pasan por el reconocimiento de la pluralidad y que se orienta en función del *ethos* de la *dignidad* a transformar ese “nosotros” arraigado en una historia en cuanto facticidad y en cuanto proyecto, en la articulación no homogeneizadora y no asimétrica de todos y cada uno de los elementos de esa pluralidad diversa.

RODO O LA UTOPIA ARIELISTA

“*Ariel*” de Rodó resignifica la discusión entre *Civilización* y *Barbarie* a través de su simbolización en las figuras literarias de *Ariel* y *Calibán* que en el contexto histórico pretenden expresar por su oposición la correspondiente a dos paradigmas culturales presentados en forma fuertemente idealizada (es decir ideologizada) en relación a los que debe definirse el futuro de esta América (que no es designada aquí como “Nuestra América”). El protagonista de ese posible futuro cultural es “la juventud de América”, expresión genérica que bajo la apariencia de referirse a la juventud sin más, se refiere estrictamente a aquél sector de la juventud que pueda guardar relación con el magisterio espiritual simbolizado por *Próspero*, o con “*Ariel*” que difunde las ideas de tal magisterio. La fórmula rodoniana “A la juventud de América”, más allá de su intención subjetiva, tiene como destinatario objetivo a los fieles del

(9) Cita Roig a José Martí: “...porque si en las cosas de mi patria me fuera dado preferir un bien a todos los demás, un *bien fundamental*, que de todos los del país *fuera base y principio*, y sin el que los demás bienes serían falaces e inseguros, ese sería el bien que yo prefiriera: yo quiero que la *ley primera* de nuestra república sea el culto de los cubanos a la *dignidad plena del hombre*”. (Arturo A. Roig *La “dignidad humana” y la “moral de la emergencia” en América Latina*, inédito). No es lugar aquí para desplegar la tesis de Roig, pero sí para destacar la idea de “dignidad” como criterio ético en el discurso martiano y, presuntamente, como fundamento de universalidad característico de discursos emergentes latinoamericanos, que si bien de acuerdo a la línea argumentativa de Sambarino a que hiciéramos referencia en nota anterior, no habilitaría a hablar de un *ethos* cultural común para América Latina, en la perspectiva teórica abierta por Roig permite vislumbrar una eventual continuidad de fundamento en las discontinuidades emergentes de los recomienzos discursivos que operan como lugar de discernimiento de las totalidades opresivas hegemónicas. La palabra de Martí es singularmente paradigmática en este respecto.

nuevo credo secular de la modernidad configurado por los miembros del restringido círculo de "la ciudad modernizada" que encuentran en los ensayistas como Rodó a los "nuevos sacerdotes de la humanidad" que a través de la palabra proveen a la "cura de almas"(10). En otras palabras, el protagonismo en la articulación del proyecto cultural y, subsidiariamente del proyecto político, no es generacional en sentido universal incluyente, sino en un sentido objetivamente restrictivo y excluyente en lo que hace a la conducción de ambos aspectos. Se trata de un proyecto democrático no mesocrático del sector intelectual de las clases medias (11).

De un modo diferente al discurso martiano, el rodoniano implica también una ruptura con la propuesta sarmientina, especialmente la posterior a "*Facundo*" que desplaza el norte civilizatorio hacia los Estados Unidos (en el Uruguay significa una directa ruptura con las líneas directivas del proyecto cultural vareliano, sucedáneo local del proyecto sarmientino), ruptura que en el plano filosófico puede reducirse a la que tiene lugar respecto del positivismo. Sarmiento y Varela habían acariciado la idea de hacer de nuestros países los Estados Unidos de América del Sur, proyecto de futuro que implicaba como condición de posibilidad la ruptura con lo que entre nosotros había de atraso y barbarie, aspectos en los que pesaba muy fuertemente la herencia ibérica. La ruptura martiana con ese proyecto civilizatorio, asume la diversidad históricamente constitutiva y trata de proyectarla como paradigma y matriz socio-cultural de una efectiva democracia política y social. La ruptura rodoniana, encastillada en su universo de referencias literarias y en el especial microclima de la por entonces en ciernes "Atenas del Plata" en lo que a América se refiere, más allá de su presumible sensibilidad frente a la imposición imperial sobre Cuba, apunta a la recuperación de cierta espiritualidad que cree encontrar en la herencia cultural latina como contraposición a la materialidad que entiende característica del modelo cultural sajón tal como se verifica a su juicio en los Estados Unidos.

Al visualizar lo cultural desde la matriz dualista del clasicismo greco-latino, los Estados Unidos que en la visión sarmientino-vareliana eran modelo de civilización, se transforman ahora, por su presunto materialismo, en sinónimo de barbarie identificada bajo la figura de *Calibán*. Los elementos de la herencia latina que en la misma visión hegemónica del último tercio del siglo XIX eran sinónimo cuando menos de atraso y en su mezcla con los elementos nativos, también de barbarie, se convierten ahora en eje de civilización por su presunto espiritualismo simbolizado en la figura de *Ariel*.

(10) Cfr. Angel Rama, op. cit., cap. V "La polis se politiza", especialmente págs. 86 y sigs.

(11) Escribe Rodó: "...basta insistir en la concepción de una democracia noble, justa; de una democracia dirigida por la noción y el sentimiento de las verdaderas superioridades humanas; de una democracia en la cual la supremacía de la inteligencia y la virtud,- únicos límites para la equivalencia meritoria de los hombres,- reciba su autoridad y su prestigio de la libertad y descienda sobre las multitudes en la efusión bienhechora del amor. (...) ...la armonía de los dos impulsos históricos que han comunicado a nuestra civilización sus caracteres esenciales, los principios reguladores de su vida. Del espíritu del cristianismo nace, efectivamente, el sentimiento de igualdad, viciado por cierto ascético menosprecio de la selección espiritual y la cultura. De la herencia de las civilizaciones clásicas, nacen el sentido del orden, de la jerarquía y el respeto religioso del genio, viciados por cierto aristocrático desdén de los humildes y los débiles. El porvenir sintetizará ambas sugerencias del pasado en una fórmula inmortal. La democracia entonces, habrá triunfado definitivamente" (En *Ariel*, pp. 166-167). La transparencia del planteamiento exime de comentarios.

El “*Ariel*” explicita un sentido utópico: frente al realismo que se agota en el “*carpe diem*” horaciano, el proyecto cultural rodoniano se articula sobre el referente ideal simbolizado en la figura que motiva el nombre del propio texto. En relación a ese referente puede advertirse la múltiple funcionalidad utópica. La *función crítico-reguladora* opera especialmente en el sentido de reformular la vida democrática por el distanciamiento crítico respecto de un modelo de la misma que se oriente fundamentalmente en el sentido cuantitativo de una participación de las mayorías, desde un modelo “arielista” de orientación fundamentalmente cualitativa en el sentido de los valores espirituales estimados superiores que, sin contradicción le abre un espacio de la mayor significación a la aristocracia cultural al interior de la democracia política. Mientras la acción con arreglo a valores en el modelo de Calibán al que responden los Estados Unidos, implica centralmente una orientación hacia la utilidad, en el modelo de Ariel al que se suponen deben responder los países hispanoamericanos en atención a su propia matriz cultural, la orientación es hacia la armonía de lo racional cuyo sentido último es estético. El divorcio entre lo bello y lo útil expresa en el nivel axiológico, al que en el nivel ontológico corresponde a lo espiritual y lo material. Sobre la lente de tal dualismo ontológico-axiológico a través del que Rodó estima la realidad cultural y política de América sajona y de América latina, parece inevitable una visión distorsionada tanto de una como de otra realidad y, consecuentemente la construcción discursiva de un proyecto político y cultural para Latinoamérica que no puede tener otra entidad que la de proyecto utópico, es decir, irrealizable.

En esa visión distorsionada y distorsionante, se percibe la articulación de un proyecto estructurado con arreglo a los valores entendidos como superiores, expresión de una *ruptura con el determinismo legal* que opera en el nivel de lo material, ruptura que se torna posible por el impulso del espíritu que se expresa como libertad. La imagen de Ariel como plenitud de sentido configura la *anticipación utópica de un futuro otro*, que anima a la espiritualidad que se constituye en la tensión entre lo real y lo deseable, a profundizar en su empeño de realización del ideal. La *forma de subjetividad* que se constituye en este proceso es la que corresponde a ese sector de “la juventud de América”, que a las condiciones objetivas del sistema de relaciones sociales históricamente vigentes en medios urbanos latinoamericanos de 1900, agrega como sobredeterminación constitutiva y constituyente el cemento ideológico del proyecto arielista como el de sus pretendidas mejores posibilidades.

PONCE O LA UTOPIA SOCIALISTA

Desde una perspectiva marxista, Aníbal Ponce resignifica una vez más la dicotomía “*Civilización-Barbarie*”, así como su expresión simbólica “*Ariel-Calibán*”.

La perspectiva de Rodó para los símbolos tomados de Shakespeare era centralmente de carácter cultural y subsidiariamente de carácter social, con claras implicaciones políticas. Culturalmente, Ariel simbolizaba la espiritualidad y el sentido de lo bello propio de la armonía racional como pretendidas características de la herencia latina que, desde la mediación ibérica debían ser recuperadas por “la juventud de América” para dar lugar a la construcción de una superior identidad cultural. Como contrapartida, Calibán era símbolo de la materialidad y el sentido de lo útil, pretendidas características de la cultura sajona que habían alimentado el proyecto civilizatorio del pasado siglo en Iberoamérica, proyecto que debía ser rechazado en nombre de la “verdadera” civilización de orientación espiritual. Socialmente esa dicotomía no

oponía la minoría ilustrada a la masa, sino que legitimaba la dirección de esta por parte de aquella, en la consolidación de un modelo democrático no mesocrático cuyo igualitarismo no nivelaba ni hacia abajo ni hacia arriba, sino que desde el piso de una pretendida igualdad de oportunidades, adscribía a la mayoría a la necesaria relación con lo material orientada por la utilidad, reservando a la minoría la complementaria relación con lo espiritual orientada por la belleza.

Ponce opera una “revolución copernicana” por la que reconstruyendo la significación de los personajes de *“La Tempestad”* en la trama social, política y cultural del Renacimiento, rescata su significación vigente para una perspectiva social de lucha de clases (12), en la que *Ariel* representa una “tercera entidad”, distinta a aquella en la que pensara Sarmiento, que oscila entre un polo y otro de la tensión social y es intelecto agente de la definición de un proyecto cultural: la intelectualidad, cuyo “humanismo burgués” puede ser analizado críticamente en sus limitaciones a la luz del “humanismo proletario” presuntamente en curso en ese entonces durante casi veinte años de revolución socialista en el este de Europa.

En alguna medida paradójicamente, dada su condición de análisis materialista hecho por un latinoamericano articulado con los procesos sociales, culturales y políticos de su medio; el de Aníbal Ponce, a diferencia de los análisis de Sarmiento, Martí y Rodó, hace total abstracción de su espacio de pertenencia y efectúa una reflexión que parece trasuntar una evaluación de la cuestión en términos puramente europeos a los que parece suponer universalizables. En su discurso el “humanismo proletario” como plenitud que se estima en curso de realización, es el horizonte utópico desde el cual *Ariel* es rescatado como símbolo de humanismo, al tiempo que rechazado por el carácter ideológico y excluyente del mismo que implica su relación “mezcla de esclavo y mercenario” en relación a *Próspero* quien simboliza al tirano ilustrado del Renacimiento, a cuyo servicio se coloca para colaborar en la opresión a *Calibán* que representa al pueblo. Si *Ariel* simboliza el “humanismo burgués” y su proyecto y prácticas de dominación de *Calibán*, la perspectiva de un “humanismo proletario” implica a nuestro juicio dos posibles alternativas de superación: o bien la desaparición de *Ariel* acompañando a la de *Próspero* en la emergencia social de *Calibán*, o bien la transformación de *Ariel* como apoyo intelectual a la transformación de *Calibán*. El ensayo de Ponce, si bien de forma coherente con los principios de un “humanismo proletario” llevado hasta el límite de sus posibilidades apunta a una universalización efectiva de la cultura y, con ella, de la función intelectual, lo que supone la desaparición por la vía de la evolución histórica de una clase intelectual, no deja de rescatar la significación en el proceso de una seguramente larga transición a una plena humanización de la sociedad por la socialización de la humanidad, de una tal clase intelectual que rotas las cadenas con *Próspero*, se ponga al servicio de *Calibán*.

En base a lo expresado se puede señalar con relativa facilidad la función utópica del ensayo de Ponce. Ese *Ariel* resignificado en el sentido del “humanismo proletario” cumple la función crítico reguladora al acotar críticamente las limitaciones del “humanismo burgués” pseudo-universal. En la misma línea, permite la superación del determinismo legal de la

(12) Escribe Aníbal Ponce: “Próspero es el tirano ilustrado que el Renacimiento ama; Miranda, su linaje; Calibán, las masas sufridas; Ariel, el genio del aire, sin ataduras con la vida”. (*De Erasmo a Romain Rolland. Humanismo burgués y humanismo proletario*, p. 70).

pretendida inevitabilidad de la adscripción de la función intelectual a un sector determinado de la humanidad, desde la utopía de la función intelectual como función de la humanidad sin exclusiones. En su perspectiva marxista desde el Río de la Plata por esos años, ese *Ariel* resignificado *anticipa un futuro otro* de plenitud humana, que impulsa el sentido proyectivo característico del optimismo histórico de esa ideología en esa generación. *La forma de subjetividad* que se constituye es la del ser humano que se propone efectivamente universal al pretender no negar con la afirmación de su singularidad la de ninguna otra real o posible, excepto la de aquellas singularidades que en nombre de una pretendida universalidad excluyente, ponen trabas a la realización de este proyecto que se concibe de efectiva universalidad.

FERNANDEZ RETAMAR O LA UTOPIA DEL SOCIALISMO NUESTROAMERICANO

En "*Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*", aparecido en 1971, Roberto Fernández Retamar, sobre la base de una investigación que recrea en sus diversos capítulos las alternativas de la dicotomía simbólica "*Ariel-Calibán*" y sus relaciones con la problemática de la "*Civilización*" y la "*Barbarie*", efectuada desde la perspectiva revolucionaria abierta por el proceso cubano a partir de 1959, funda una reflexión que nos remite explícitamente a la cuestión de nuestra identidad cultural.

Al considerar su posición, lo hacemos con tres intereses complementarios. En primer lugar, tomar nota de los aspectos centrales de su evaluación respecto de las posiciones de Sarmiento, Martí, Rodó y Ponce, a las que considera explícitamente e integra de una u otra manera en su propia concepción. En segundo término, presentar los elementos fundamentales de su personal posición respecto del tema de la identidad cultural latinoamericana. Finalmente, en la certeza de que por su momento (1971) y lugar (Cuba) configuró la objetivación discursiva de elementos y criterios para un modelo cultural latinoamericano, alternativo a los modelos universales hegemónicos, en un mundo entonces bipolar que hoy se ha transformado, considerar su vigencia y validez en el actual contexto de un mundo unipolar, globalizado y postmoderno.

Fernández Retamar enfatiza la tesis de que "*Civilización*" y "*Barbarie*" no son términos que pudieran considerarse neutrales, acuñados con una finalidad simplemente descriptiva de realidades culturales diferentes, sino, muy por el contrario, en el contexto del discurso de Sarmiento, o cualquier otro discurso análogo, tanto americano como europeo, de los que el cita y analiza algunos, configuran términos contrapuestos con una fuerte carga ideológica que implica una clara relación asimétrica entre las realidades culturales por ellos designados-evaluados. "*Civilización y Barbarie*" configura a juicio de Fernández Retamar, un falso dilema por cuanto resulta de la construcción intencional de un término-valor descalificador que al homogeneizar los elementos culturales heterogéneos de América Latina en la forma negativa de la "*Barbarie*" legitima la imposición homogeneizadora de otra matriz cultural que se autopercibe a través del término-valor positivo "*Civilización*". En consecuencia, cuando Fernández Retamar adscribe el pensamiento de Martí y el suyo propio a la defensa de la "*Barbarie*" a la que se refiere entre comillas, justamente está señalando el discernimiento del falso dilema que permite captar rasgos de efectiva barbarie en los comportamientos de la autopretendida "*Civilización*", así como elementos de una civilización alternativa en la inte-

resadamente heterodeterminada "*Barbarie*" latinoamericana. La posición de Fernández Retamar se ubica pues en las antípodas de la de Sarmiento, así como de cualquier otra que en el presente se articule en su mismo registro. En clave cultural esto significa que ni Europa ni Estados Unidos (si consideramos momentos distintos del pensamiento de Sarmiento) deben considerarse modelos a ser imitados en vista a nuestro desarrollo cultural. Un desarrollo cultural pautado por determinaciones modélicas puramente exógenas, justamente no sería "nuestro". En clave ideológico-política significa que el proyecto burgués-capitalista lejos de ser el vehículo para la realización cultural de "Nuestra América", es el de la negación, deformación o enajenación de nuestras posibilidades culturales.

Como contrapartida, Fernández Retamar retoma y continúa la tesis martiana que asume "*Nuestra América mestiza*" y que afinca en un futuro posible la integración de la realidad multiétnica y multicultural en las que habría de alcanzar "*las cimas de la auténtica modernidad*".

Frente al marcado sentido de futuro de Martí especialmente claro en "*Nuestra América*", Fernández Retamar registra el sentido pasatista de la visión de Rodó en "*Ariel*".

Se trata de dos prácticas escriturales fuertemente divergentes: la de Martí articula un proyecto político y cultural revolucionario, la de Rodó sirve a un proyecto cultural que apunta a la reforma mediante cierta restauración. La utopía martiana anida en el futuro de un inédito humanismo nuestroamericano; por su parte, la utopía rodoniana enraiza en el pasado del humanismo clásico que debe ser recuperado en aras de una cultura superior. En la valoración general de "*Ariel*", Fernández Retamar suscribe la tesis de que Rodó se equivocó en la elección de símbolo para identificar a la cultura latinoamericana, dado que a su juicio el mismo está en la figura de "*Calibán*" que por lo demás da nombre al ensayo, aunque rescata como aporte central vigente su identificación del que califica como fundamental "enemigo" para un proyecto cultural latinoamericano.

Fernández Retamar rescata en el ensayo de Ponce, la afinada y adecuada percepción del valor simbólico de *Ariel*, en su condición representativa de los valores educativos que el humanismo burgués concibe en la formación del intelectual, al tiempo que señala el anclaje europeo del mismo como una limitación respecto de su aporte para la comprensión de nuestra cultura.

El repaso sucinto de la visión de Fernández Retamar respecto de los autores hispanoamericanos referidos, facilita la explicitación de su propia visión del problema. La cuestión de la identidad cultural latinoamericana es pensada como problema de creación desde las raíces multiétnicas y multiculturales de Nuestra América en la línea marcada por Martí. Ello supone la oposición al proyecto civilizatorio homogeneizador en la línea de Sarmiento, el que es rechazado por su falseamiento ideológico de nuestra propia realidad cultural, a la que pretende deslegitimar bajo el término-valor de "*Barbarie*". Desde la resignificación del *neustromericanismo* martiano a partir de un proyecto socialista en la línea de Ponce o, preferentemente de Mariátegui, apunta al rechazo del proyecto sarmientino en cuanto expresión ideológica del proceso civilizatorio capitalista y de su imposición imperialista por parte de los Estados Unidos como imperio de turno en franco ejercicio de su dominación sobre América Latina. Esto supone un humanismo que supera críticamente al humanismo burgués al que podría denunciar por sus exclusiones como anti-humanismo, pero que no se encasilla dentro de los

límites de un humanismo proletario, que como denominación de un humanismo alternativo podría ser más correspondiente al medio europeo en el que piensa Ponce cuando articula su visión humanista. Se trata, en un contexto en el que la falsa alternativa entre “*Civilización y Barbarie*” viene siendo discernida a la luz de la concreta experiencia del padecimiento de la dominación imperial norteamericana, por lo que la alternativa más fuertemente vivida es entre liberación y dominación, que en términos políticos y culturales confronta a Cuba como bastión de Nuestra América con los Estados Unidos, determinando un proyecto alternativo que al denunciar la Barbarie de la Civilización identificada desde Sarmiento como sistema capitalista, debe ser formulado como “socialismo o barbarie” el que, para ser efectivamente alternativo debe generar el nuevo orden social y cultural deseable desde el reconocimiento de la propia heterogeneidad estructural constitutiva de Nuestra América como creación y no desde un modelo socialista presuntamente hecho a la medida de las necesidades de otras realidades.

Al reconsiderar la posición de Fernández Retamar en la perspectiva de la función utópica encontramos que su referente utópico es entonces *Calibán* que simboliza al pueblo latinoamericano culturalmente mestizo y oprimido desde el que es posible forjar los criterios para un socialismo nuestroamericano. La *función crítico-reguladora* se cumple desde las necesidades de *Calibán* en relación a las que es posible estimar la significación de *Ariel*, o sea, el humanismo o anti-humanismo del sector intelectual en sus relaciones al interior de la diversidad cultural Latinoamericana (13). Frente al determinismo de la pretendida necesidad del capitalismo o de un tránsito al socialismo según los cánones doctrinarios del entonces dominante en la ex-Unión Soviética, la *función liberadora del determinismo legal* se dibuja como la posibilidad de construir una alternativa al capitalismo y, al mismo tiempo, al socialismo realmente existente en el este europeo, en la construcción de ese vernáculo e inédito proyecto cultural, político y social que en su condición experimental puede identificarse como *socialismo nuestroamericano*. La *función anticipadora de futuro* se cumple en el mismo referente del *socialismo nuestroamericano* como nueva figura del humanismo que orienta los sentidos prospectivos del pensamiento, la imaginación y la acción. La *forma de subjetividad* que se constituye en la articulación de esta triple dirección de la función utópica puede identificarse con la idea de Ernesto Guevara del “*hombre nuevo*” que se constituye por la integración no homogeneizante de las distintas arcillas de lo humano, particularmente existentes en el suelo americano, en la perspectiva de ese *socialismo nuestroamericano* en el que la superación de la lucha de razas no cede en importancia a la más canónica de la lucha de clases, superaciones en las que se simbolizan las de todo otro tipo de confrontación que pueda significar la negación de la universalidad efectiva, a que parece aspirar con mayor derecho este humanismo que busca la integración de las diferencias que no impliquen asimetrías, frente al falso universalismo del humanismo burgués que presenta como universalidad la imposición de su particularidad por una homogeneización compulsiva que niega toda diferencia.

(13) La heterogeneidad y el mestizaje cultural latinoamericanos, determinan para la mayoría de las realidades culturales nacionales la vigencia de un fuerte multiculturalismo, al tiempo los constituyentes monoculturales de esa multiculturalidad desbordan muchas de esas fronteras nacionales. Por las razones anotadas las relaciones a nivel cultural, tanto al interior de las naciones como entre algunas de ellas, pueden ser sin contradicción intraculturales e interculturales. Sin reivindicar la exclusividad latinoamericana de esta situación cultural, ella debe ser tomada en cuenta para un adecuado tratamiento de los problemas culturales, especialmente el de la identidad cultural.

ARGUMENTOS SOBRE LA VALIDEZ DE CALIBAN EN LA ACTUALIDAD (14)

En 1970 había ascendido al gobierno de Chile el socialista Salvador Allende. En 1971, es decir en el contexto de una presencia del socialismo en América Latina, en el poder por la vía revolucionaria en Cuba y en el gobierno por la vía electoral en Chile y con la acción de diversos movimientos de liberación nacional en América Latina, "*Calibán*" de Fernández Retamar era clara expresión de un proyecto cultural revolucionario en proceso de construcción al interior de Cuba y que comenzaba a irradiar al resto de Nuestra América.

El clima autoritario de las dictaduras latinoamericanas de seguridad nacional desde los setenta a los ochenta, cortó con violencia el inicio de esa irradiación; la posterior reinstitucionalización democrática en las formas dominantes de las democracias de seguridad nacional, tuteladas o de baja intensidad en el curso de los ochenta a los noventa, no pudo neutralizar con eficacia y rapidez el peso en el imaginario colectivo de más de una década de autoritarismo.

Como factor sobredeterminante, el colapso del socialismo realmente existente en el este de Europa, objetivado en 1989 con la caída del muro de Berlín, determinó el fin de la "guerra fría", el —en algún sentido— triunfo del capitalismo (15), el pasaje a un mundo unipolar y la transi-

(14) Sustentar la validez de Calibán en el actual contexto cultural implica argumentar "contracorrente" (así se llama, no casualmente, la revista del Centro de Estudios Martianos). No obstante el esfuerzo que implica remontar una corriente adversa, una adecuada caracterización conceptual posibilita sostener argumentativamente esa tesis. Mario Sambarino, autor ya citado, establece en su obra teórica más importante "la distinción entre lo que en un universo cultural está *vigente*, y lo que de él es *válido*", lo que significa la distinción entre "el orden de lo que es según valores" y el "orden de lo que es valioso que sea" (M. Sambarino *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, especialmente la Investigación Cuarta "Sobre la aporeticidad esencial de toda eticidad").

Al no tener en cuenta esta distinción y asumirse la perspectiva del único paradigma vigente que configura un orden globalizado según los valores del mercado, *Calibán* como símbolo de una pretendida identidad cultural latinoamericana con las significaciones que le adscribió Fernández Retamar en 1971 está totalmente fuera de lugar. Tan fuera de lugar como la "tercera entidad" a la que representa en su diversidad multiétnica y multicultural, la que es negada de manera sobredeterminada por la homogeneización y por la exclusión vigentes. En esta perspectiva, que es la que se corresponde al paradigma dominante en las ciencias sociales, Calibán como símbolo no está vigente; parece un anacronismo que solamente puede ser agitado por un dinosaurio o algún otro ejemplar de la fauna prehistórica.

Si consideramos pertinente el planteamiento de Sambarino que establece que en el orden de lo cultural las vigencias no determinan la validez, podemos concluir a partir de él con equivalente pertinencia, que la falta de vigencia no implica con carácter necesario imposibilidad de validez. En esta perspectiva, que *Calibán* no esté vigente en el contexto de la postmodernidad en América Latina, no implica que carezca de validez, su validez es en principio posible.

En cuanto el símbolo condensa los elementos de una universalidad articuladora de la pluralidad y en consecuencia incluyente de toda diversidad o alteridad que no sea excluyente, pertenece sin lugar a ningún tipo de dudas "al orden de lo que es valioso que sea" y, en consecuencia un símbolo válido en la actual situación cultural latinoamericana, que convoca a factibilizar su vigencia.

(15) Lo que puede representarse en la perspectiva del utopismo anti-utópico del "fin de la historia" como victoria del capitalismo frente al socialismo y en consecuencia deslegitimante de las pretensiones del socialismo como alternativa humanista al capitalismo, es fundamentalmente fracaso de la economía centralmente planificada y del sistema soviético de dominación frente a la globalización de la "libre" concurrencia en el mercado. En el marco de esta globalización, la asignatura pendiente para el capitalismo sigue siendo, ahora con más fuerza por la condición unipolar del mundo globalizado, "triunfar" frente a su propia compulsión sistémica no-intencional que potencia con entropía creciente la destrucción de la naturaleza y de la vida humana en el planeta.

ción en la década de los noventa que marca el fin de siglo y de milenio, a la globalización y al clima cultural de la postmodernidad que pone en cuestión a la modernidad y su proyecto.

La conjunción de estos factores permite entender el renovado interés por los problemas de la identidad cultural en el mundo y especialmente en América Latina. En esta última, planteamientos como el de Fernández Retamar no están hoy por hoy, como pudiera pensarse con cierta comodidad desde el pensamiento dominante, fuera de lugar. El propio autor en su texto *"Casi veinte años después"*, escrito con motivo de una reunión con la finalidad de redefinir la imagen de América Latina, efectuada en Sassari en vísperas de 1992, en la que se consideró especialmente su *"Calibán"*, desde la reivindicación de su perspectiva no robinsonista que vincula la suerte de los países subdesarrollados como los de Nuestra América, con los que caracteriza de *subdesarrollantes* (16) como los Estados Unidos y otras potencias del Primer Mundo, entiende que *"Calibán"* que en los setenta se explicaba en el marco de los procesos ya señalados y, particularmente en el de un debate cultural en el que expresaba un imaginario revolucionario alternativo frente al imaginario dominante de perfiles reformista y conservador; en los noventa se torna portador de significados más fuertemente válidos, en cuanto la brecha entre el mundo subdesarrollado y el mundo subdesarrollante, lejos de haberse angostado, se ha ampliado y profundizado. El modelo de la "civilización" con sus sinónimos de "modernización" y "desarrollo" simbolizado por la imagen de *"Ariel"* que representa a la clase intelectual en su alianza con *"Próspero"* quien ha dejado de ser el tirano del Renacimiento para convertirse en "los prósperos Estados Unidos" (17), sigue siendo la expresión de una alianza subdesarrollante para las grandes mayorías latinoamericanas y, en consecuencia un antimodelo para las posibilidades de una modernización latinoamericana que se procese sin exclusiones. El símbolo de *"Calibán"* en que se condensa la idea de los pueblos latinoamericanos, expresa la legítima resistencia a la imposición imperialista neocolonial que se da los títulos de "civilización" para justificarse. El colapso del socialismo realmente existente en el este europeo, no anula la validez de la idea del *socialismo nuestroamericano* acuñado por Fernández Retamar. Se constituye en un lugar utópico desde el que analizar críticamente tanto a ese socialismo histórico en crisis de acabamiento como al capitalismo dominante y los síntomas de su crisis sistémica. En ausencia de alternativas empíricas a la globalización capitalista que ha desalojado al ser humano para poner en su lugar al Mercado, la *utopía nuestroamericana* simbolizada por *Calibán* se presenta como referente desde el que hacer la crítica del modelo dominante al colocar a los seres humanos reales, plurales y concretos como criterio para las alternativas sentidas como necesarias frente a la globalización y la exclusión. La *utopía del socialismo nuestroamericano* daba el eje cultural del proceso revolucionario anti-imperialista cubano de los años sesenta y setenta. El imperialismo que presiona al pueblo cubano para torcer su voluntad independentista (18) sigue teniendo rostro

(16) Fernández Retamar enfatiza la caracterización de *subdesarrollantes* para los países comúnmente denominados desarrollados, a los efectos de destacar la no inocente relación entre ese desarrollo y la condición de los países subdesarrollados, como los de América Latina.

(17) Esta es la resignificación de Próspero que constituye la clave simbólico-conceptual de Richard M. Morse en su libro *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*, 1982.

(18) Es claro que se trata de independencia política, pero también y como elemento gravitante de independencia cultural.

en los años noventa, pero su amenaza se sobredetermina por dos razones: no hay otro poder de dirección contraria que lo equilibre y, fundamentalmente, es la cara visible e intencional de un sistema imperial, el del mercado globalizado y globalizante, cuyo imperialismo es tal vez más amenazante por ser sistémico y en consecuencia no-intencional. La *utopía del socialismo nuestroamericano* al poner a los seres humanos de Nuestra América en la pluralidad diversa de sus diferencias como criterio para discernir ideas, instituciones y sistemas económicos, políticos y culturales, se presenta hoy como utopía de libertad en el marco del determinismo sistémico dominante. No alcanza con la utopía para construir un mundo mejor, pero sin ella ni siquiera puede ser pensado. En la actual crisis de paradigmas, que parece consistir fundamentalmente en la imposición de un único paradigma que descalifica todo modo de pensar alternativo, una propuesta como la de “*Calibán*” mantiene la validez que deriva de la necesidad de poder pensar críticamente la situación cultural, para poder decidir en los intersticios del sistema compulsivo dominante, el modo de asumir ese relacionamiento aparentemente inevitable en y con el mismo, sin resignar aspectos sustantivos de una identidad y un proyecto cultural que signifiquen mejores calidades de vida, en el sentido de una universalidad no homogeneizadora articuladora de las diferencias que no implican asimetrías.

LA FUNCION UTOPICA EN LA POSTMODERNIDAD LATINOAMERICANA

Al plantear la perspectiva de la función utópica para el análisis de los discursos sobre lo cultural, se señaló que tal función era fundamental condición de su pertinencia; a diferencia de los discursos científicos en los que se sustenta en su (pretendida) objetividad, en los discursos culturales ella se funda en la definición de una subjetividad.

Se ha argumentado en el sentido de deslindar las nociones de vigencia y validez, mostrando que la vigencia no determina validez, que la no vigencia no implica con necesidad lógica la falta de validez; mientras que la validez entendida como “el orden de lo que es valioso que sea” tiene fuerza lógica y axiológica (lo que no puede traducirse como necesaria factibilidad instrumental o técnica) para la fundamentación de una vigencia cultural estimada como deseable.

En la dirección anotada se argumentó la validez de “*Calibán*”, la que, siendo expresiva de un conjunto de vigencias culturales y de un contexto polémico que animó su construcción, se reconstituye en el nuevo contexto ahora vigente, tanto por su necesidad en cuanto referente crítico, como por su deseabilidad en razón de su dignidad axiológica que fundamenta su deseabilidad/posibilidad ontológica.

“*Calibán*” integra a su interior el conjunto del discurso de Martí y de Ponce, así como los aspectos del de Rodó que implican crítica a la cultura norteamericana. Mantiene sin embargo con “*Ariel*” una clara oposición en cuanto a la identidad y el carácter de *Calibán* que cambian totalmente de sentido. La oposición total es la que tiene lugar en relación con “*Facundo*” de Sarmiento a cuyo proyecto civilizatorio de una modernización de cuño capitalista, “*Calibán*” contrapone la posibilidad/deseabilidad de una modernización alternativa en la línea de un *humanismo nuestroamericano socialista*. Entre un extremo y otro se juegan una serie de cuestiones que hemos resumido como *identidad cultural*, que hacen parte sustantiva del debate cultural actual y que tienen que ver con la racionalidad, la articulación social, la

libertad y el orden, la democracia, en síntesis, con la cuestión de la modernidad en América Latina.

En términos de vigencia cultural, el utopismo civilizatorio discursivamente ejemplificado en el "*Facundo*" de Sarmiento, catapultó el lanzamiento de nuestra modernidad en la segunda mitad del siglo XIX con esa compulsión propia de la modernidad de pretender realizar empíricamente la utopía. El impulso modernizador habría de llevarnos a tener cada vez más de europeo o de yanqui, en una línea de progreso indefinido y necesario. De más está decir que ni París ni Washington pudieron ni pueden ser para nuestro proyecto cultural la asíntota de una aproximación asíntótica.

El mismo utopismo civilizatorio se mantiene hoy como vigencia que impulsa el proyecto cultural dominante en el que la modernización ha dejado de ser un modelo a alcanzar para transformarse en un proceso sin finalidad, con lo que nuestra modernización en cuanto parte de la modernización globalizada significa la total ausencia de sentido. El *utopismo civilizatorio* es hoy un *utopismo anti-utópico* porque imagina sin límites la satisfacción de necesidades y preferencias en el sistema de la modernidad y, por tanto se autoconcibe de hecho como utopía realizada y pone fuera de lugar a toda orientación utópica alternativa.

De acuerdo a lo expuesto, en este fin de siglo y de milenio en América Latina, en el debate de nuestra identidad cultural desde los discursos hispanoamericanos sobre lo cultural, podemos señalar la polarización entre un modelo vigente de condición dominante y en contraposición al mismo, un modelo de discutible vigencia aunque de sostenible validez.

Ese debate es actual y, en relación a las categorías y símbolos que hemos analizado, vamos a incluir algunos de los planteamientos que en distintos contextos de discusión y desde distintas matrices disciplinarias, han planteado algunos autores (19), a fin de enriquecer la perspectiva de estas conclusiones provisionales.

Estos autores efectúan un diagnóstico convergente en lo que se refiere a la figura de *Calibán* y su inadecuación para expresar simbólicamente la situación cultural latinoamericana actual. Para Ruffinelli, "*Calibán*" que en su contexto de los años setenta, dejó definitivamente fuera de lugar al símbolo de "*Ariel*" ya evaluado con justicia crítica por Aníbal Ponce, al expresar la emergencia de un nuevo sujeto social con intereses contrapuestos al de los propios del sujeto del discurso rodoniano; en el nuevo contexto de la fragmentación postmo-

(19) Se trata de Jorge Ruffinelli *Calibán y la posmodernidad latinoamericana*, texto que desde la matriz literaria hace parte de la polémica en torno a "*Calibán*" en el encuentro de Sassari ya mencionado y, por otra parte, de Felipe Arocena *Ariel, Calibán y Próspero: notas sobre la situación cultural de las sociedades latinoamericanas* y Eduardo de León *Un inquietante juego de espejos*, quienes desde la sociología participan de una polémica sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina, que reconoce como disparador el ensayo *El espejo de Próspero*, del norteamericano Richard Morse, publicado en español en 1982.

En los respectivos debates participan otros autores. Puede haber pesado en la elección de los mencionados el que sean uruguayos, pero el criterio selectivo central ha sido el determinado por la dirección del análisis que aquí se propone. En relación a estos valiosos aportes, nuestro interés se centra en la discusión en términos de vigencia y validez de los discursos analizados y sus símbolos culturales en relación a la cuestión de nuestra modernidad, que es la de nuestra identidad cultural. No ingresamos en valoraciones respecto del texto de Morse, así como tampoco en algunas cuestiones de teoría social involucradas en ese debate.

derna resulta un símbolo ya insuficiente (20). Por su parte Arocena y de León, expresan la sensibilidad moderna (y podemos decir, sin contradicción, “postmoderna” en cuanto extremo crítico de la modernidad) que es escéptica respecto de la posibilidad de condensar una identidad cultural de relativa complejidad (y la complejidad cultural de América Latina es muy fuerte) en un solo símbolo (21).

Interesa destacar la tesis de fondo de Ruffinelli sobre “*Calibán*” como discurso cultural postmoderno, al introducir una perspectiva destructiva desde la heterogeneidad de la multiculturalidad, en un contexto dominado por la homogeneidad de la monoculturalidad. Pero esa condición postmoderna que en la visión del crítico, en el contexto de los años setenta fue condición de la vigencia de “*Calibán*” como símbolo identitario alternativo para América Latina que apuntaba a abrir una era post-sarmientina (22), parece no acompañarse con la profundización objetivo-subjetiva de la postmodernidad en América Latina e ingresar en la necesaria crisis de representatividad que inevitablemente parece tener que acompañar a todo intento de condensación simbólica.

La pluralidad de sujetos emergentes en el clima cultural postmoderno es un dato de la realidad, no por cierto solamente en América Latina. Parece atinada la tesis que considera a “*Calibán*” una expresión postmoderna por su función fuertemente destructiva de un

(20) Escribe Ruffinelli: “Entre 1900 y 1971 el sujeto social latinoamericano se transformó. No se trató, sin embargo, de cambios coyunturales o modales. El sujeto rodoniano pensaba con cerebro francés, se había educado en España, poseía una cultura cosmopolita y miraba hacia un futuro eurocéntrico. No había muchas alternativas para él: él y sus contemporáneos parecían todos cortados por las mismas tijeras: occidental, blanco, masculino, la homogeneidad era su característica. En cambio, ya hacia 1971 ese sujeto aparece diversificado: descubierta y revalorizada la cultura indígena, la identidad comienza a revelar su “mestizaje”. Nunca hasta entonces se había puesto tanto énfasis en una mezcla que, en cuanto tal, habla de componentes y heterogeneidad antes que de homogeneidad. El *Calibán* de Fernández Retamar empezó a representar a ese nuevo sujeto desde el momento mismo en que fijó su identidad invirtiendo el símbolo, asumiendo su condición mestiza.

Pero este símbolo se hizo a su vez, también, insuficiente. Ya no puede pertenecer a ese sujeto que hoy corresponde a la cultura posmoderna, la cultura de la fragmentación, la democracia, la heterogeneidad, los márgenes, la impureza, el rechazo al autoritarismo. El nuevo *Calibán* ya ni siquiera podría llevar ese nombre: el baúl de Shakespeare está exhausto y es preciso buscar otros símbolos en que fundar el imaginario latinoamericano. Un símbolo al día con lo cambiante de ese rostro diferente que ahora integran la mujer, las minorías raciales y sexuales, que cuestiona los orígenes “míticos” de la cultura (como el origen “europeo” del Cono Sur), que fragmenta las falsas totalidades, y que reconoce y legitima a la cultura popular ante la hegemonía ya trizada de la cultura letrada. Este es el nuevo rostro que era demasiado nuevo como para que Rodó lo imaginara y al que Fernández Retamar introdujo en su momento: el rostro de un nuevo orden. La “inversión” misma del significado de *Calibán* señaló en 1971 revolucionariamente la necesidad de ese nuevo orden, o tal vez no de un orden, sino de una situación inédita mediante la cual se cuestionen radicalmente el “orden” canónico, las hegemonías culturales y sociales, declarándose su obsolescencia, su decrepitud, su muerte”. (*Calibán y la (Pos)modernidad Latinoamericana*, p. 301).

(21) Dice Felipe Arocena. “No parece fácil, hoy día, alzar a Calibán o a Ariel como símbolos culturales de nuestra América y difícilmente esta pueda sintetizarse en un símbolo único. Más interesante y representativo de la situación cultural latinoamericana sea quizás partir del reconocimiento de la dificultad de condensar su multiplicidad cultural”. (*Ariel, Calibán y Próspero: Notas sobre la situación cultural de las sociedades latinoamericanas*, p. 183).

(22) Eduardo de León plantea en los noventa: “Abrir una era post-sarmientina en América Latina no parece una tarea cultural muy actual y sin embargo ella continúa siendo necesaria”. (*Un inquietante juego de espejos*, p. 235).

proyecto cultural hegemónico y de una identidad cultural saturante e invisibilizadora de una pluralidad heterogénea de identidades efectivas. No debe dejar de considerarse el inestimable aporte del desmontaje de un edificio cultural opresivo y negador de las diferencias.

Pero, a partir de esta concordancia, tal vez pueda haber lugar a cierta divergencia.

“*Calibán*” puede ser postmoderno en el sentido señalado, pero no es, ni en ese ni en ningún otro sentido postmoderno de un modo intencional. Tampoco postula una mera continuación del pretendidamente no realizado proyecto de la modernidad, sino que en la línea de Martí sueña “con una integración futura de nuestra América que se asiente en sus verdaderas raíces y alcance, por sí misma, orgánicamente, las cimas de la auténtica modernidad” (23). *Calibán* como símbolo puede carecer de funcionalidad para la diversidad de identidades heterogéneas del espacio cultural postmoderno latinoamericano consideradas dentro de los límites de su especificidad. Es en general problemático que los símbolos articulados desde “*la ciudad letrada*” tengan representatividad para los sectores sociales y culturales que se encuentran extramuros de la misma. Seguramente de poder verificarse un círculo hermenéutico en el que *Calibán* pudiera ser resignificado desde “la mujer, las minorías raciales y sexuales”, en cuanto formas específicas de esa pluralidad, no encontrarían allí el símbolo de su identidad. En esta dirección, asiste toda la razón a los planteamientos de Ruffinelli, Arocena y de León, al sostener que en la actual situación cultural queda fuera de lugar la pretensión de un solo símbolo como intento imposible de condensación de una identidad, que no es una sino múltiple en razón de la fragmentación. Si el carácter representativo de *Calibán* se verificara en este sentido, entonces, más allá de las intenciones de Fernández Retamar, su ensayo homónimo configuraría un discurso postmoderno en un sentido fuerte y actual, que no solamente desconstruye falsas homogeneizaciones y totalizaciones, sino que se tornaría mimético-expresivo-representativo de fragmentaciones culturales, obrando no-intencionalmente como consolidación simbólica de esa fragmentación, así como de la totalidad homogénea que la produce y queda invisibilizada por detrás de esa fragmentación cultural emergente y aparente.

“*Calibán*” es, como reconoce Ruffinelli citando a Jameson, un ensayo abierto a la diferencia y esa apertura es la que le permite discernir críticamente la homogeneización falseante del proyecto modernizador en la línea sarmientina. Celebrar solamente esa apertura, es contribuir a convalidar conjuntamente con la fragmentación postmoderna en América Latina a la totalización homogeneizante que la determina en su efectividad. *Calibán* hoy puede permitir pensar desde la fragmentación postmoderna de un modo alternativo al de los eventuales símbolos en que puedan condensarse las plurales identidades emergentes. Estos símbolos, de producción posible en el espacio de la cultura popular, serán seguramente miméticos-expresivos-representativos de la situación cultural específica de cada una de tales identidades.

Calibán como símbolo de un proyecto alternativo al proyecto dominante de la modernidad, en la forma de una “*auténtica modernidad*”, es también alternativo a la postmodernidad en cuanto extremo crítico de la modernidad dominante. La apertura de “*Calibán*” a la diferencia se resignifica en el nuevo clima cultural, pero no solamente para expresar las nuevas

identidades. *Calibán* se resemantiza como símbolo trascendental que sin negar las diferencias fragmentadas, permite poner al desnudo el orden fragmentante oculto tras la fragmentación en su *función crítico-reguladora*, deslindar frente a *determinismo legal fragmentante* la legítima autoconstitución de las diferencias, orientar el pensamiento y la acción hacia *un futuro-otro* más allá de la homogeneización y la fragmentación; en síntesis, reconfigurar una *forma de subjetividad* articuladora de todas las diferencias que no impliquen asimetrías, como *identidad cultural* y *proyecto válidos* para *Nuestra América* en el fin de siglo y de milenio.

FUENTES

Sarmiento, Domingo F. *Facundo*. (1845). Ministerio de Instrucción Pública y P. Social. Colección de Autores de la literatura universal, Volumen VII, Montevideo, 1964.

Martí, José. *Nuestra América*. (1891). En *id.* Obras Escogidas en tres tomos. Colección textos martianos. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, pp. 480-487.

Rodó, José E. *Ariel*. (1900). En *id.* Obras Completas. Barreiro y Ramos, Montevideo, 1956, Volumen II, pp. 110-218.

Ponce, Aníbal. (1935). *De Erasmo a Romain Rolland. Humanismo burgués y humanismo proletario*. Editorial Futuro, Buenos Aires, 1962.

Fernández Retamar, Roberto. (1971). *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*. Editorial la Pleyade, Buenos Aires, 1973.

BIBLIOGRAFIA

Arocena, Felipe. *Ariel, Calibán y Próspero: Notas sobre la situación cultural de las sociedades latinoamericanas*. En *id. et al.* El complejo de Próspero. Ensayos sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina. Vintén Editor, Montevideo, 1993, pp. 177-199.

De León, Eduardo. *Un inquietante juego de espejos*. En *id. et al.* El complejo de Próspero. Ensayos sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina. Vintén Editor, Montevideo, 1993, pp. 225-242.

Fernández, Estela. *La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana*. En Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América (Arturo A. Roig, compilador), Editorial Fundación Universidad de San Juan, San Juan, Argentina, 1995, pp. 27-47.

Fernández Retamar, Roberto. *Casi veinte años después*. En Nuevo Texto Crítico, Stanford University, USA, Vol. V, Nos. 9/10, 1992, pp. 9-19.

Hinkelammert, Franz. *Crítica a la Razón Utópica*. DEI, San José de Costa Rica, 1991.

Morse, Richard M. *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*. Siglo XXI, México, 1982.

Rama, Angel. *La ciudad letrada*. Arca. Montevideo, 1995.

Roig, Arturo A. *El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana*. En *id.* La Utopía en el Ecuador, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito, 1987.

Roig, Arturo A. *La "dignidad humana" y la "moral de la emergencia" en América Latina*. (Inédito).

Ruffinelli, Jorge. *Calibán y la Posmodernidad latinoamericana*. En *Nuevo Texto Crítico*, Stanford University, USA, Vol. V, Nos. 9/10, 1992, pp. 297-302.

Sambarino, Mario. *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*. Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1959.

Sambarino, Mario. *Origen y estado actual del concepto de alienación*. En *id. et al. Alcance y formas de la alienación*. FCU, Montevideo, 1967.

Sambarino, Mario. *Identidad, Tradición y Autenticidad. Tres problemas de América Latina*. CELARG, Caracas, 1980.