

“Matrices de la persona afro-amerindia: escritura como obra de vida”

prof. dr. marcos ferreira santos¹

Resumen: Se trata de presentar las matrices filosóficas y epistemológicas de la noción de persona en el contexto afro-amerindio de Latinoamérica como contrapunto al colonialismo cognitivo europeo basado en la lógica aristotélica y el pensamiento cartesiano. En este sentido, entre nosotros, la escritura así como la producción del conocimiento solo puede concebirse como “obra de vida”, en un contexto matricial-comunitario, afectual-naturalista y anarco-fraterno. Al desarrollo humano de tradición prometeica tenemos el ejercicio de una razón sensible que valoriza el arrollarse humano, el involucrarse, compromiso ético de pertenencia que guarda profundas huellas míticas.

*“Del mar los vieron llegar
mis hermanos emplumados
Eran los hombres barbados
de la profecía esperada
Se oyó la voz del monarca
de que el dios había llegado.
Y les abrimos la puerta
por temor a lo ignorado.*

*Iban montados en bestias
como demonios del mal
Iban con fuego en las manos
y cubiertos de metal.
Sólo el valor de unos cuantos
les opuso resistencia
Y al mirar correr la sangre
se llenaron de vergüenza.*

*Porque los dioses ni comen
ni gozan con lo robado
Y cuando nos dimos cuenta
ya todo estaba acabado.
Y en ese error entregamos
la grandeza del pasado
Y en ese error nos quedamos
trescientos años esclavos.*

*Se nos quedó el maleficio
de brindar al extranjero
Nuestra fe, nuestra cultura,
nuestro pan, nuestro dinero.
Y les seguimos cambiando
oro por cuentas de vidrio
Y damos nuestras riquezas
por sus espejos con brillo.*

*Hoy, en pleno siglo veinte
nos siguen llegando rubios*

¹ Libre-docente en *Cultura & Educación* – Facultad de Educación de la Universidad de São Paulo (USP) - Brasil, coordinador del Lab_Arte – Laboratorio Experimental de Arte-Educación y Cultura (FE-USP), investigador de los CICE – Centro de Estudios del Imaginario, Cultura y Educación (USP/ CRI/France) y Grupo Interdisciplinar de Cultura, Imaginario y Creación Artística (Universidad Autónoma de Madrid), Profesor de Mitología Comparada, profesor visitante de Mitohermenéutica en las: Universidad de Deusto (Bilbao), Universidad Complutense de Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Universitat Ramón Llull (Barcelona), Universidad San Buenaventura-Cali (Colombia) y conferencista de las Sociedad Brasileña de Psicología Analítica (SBPA) y Sociedad Española de Psicología Analítica (SEPA). Consejero de la Alianza para la Infancia en Brasil. Contatos: marcosfe@usp.br - site: www.marculus.net

*Y les abrimos la casa
y les llamamos amigos.
Pero si llega cansado
un indio de andar la sierra
Lo humillamos y lo vemos
como extraño por su tierra.*

*Tu, hipócrita que te muestras
humilde ante el extranjero
Pero te vuelves soberbio
con tus hermanos del pueblo.
Oh, maldición de Malinche,
enfermedad del presente
¿Cuándo dejarás mi tierra..?
¿cuándo harás libre a mi gente?*

La Maldición de Malinche
(Gabino Palomares)

Hablar y pensar sobre la escritura como obra de vida es de uno solo golpe transitar en un terreno nuevo de transición paradigmática en las ciencias. Sobre todo, si más allá de hablar y pensar “sobre”, se trata de buscar la coherencia entre nuestros pensamientos y nuestras acciones. Se trata de dejar entregue a sus propias limitaciones los dos pilares de la cultura occidental en estos últimos dos mil años: de un lado la lógica aristotélica (lógica de la identidad, de no contradicción, y por lo tanto, lógica de la exclusión), y de otro lado, el pensamiento cartesiano (separación entre sujeto y objeto, cuerpo y alma, *res extensa* y *res cogitans*).

Por muchos siglos, de manera predominante, estos pilares han introducido varios otros problemas filosóficos y epistemológicos con los cuales, hoy, las ciencias llamadas “de punta”, han reflexionado y presentado alternativas, como es el caso de la teoría de la complejidad (Edgar Morin) y otros como la teoría de la relatividad (Einstein), la física cuántica, la “*autopoiesis*” (Humberto Maturana), las “*estructuras disipativas*” (Ilya Prigogine), las estructuras antropológicas del imaginario (Gilbert Durand), la lógica de la energía (Stephan Lupasco), etcétera.

Los principales problemas que estos dos pilares nos dejaron son la manera de pensar excluyente, la compulsión a pensar la identidad como un bloque estático, la dificultad en manejar las contradicciones y conflictos, la imposibilidad de vivir la tensión, la separación entre el sujeto y el mundo, la esquizofrenia entre lo que se habla y lo que se hace, la mercantilización de la vida, el individualismo y el consumismo que se articularon con el espíritu del capitalismo (incluso aquí el capitalismo de Estado pseudo “*socialista*”).

Dejar las teorías clásicas – si bien que no se trata de sacarlas al latón de basura - quiere decir aquí remontarlas con sus contribuciones reconduciéndolas a sus propios límites. A partir de sus limitaciones, tenemos que buscar otras referencias y maneras nuevas de problematizar nuestras líneas de investigación, focos de atención, deseos epistemológicos, estilos filosóficos con la finalidad de intentar dar cuenta de nuestros propios problemas. Son, pues, liminares que abren nuevas posibilidades. Umbrales para nuevas jornadas.

Pero, este cuadro de transición paradigmática en las ciencias termina por introducir otro problema que me parece tan importante cuanto la búsqueda por nuevos instrumentos epistemológicos.

En el caso concreto de Latinoamérica, hay aun el problema que se agrava con el *colonialismo epistemológico*. Además de la “*maldición de Malinche*” que atraviesa todas las capas sociales y dimensiones culturales de nuestra realidad, en el sentido de menospreciar nuestros ancestros afro-amerindios y las huellas que tenemos estampadas en el rostro, en las actitudes, a circular en nuestra sangre y constituir nuestra alma. No diré de la “*alma*” con su sentido religioso-institucional, pero como la *estructura de sensibilidad* que conforma un estilo de configuración del campo perceptivo, una manera de ser y agir sobre y en el mundo con el otro.

Nuestra alma ha sido colonizada junto con la tierra y los rincones. Sus espejos con brillo se llenaron de imágenes blancas, lejanas, raras a nuestras aldeas y caminos, se llenaron de soberbia mestiza que vuelve la mirada al norte y se da de espaldas a sus propios hermanos, historias y culturas: “*y en ese error entregamos la grandeza del pasado y en ese error nos quedamos trescientos años esclavos. Se nos quedó el maleficio de brindar al extranjero nuestra fe, nuestra cultura, nuestro pan, nuestro dinero. Y les seguimos cambiando oro por cuentas de vidrio*”.

Se trata, entonces, de *volver al Sur...*

Esta decadencia no significa su muerte, pues, en un sentido más profundo, la cultura es eterna. La cultura antigua ha entrado en decadencia y, aparentemente, ha muerto, pero continúa viviendo en nosotros, constituye un estrato profundo de nuestro ser. En la época de la civilización, la cultura se retira a las profundidades (...). En la civilización empiezan a manifestarse procesos de barbarie.
Nikolay Berdyaev (1979:194), *El Sentido de la Historia* (1922)

No como estrategia de xenofobia. Ni tampoco como burlón provinciano aislado del mundo, sea por razones económicas, políticas o culturales. Pero en un contexto de

globalización en que se queda cada vez mas claro la necesidad de acciones locales que puedan pensar los desdobles globales, la vía llamada “*glocal*” y que nos remiten al folklorista argentino, Atahualpa Yupanqui, al decir muchos años atrás en los 60 contemplando su pampa, cielo al revés, patria de tres colores: “*solo puedo ser universal si canto a mi aldea*”. Hay que volver a las profundidades para revivir la cultura propia: de la persona y de la comunidad a que se pertenece.

En este contexto viene con fuerza una noción basilar que me parece fundamental para volver al Sur. En contraposición al concepto burgués de “*individuo*” (deudor de la filosofía burguesa del liberalismo y defensa de la “*libre iniciativa*”, “*libre relación económica sin interferencia del Estado*” y “*libertad*” del individuo) que se aísla del campo de tensiones de las relaciones socio-culturales y que remonta, en última instancia, la lucha iluminista desde la revolución francesa hasta nuestros días (tenemos aun varios Kant, Diderot, D’Alembert, Rousseau, a dictarnos clases y controlarnos el aparejo del Estado y parlamentos); bien como contraposición también al concepto de “*sujeto*” (aun que intente rescatar la historicidad humana), aun es deudor de la cisión sujeto-objeto cartesiano que, en ultima instancia, desagua en la esquizofrenia patológica de la separación entre las acciones concretas cotidianas y el “*discurso*”, materia prima para análisis psicológicas, psicoanalíticas, culturanalíticas, etcétera.

La noción basilar que viene en ayuda de nuestro volver al Sur, es la noción de **persona**.

Pero, es necesario aclarar que no se trata del concepto sociológico o psicológico de persona como “*máscara*” (Ervin Goffman o Carl Rogers, por ejemplo), como si la persona ocultase, en las relaciones sociales, el propio Ser. Debemos recordar que, mismo entre los griegos, en la tragedia clásica, en función del formato del teatro griego (como en *Epidauro*, por ejemplo), abierto y semicircular, era necesario hacer que la voz del actor fuese proyectada para que todos lograsen oír el diálogo. En esta manera, el recurso de la máscara sirve – no como para ocultar la identidad del actor – pero para proyectar su voz utilizando la máscara como caja de resonancia. Viene de este mecanismo semántico el radical latino de “*personare*” como verbo: *resonar*. Entones, tenemos un núcleo significativo que nos indica que no se trataba de ocultar la persona del actor pero de ampliar lo que tenía de más específico y personal: su voz, su *ánima*, su *alma* apropiada en el contexto de la tragedia y viviendo la narrativa mítica con su cuerpo tomado de préstamo al ritual catártico del teatro.

De esta tradición nos llega el término griego más cercano de *persona*: “*prosopon*” – *προσωπον* - entendido como “*aquel que afronta con su presencia*”. Esta noción viene siendo discutida y defendida desde mediados del siglo XX, en especial, con el filósofo ruso *Nikolay Aleksandrovich Berdyaev* (1874-1948), anarquista religioso, como le gustaba intitularse. Luchando en la revolución bolchevique de 1917, luego después, fue perseguido por el Partido por sus ideas anarquistas y, al mismo tiempo, por reflexionar sobre la dimensión espiritual del pueblo ruso, hasta ser condenado a una pena perpetua en Siberia. Los amigos logran conmutar la pena en exilio perpetuo y se desplaza a Alemania y luego después en Francia en 1922, jamás volviendo a su tierra.

Segundo Berdyaev (1957:106): “*Yo llamo filósofo existencial a aquel cuyo pensamiento significa la identidad de su destino personal con el destino del mundo.*” En sus propios términos, Berdyaev es un filósofo existencial que ubica la importancia de la construcción de la *persona*, en una antropología personalista y comunitaria (dimensiones inseparables y de diálogo extremadamente profundo con nuestras propias matrices afro-amerindias) de carácter tensional, conflictiva, paradójica, dinámica que viene con antelación de muchas décadas el avance cuántico de la física y de las ciencias humanas post-modernas. Completamente visionario y profundo, marcará con su presencia, el pensamiento personalista que se desarrollará en el núcleo de la importante revista francesa *Esprit* (cuyos exponentes serán, entre otros, jóvenes estudiantes en aquel momento: Emmanuel Mounier (1905-1950), Paul Ricoeur (1913-2005), Jean Lacroix (1900-1986) y Henry Corbin (1903-1978) – el primero traductor de Heidegger al francés y estudioso del filósofo sufí andaluz *Ibn’Arabi* en sus nociones de imaginación creadora y la noción de *imaginal* – “*el mundo intermediario entre los dioses y los hombres*”). Tradición de una concepción y actitud filosófica que se esquivo de los aislamientos académicos y se engancha en la lucha cotidiana contra los fascismos, el pensamiento totalitario, la opresión, en el movimiento de resistencia (*partisan*) efectiva al nazi-fascismo, sobretodo bajo la ocupación de Francia por los nazis. Por lo tanto, como decía Mounier, “*no se trata de una filosofía de día domingo por la tarde*”...

En este sentido, la noción de persona aquí, se caracteriza como esta construcción cotidiana, provisoria y paradójica que resulta del embate entre la pulsión subjetiva en su voluntad de transcendencia y potencia, y la resistencia concreta del mundo en su facticidad, es decir, la opacidad del mundo a nuestros deseos y voluntades. En la correlación de fuerzas dentro de este campo ontológico es que podremos visualizar los momentos de la *jornada interpretativa* (Ferreira-Santos, 2005) de la persona: la

recursividad (Morin, 1977) entre períodos de introspección y interiorización expresos en la tentativa de centramiento y de reconocimiento de territorios internos; y períodos de afrontamiento y exteriorización expresos en la conquista de nuevos territorios. En cada momento de nuestra jornada interpretativa tendremos la posibilidad de una mirada distinta de la realidad y, por supuesto, una actitud coherente con esta mirada y sensibilidad – nuestro instantáneo fotográfico de la lectura del mundo. Mañana, quizás, otra lectura será posible, pues que la construcción de la persona es una apertura constante y en permanente tensión.

Para no ser aplastado por el mundo, Berdyaev nos afirma que el acto creador tiene un momento *escatológico* (1957:207) que se abre al devenir. Por eso, continua él afirmando que: “*no es el destino que es trágico, pero si la libertad*” (p. 72).

Aun que sea un poco larga la citación de nuestro fenomenólogo hermeneuta existencial, Paul Ricoeur, heredero de esta misma tradición personalista, me parece aclarar la elección que hacemos de la noción de *persona*:

“¡Vuelve la persona! No insisto en la fecundidad política, económica y social de la idea de persona. Basta evocar un solo problema: el de la defensa de los derechos del hombre, en otros países distintos al nuestro [Francia], o el de los derechos de los prisioneros y de los detenidos en nuestro país, o incluso los difíciles casos de consciencia puestos de manifiesto por la legislación de extradición: ¿Cómo se podría argumentar en ninguno de estos casos sin referencia a la persona?

Pero quisiera concentrarme en el argumento filosófico. Si la persona vuelve es porque ella sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales evocados; quiero decir: un candidato mejor que las otras entidades que han sido objeto de las tormentas culturales evocadas anteriormente. En relación a ‘consciencia’, ‘sujeto’, ‘yo’, la persona aparece como un concepto superviviente y resucitado.

¿Consciencia?, ¿cómo creer todavía en la ilusión de transparencia que se vincula con este término, después de Freud y el psicoanálisis?

¿Sujeto?, ¿cómo mantener todavía la ilusión de una fundación última en algún sujeto transcendental después de la escuela de Frankfurt?

¿El yo?, ¿quién no es sensible ante la impotencia del pensamiento para salir del solipsismo teórico, a no ser que se parta, como Emmanuel Lévinas, del rostro del otro, eventualmente de una ética sin ontología?

He aquí porqué yo prefiero decir persona y no consciencia, sujeto, yo.” (Ricoeur, 2000a:90).

En este mismo texto, Ricoeur, adjunta a la reflexión personalista que “*todas las categorías nuevas nacen de actitudes que son tomadas de la vida y que, por la clase de pre-comprensión a la que están vinculadas, orientan la investigación a nuevos*

*conceptos que serían sus categorías apropiadas (...) con el término Aufweis [Paul-Louis Landsberg] designa una suerte de método de **mostración**, pero de ningún modo de demostración. Con el fin de salir de abstracciones, quisiera por mi parte detenerme a precisar la **actitud-persona**. En primer lugar, es persona esa entidad para la que la noción de **crisis** es la marca esencial de su situación.*” (2000a:91, grifos míos).

Con el mismo sentido he afirmado en varias oportunidades que no tenemos (o no deberíamos tener) una forma inmutable o que posibilite respuestas para todo. Nuestra inconclusión y inacabamiento, como afirma el epistemólogo, Edgar Morin (1977), son constitutivos del propio ser humano. En los momentos de aguda transición o de re-organización del paisaje cultural, en general, tratamos por el nombre genérico de “*crisis*”.

El momento *crísico* sería, por lo tanto, el interregno de un recorrido, de un camino en elaboración, una hesitación en función de las transformaciones en curso. El filósofo Huberto Rohden, denominaba de *hombre crísico* aquel que tiene aguda consciencia de su transitoriedad. En sí, la crisis no tiene ningún valor negativo o positivo. Pero importante es el *camino* en que la crisis ocurre, su jornada, su trayectoria. Llevándose en cuenta que el recorrido es que puede mejor evaluar el momento crísico, o aún el período de crisis (Ferreira-Santos, 2006: 31-32). De aquí emerge la *actitud-persona* en confrontación, efectivamente, con la vida.

Si, es verdad que podremos reflexionar sobre esta confrontación y teorizar a respecto de ella. Pero, como decía Merleau-Ponty (1992), eso es un pensamiento de sobrevuelo que contorna las cosas y renuncia habitarlas. Al revés, un pensamiento vertical, en profundidad, con el ser pre-reflexivo, el ser salvaje que habita el mundo; esto pertenece al universo de la persona y de la vida.

En este sentido, entre nosotros, afro-amerindios latinoamericanos, el manejo del lenguaje como Ser, o sea, la escritura - así como la producción del conocimiento - solo puede concebirse como “*obra de vida*”. De otro modo, resulta incomprensible y sin sentido. Nuestra escritura no es tan solamente la capacidad técnica de convertir la vivencia en palabras escritas. Pero, el universo de la actitud-persona se desdobra en una *inscripción*. Somos nosotros que estamos implicados en las palabras y textos como entalles sobre la materia dura que saltan ante los ojos y forman un símbolo vivo.

Mismo en nuestra tradición oral – en que los textos siguen sagrados mismo sin la palabra escrita – es necesario recordar que la palabra es *palabra-alma*. Energía capaz

de crear las cosas, tiene estatuto creador de la realidad y de los seres, instituye el mundo al mismo tiempo en que lo nombra. Y no se trata aquí de ninguna concesión a las teorías eurocéntricas que, peyorativamente, nos llamaban “animistas”, pre-lógicos o de racionalidad “primitiva”. Ahora son las propias ciencias “de punta” que lo admiten. Pero, tenemos eso en nuestra alma ancestral.

De manera muy sucinta y resumida puedo afirmar que la tradición blanco-occidental en que se estructura un de los polos patentes de la sociedad latinoamericana, es, al mismo tiempo:

Ⓢ **oligárquica** – es decir, estructurada en la posesión histórica de grandes extensiones de tierra y de riquezas por parte de una pequeña parcela de la sociedad no necesariamente “esclarecida”;

Ⓢ **patriarcal** – estructurada bajo el dominio masculino patrilinear en que la figura del padre, del patrón, del coronel (expresión en Brasil), del Estado, del obispo (o cura), son equivalentes simbólicos y cuyas características básicas son: la estructura lógica de separación y distinción, el mando, la posesión, el tener, la vigilancia, el castigo y la impunidad de la arbitrariedad (sentimiento de omnipotencia); su atributo básico es la razón;

Ⓢ **individualista** – estructurada bajo la herencia iluminista (*aufklärung*) y burguesa de la apología del individuo en detrimento de la comunidad o de la sociedad, defensa de la libertad individual y de la libre iniciativa; y

Ⓢ **contractualista** – estructurada en el formalismo del *contracto social* iluminista en que las relaciones sociales son entendidas como que originadas de un contrato establecido entre los individuos de forma libre, autónoma y responsable en búsqueda de la libertad, igualdad y fraternidad.

Estas expresiones sociales y valores subyacentes a la cosmovisión patriarcal, cuyo mito prometeico (el titán que roba la centella de los dioses y enseña el fuego a los mortales, recibiendo un castigo por eso) es el terreno simbólico que las mantienen, son, largamente, difundidas en el tejido social y propalado por sus equipamientos civilizacionales, por excelencia: la escuela, el Estado y los medios de comunicación. Curiosamente, es de esta estructura que se pretende garantizar que la cosmovisión afro-amerindia adentre al sistema educacional con la nueva ley como ocurre en Brasil (Ley 11.645/2008, art. 26-A: “en los establecimientos de enseñanza fundamental y secundaria, públicos y privados, se torna obligatorio el estudio de la historia y cultura afro-brasileña y indígena”).

Pues bien, la contradicción es que esta cosmovisión afro-amerindia es, radicalmente, **inversa** a los valores de la sociedad blanco-occidental.

En la misma dirección, nos dice Oliveira (2003:71) que: “*esa cosmovisión de mundo se refleja en la concepción de universo, de tiempo, en la noción africana de persona, en la fundamental importancia de la palabra y en la oralidad como modo de transmisión de conocimiento, en la categoría primordial de Fuerza Vital, en la concepción de poder y de producción, en la estructuración de la familia, en los ritos de iniciación y socialización de los africanos, es claro, todo eso ubicado en la principal categoría de la cosmovisión africana que es la ancestralidad.*” Casi todas las categorías aquí nombradas, y en especial, la ancestralidad, las encontramos igualmente en las cosmovisiones amerindias.

Por oposición a las características que presentamos, anteriormente, del polo patente blanco-occidental, el polo latente de la herencia afro-amerindia en Latinoamérica, por lo tanto, son:

- ② **comunitaria** (no-oligárquica) – basada en la partilla de bienes y en la preponderancia del bien-estar comunitario y, después, del bien-estar personal; entendida la noción de *persona* - además de la contribución de Marcel Mauss – muy cercana de la noción personalista, como el resultado del embate entre las pulsiones subjetivas y las intimaciones comunitarias;
- ② **matrerial** (no-patriarcal) – asentada en las formas más anímicas de sensibilidad en que la figura de la gran madre (*mater*), de la sabia (*sophia*) y de la amante (*anima*) son equivalentes simbólicos y cuyas características básicas son: los esquemas lógicos de la junción y la mediación, la religación, la partilla, el cuidado, las narrativas y la reciprocidad (sentimiento de pertenencia); su atributo básico es el ejercicio de una *razón sensible*²;
- ② **colectiva** (no-individualista) - estructurada bajo la herencia agrícola-pastoril de la importancia de la aldea (comunidad) y partilla de la cosecha en la defensa

² Reflexionando sobre la cosmovisión africana, Oliveira nos señala: “*Su actitud estética delante de la da vida es la expresión de una actividad ética delante del mundo. Estética aquí no es comprendida como la vertiente de la filosofía que estudia el arte, lo bello. Es la ‘ciencia da sensibilidad’, que opera con los afectos, las percepciones, los energéticos y lo cognitivo. Es hacer filosofía no solamente con la razón. Es ampliar la definición misma de filosofía, superando la máxima de que la filosofía es lo pensamiento racional. De ahí incorporar en lo tejido mismo de la filosofía, las categorías de deseo, de libido, de los afectos y de las sensaciones que nos ata al mundo y su compleja diversidad.*” (Oliveira, 2003:168, nota 70). En la misma dirección, mientras intentando encontrar alternativas para la racionalidad occidental, véase Maffesoli, 1996.

afro-amerindia del aspecto comunal-naturalista: de relaciones con la naturaleza del paisaje donde se habita y de la estructura fraterna de supervivencia;

- Ⓜ **afectual-naturalista** (no-contractualista) - estructurada en el afectualismo de las relaciones entre las personas como forma de *cimiento social*. En este sentido, las relaciones sociales son originadas de la necesidad pragmática de supervivencia y del afecto producto de las relaciones entre parientes y por las amistades construidas, en la defensa de la libertad como autonomía, de las herencias ancestrales y de la fraternidad³.

No nos causa impacto que en Latinoamérica, en general, solamente a partir de los años 40, es que el “pueblo” marcha a la escuela. Este equipamiento, dicho, “civilizacional” siempre ha servido a una elite ora oligárquica, ora estatal, ora pequeño-burguesa. Por eso, resultar comprensible su más completa inadecuación histórica al intentar “servir” a una otra clientela: el pueblo. Y agora que el proceso de democratización del acceso y de permanencia en la escuela empieza a consolidarse (al menos en algunos casos de Latinoamérica, como el caso de Brasil), la pretensión de difundir las bases de una otra cosmovisión (sistemáticamente combatida y menospreciada porque circula en el subterráneo de las instituciones y en las comunidades), del polo patente de la sociedad afro-amerindia, solo puede resultar en fracaso si no tenemos bien presente en nuestras consciencias y actitudes esta contradicción radical. Pero, es imperioso afirmar que se trata de una conquista de los movimientos negros unificados y de las naciones indígenas en Brasil lograr la promulgación de la ley, como forma de reconciliarse con su ancestralidad y su proceso identitario.

Otro elemento importante que me parece imprescindible reafirmar aquí para que pudiéramos verificar en qué nivel será posible reconciliar estas cosmovisiones distintas en el interior de la escuela; es que, mientras demasadamente importante, la escuela como la conocemos en el mundo blanco-occidental es, tan solamente, una de las instancias de nuestra **trayectoria formativa**. Y mejor así, pues que la escuela es solamente una de las instancia, pues si ella fuera la unica, ya no tendríamos ninguna posibilidad de cambios: “1984”, del anarquista inglés, George Orwell, no sería una

³ De manera muy cercana a las culturas amerindias, son principios organizadores de las sociedades africanas, según Oliveira (2003:71): “principio de la diversidad, de la integración, de la armonía con la naturaleza, principio del primado de la vejez – ligado a la ancestralidad, el principio de la complementariedad, de la polaridad del mundo entre energías destructivas y constructivas, y el principio comunitario, tiendo lo comunitario como estancia más grande del bien-estar social.”

ficción, sino un documental. En este sentido es que he dicho continuamente que el objetivo de “*formación integral de la personalidad de los educandos*” es el objetivo más fascista y totalitario que se pueda tener y que la escuela es heredera de la sociedad blanco-occidental. Es por la “*divina providencia*” que nuestra prepotencia “*formadora*” escolar se depara con la vida concreta y las otras instancias formativas de nuestra jornada interpretativa.

En estas otras instancias de nuestra trayectoria formativa, por ejemplo, la familia, las practicas religiosas, las practicas artísticas y estéticas, las practicas deportivas, las instancias de decisión comunitaria, las practicas participativas de solidaridad, etc.; en estas otras instancias formativas es que las bases *materiales* de nuestra herencia afro-amerindia son aprendidas por nuestros niños y jóvenes. Es de esta vivencia donde proviene el choque y la contradicción con los valores perpetrados por la escuela y los agentes reproductores del sistema de enseñanza que nuestros niños y jóvenes – en la gran mayoría de las veces – no tienen condiciones de comprender en su génesis histórica y su actualización cotidiana.

En el ámbito de la escuela y de las practicas escolares formales se impone autoritariamente los valores blanco-occidentales como “*valores universales*” que serán incorporados, asimilados, cumplidos y no-cuestionados. Los “*otros*” valores son presentados, en el mínimo, como pertenecientes a alguna pre-historia de la “*evolución blanco-occidental*”, por lo tanto, “*exóticos e primitivos*”. Así se cumple la dinámica perversa que inculca el preconcepto en aquel que es víctima del propio preconcepto.

Por mas contradictorio que parezca en un primero momento, parafraseando Paul Ricoeur (2001), nuestro devenir depende del futuro que el pasado tenía. El pasado tiene, en este aspecto, un carácter libertario insospecho. No cualquier pasado libresco de una práctica histórica envesada, pero el pasado más radical: nuestra **ancestralidad**. Nos recuerda, Mia Couto (2003:26): “*nada demora mas que las cortesías africanas. Se saludan los presentes, los idos, los llegados. Para que nunca haya ausentes.*”

Ancestralidad aquí entendida como el rasgo constitutivo de mi proceso identitario que es heredado y que va mas allá de mi propia existencia. Por lo tanto, la característica en primera persona reafirma el carácter personal de esta relación con el trazo heredado que se suma a los otros factores formativos en el proceso identitario. Así, no se considera la identidad como un bloque homogéneo e inmutable, pero como un

proceso abierto y en permanente construcción en el cual dialogan varios factores determinantes, escogidos o no, en contraste con la alteridad con que nos relacionamos. La otra faceta de esta noción de ancestralidad es que herencia, que puede también ser biológica (pero no necesariamente), es mucho más grande y mas durable (la gran duración histórica) de que mi existencia personal (pequeña duración). Esta herencia colectiva pertenece al grupo comunitario a que pertenezco y me ultrapasa. De esta forma, tenemos con esta ancestralidad una relación de *endeudamiento* en la medida en que somos el futuro que este pasado tenía y nos cumple actualizar sus energías movilizadoras y fundadoras. En un resumen: nuestra deuda con la ancestralidad es que tenemos que ser nosotros mismos.

En este aspecto, la *topofilia* (la pasión por la tierra donde nacimos o donde aprendemos a convivir) proporciona aquello que José Rodrigues Brandão indica en la Amerindia como siendo “*la mejor invitación: seamos segundo nuestros términos y apenas cambiando lo esencial en nuestros modos de vida y sistemas de pensamiento, no mas señores del mundo, pero hermanos del universo.*” (Brandão, 1994:41)

Tanto el *ecosistema arquetípico* - el universo de las relaciones dialécticas y recursivas entre la *ambiencia (umwelt)* y la corporeidad humana que resulta en actitudes y significaciones subjetivas *matriciales*, es decir, que van modelar respuestas existenciales comunes que pueden ser expresadas en una narrativa ancestral (*mito*) - como la *topofilia*, los he constatado *in loco* avanzando la investigación en otros terrenos míticos como el paisaje vasco y sus correlaciones simbólicas con el paisaje amerindio (quechua y guaraní) – aunque sin dialogo histórico ni difusión entre las dos culturas - , en mis tesis post-doctoral y de libre-docencia (catedrático), *Crepúsculo del Mito* (2004), ambas por la Facultad de Educación (USP); bien como en el libro *Crepusculario: ensayos sobre mitohermenéutica y educación en Euskadi* (2005a). Otras investigaciones importantes que avanzan en el mismo sentido de configurar una filosofía afro-amerindia están en Arguedas (1987), Morales (2008), Estermann (1998), Tatzo & Rodriguez (1998), De la Torre (1999), Oliveira (2003).

Pero, la inspiración de este conocimiento *crepuscular, cognitio matutina* en Agostino (conocimiento de si a través del conocimiento del Sagrado), ya está dado en las reflexiones del propio maestro, Gilbert Durand (1995:83,106-110), al lanzarse sobre el estatuto gnóstico del *Alma del Mundo*, es decir, el conocimiento del mundo interior a través del interior del mundo, mediado por la figura femenina del saber, *Sofia*, como alma (*anima*) del mundo.

En los diálogos con Andrés Ortiz-Osés que, juntamente con Gilbert Durand, es uno de los últimos representantes vivos del *Círculo de Eranos*⁴, destacamos el carácter crepuscular de aquello que pasamos a denominar de *filosofía latinomediterránea* (Ortiz-Osés, 1995 y 2005; Ferreira-Santos, 2004 y 2005), como espíritu y espectro distinto de las tradiciones germánico-anglo-saxónicas de una filosofía analítica o lógica (de base aristotélica y cartesiana). Excepción hecha a todo el movimiento romántico alemán que se acerca demasiado al *espíritu latinomediterráneo* o afro-amerindio. Pues que se trata de la sensibilidad mucho particular y específica que se comunica por los vasos comunicantes simbólicos entre la sensibilidad que es matriciada por el mar mediterráneo (la mar en el medio de la tierra) y aquella que es matriciada por el Atlántico y por lo Pacífico (la Amerindia como tierra en el medio de los mares).

A título de síntesis podríamos destacar la recurrencia del *humanitas* (personalismo latino) como afirmación de la potencialidad humana (correlato del *anthropos* griego) que se actualiza en la existencia concreta, pero siempre dependiente de un *encuentro iniciático* con un iniciador(a) que, de manera *maieútica* (paridera), auxilie la persona a exteriorizarse y realizarse en su propia búsqueda, que ayude a dar a la luz en un segundo nacimiento. Sea en el modelo mediterráneo socrático, sea en el modelo andino del *amauta*. En rigor, esta es la base de toda práctica educativa (*ex ducere*) latinomediterránea.

Este “*axioma*” de la humanidad potencial, *humanitas*, a realizarse, exige el ejercicio del *sensus* (sensibilidad y sensualidad) atestando el punto de partida corporal de nuestra organización cosmológica. No se reduce a una concesión empirista-sensorial, pero señala la importancia de la vivencia corporal como substrato anterior de toda, posterior, reflexión de carácter racional. Se vive a *flor-de-piel* en el más aferrado ejercicio mamífero del privilegio de la piel, del tacto, del abrazo, de las manos estrechadas, del codo a codo por la calle, del afecto. En una revisión del imperativo *cogito* cartesiano, diríamos, “*siento, luego existo; después pienso sobre...*”

Esta centralidad afectual hace del corazón (*cordis*), el órgano principal de la vivencia corporal, el centro decisor y organizador de la vida cotidiana en aquello conocido como *pensamiento cordial*: “*pautarse por el corazón*” (aun que sea necesario más una vez

⁴ Más allá del marco teórico referencial del *Círculo de Eranos*, incluyo en mis reflexiones la tradición filosófica que sirve de trasfondo a las inquietaciones de Nikolay Berdyaev, Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur, Nise da Silveira, Maurice Merleau-Ponty, René Guenón, Georges Gusdorf, José María Arguedas y Ángelo Kretan (líder indígena kaikang brasileño asesinado en 1980 por las empresas madereras).

destacar que esta característica no se relaciona con la posible – pero secundaria y reductora – análisis sociológica del enmascaramiento de los conflictos sociales que, como el reduccionismo freudiano, también parte de la *teoría de la conspiración y de los ocultamientos*, es la *lectura de sospecha*, como dice Ricoeur).

Esta manera de ver y de posicionarse frente al mundo exige también una partilla con el universo simbólico de las tejedoras que componen los hilos de la vida y del destino en las tramas y urdimbres del tejido social. Desde ahí la noción corriente y menos escandalosa (entre os latinomediterráneos) del *complexus* (*tejido, trama, encuentro, afecto*, en latín), índice de la aplicación de un pensamiento, cotidianamente, complejo de ejercicio de conciliación de contrarios que no se apagan, ni se diluyen en alguna “*síntesis*” hegeliana o marxista. Todo al contrario, mantienen su tensión constante que es el motor del dinamismo vital, el desafiante ejercicio de una *dialéctica-sin-síntesis* (como en Merleau-Ponty, Mounier o Ricoeur).

Desde ahí, también el apelo común al universo de las mediaciones y al carácter medial que los polos todos suscitan. Hay una aplicación – casi que “*natural*” – al recurso de un *tertium datum* – mas un escándalo epistemológico para otras tradiciones occidentales (aristotélico-cartesianas) - , protagonizado por un *psicopompo* (conductor, mediador). Es decir, pensar siempre en un tercero elemento que hace la mediación necesaria entre dos polos opuestos, contradictorios, pero complementares (Morin, 1977). Esto es, por ejemplo, el papel de la noción quechua de la *chacana* (Tatzo & Rodrigues, 1998; Estermann, 1998)

A la base de esta triangulación cosmológica se encuentra la valoración de la *amicitia* (equivalente de la *philia* griega) o simplemente, la *amistad*. Recordemos que *Empédocles de Agrigento*, en la antigüedad clásica griega, cerca del siglo V a.C., definía la teoría (*theorien*, “*hipótesis de las acciones de dios*”) de los cuatro elementares: agua, aire, tierra y fuego (espléndidamente actualizada por Gaston Bachelard) que serian movidos por dos fuerzas básicas contradictorias y complementares: *philia* (amor, pasión, amistad) y *neikós* (la discordia). En Freud, estos dos movientes serán denominados de *Eros* (la pulsión de vida – a *libido*) y *Thanatos* (la pulsión de muerte – la *destrudo*).

El sentimiento comunitario de un anarquismo comunal-naturalista se funda en esta base afectual de los lazos fraternales. Aun que la infiltración burguesa-occidentalizante-capitalista ponga en riesgo el ejercicio de esta fraternidad con sus

pulsiones consumistas y compulsiones globalizantes. La *coagulatio* latinomediterránea resultante del embate constante entre la herencia *matrial* (de la tierra-madre) y la herencia patriarcal (Estado-nación) está, precisamente, en el arquetipo de la *alteridad*: *lo fratello, lo hermano o hermana*, en la “*maninha*” (en Brasil). Dice una canción popular del norte de Brasil: “*Miedo... mi buey ha muerto, manda buscar otro, maninha, en Piauí*”. Es de esta pertenencia simbólica que las redes de solidaridad espontánea se constelan, cotidianamente, en las situaciones-límites, y muestran a nosotros el indicio más evidente de la profundidad de esta característica latinomediterránea.

Tal solidaridad desdoblase en su equivalente epistemológico: la *intellectus amoris* (intelección amorosa).

No hay empeño, ni enganchamiento epistemológico o cognitivo que dispense la relación amorosa con el *pseudo-objeto* de la relación “*yo-otro-mundo*”. Mucho antes de conocer algo, amase este “*algo*”, y por eso mismo, la participación *mística* es el punto de partida de la relación epistémica y no su punto de llegada. Se trata del privilegio de la empatía y simpatía como convergencia de los *pathós*.

“Cuando Kant negaba la posibilidad de un conocimiento del noumeno, restringiendo aquel tan solamente al fenómeno, al que parece, su afirmativa era de cierto modo positiva, pues para conocer las cosas, en todo cuanto ellas son, tendríamos que fundirnos con ellas.” (Santos, 1963, p.21)

Si de un lado, esto representa un problema para la *ruptura epistemológica* – en los términos del primero Bachelard filósofo de la ciencia -, de otro lado, es el punto de inflexión para la *ruptura de la ruptura* que se verifica en la radicalización del racionalismo. Esta radicalización apunta para un *racionalismo poético*, en el buceo al interior de la substancia para, *poiéticamente*, recriar el propio mundo (en los términos del segundo Bachelard, amante de la literatura y de la imaginación, en que lo conocimiento de la intimidad de la substancia es, inmediatamente, un *poema*). En esta dirección afirma Sérgio Lima (1976:87) la posibilidad de un “*pensamiento como conocimiento sensible*” o aun como en la sugestión afortunada de Maffesoli (1996): “*Así como fue para el barroco, es preciso sensualizar el pensamiento*”.

Aquí, en el paisaje latinomediterráneo, se trata de un racionalismo ya poético en su origen, ejercido en las comunidades y muy poco reflexionado académicamente. En este sentido, las “*modernidades*” llenas de audacias del viejo pensar cartesiano

europeo encuentran ecos y resonancias en nuestro espíritu, no por la semejanza del camino epistemológico, pero, por ser esta la configuración de nuestro ser *primevo*.

Y, entonces, ya estamos instalados en el ámbito de la *razón sensible (afectiva)* que nortea el espíritu afro-amerindio y mediterráneo de aquellos que tienen, en el mar y en las montañas, la dirección a seguir y la casa natal para onde retornar. Ortiz-Osés, bellamente, explicita este universo en su posibilidad semántica en el español como *Co-razón*: la razón doble y mestiza que concilia razón y sensibilidad, corazón y intelecto, en un horizonte humanizante, húmedo y repleto de *humus* fertilizante.

Es evidente que no estoy a negligenciar aquí las *sombras* que se proyectan de esta filosofía latinomediterránea en sus problemas mas cotidianos y bien conocidos: “*la escolástica jurídica, el dogmatismo inquisitorial, el realismo cósmico, el sentido común alienado, el imperialismo, el fascío y las ideologías violentas, la mafia y el amiguismo, la chapuza, el machismo donjuanesco, el picaresco y el chauvinismo, etc.*” (Ortiz-Osés, 2005:9; y 1995). Todavía, revalorizar sus fundamentos auxilia en la re-fundación de nuevos momentos, y nombrando a sus sombras, se ayuda a expurgarlas.

En este sentido, entre nosotros, la escritura así como la producción del conocimiento solo puede concebirse como “*obra de vida*” (Ortiz-Osés, 1989; 1996), en un contexto matrial-comunitario, afectual-naturalista y anarco-fraterno.

En el ejercicio de esta mitohermenéutica simbólica percibimos que los enjertos de vida en la narrativa movilizan una unidad que causa una explosión al texto para allá del narrable:

“el aparecimiento de la palabra ‘vida’ merece reflexión. Ella no es tomada en un sentido puramente biológico, pero en el sentido ético-cultural, bien conocido de los griegos cuando ellos comparan los méritos respectivos de los bioi ofrecidos a la elección mas radical: vida de placer, vida activa en el sentido político, vida contemplativa” (Ricoeur, 1991:209).

Y en el cuadro de una vida activa en el plano político es que la narrativa descriptiva de vida se insurge rebelde contra la idea del demiurgo redentor presente en la narrativa prescriptiva del Estado. Ábrese “*un foso lógico entre prescribir y describir, entre deber-ser y ser*. (p. 201). Es, precisamente, esta tensión entre las dos narrativas que acentúa la característica básica de las narrativas en tentar fijar las palabras como que para

evitar la evasión y la resistencia de la vida en su flujo continuo, siempre rebelde a las síntesis y las organizaciones puramente racionales de tradición occidental.

Para comprender y trabajar con la obra de vida, desde la filosofía afro-amerindia, con su estatuto ontológico de *ser aprehendiente*, con su estatuto epistemológico de intelección amorosa, con su estatuto de razón sensible, se intenta captar la *unidad narrativa de vida*:

“Cuanto a la noción de unidad narrativa de vida, es preciso también ver ahí un misto inestable entre fabulación y experiencia viva. Es precisamente en razón del carácter evasivo de la vida real que tenemos necesidad del auxilio de la ficción para organizar esta última retrospectiva extemporánea. (Ricoeur, 1991:191-192)”

La fabulación, mucho antes de ser elemento a perjudicar la comprensión del espíritu de las entrelineas, será, exactamente, el factor a auxiliar la unidad narrativa de vida y a simbolizar de manera creativa y reajutable el encuadramiento y contextualización de las narrativas mas personales como historias de vida con la vida colectiva en un **mito personal** o en un *mito colectivo*: *“esa dialéctica nos recuerda que la narrativa hace parte de la vida antes de exilarse de la vida en la escrita; ella vuelta a la vida según las múltiples vías de apropiación y al precio de las tensiones. (p. 193)”*. Por lo tanto, será por los complejos procesos simbólicos de la *gesticulación cultural* (Ferreira-Santos, 2005) a las tradiciones culturales o al ideario y a la ideología, mediados por el imagen arquetípico, que la narrativa de vida se condensa en una unidad coherente con su racionalidad interna y con la expresión estética de sus hesitaciones conflictivas.

Ahora, entonces, cabe la tarea mitohermenéutica de búsqueda de sentido de la unidad narrativa de vida⁵ en su memoria personal antes del exilio en la escrita, de la manera como, al modo ancestral, las narrativas son transmitidas: oralmente. En el momento siguiente, o aun, cuando de la ausencia del interlocutor, la interpretación iba a pautarse en los vestigios de vida preñes en el tejido de las palabras solidarias al geógrafo, al viajero y al romancista: valorizando su entorno, su camino y su deseo.

Pero, mismo así, la tarea resulta incompleta si no se amplía al conjunto de las narrativas en profusión que emergen de la vida misma en su flujo cotidiano: *“El*

⁵ En mitohermenéutica, lo correlato de la *unidad narrativa de la vida* es el *mito personal* en su trayectoria (actualización, descenso, potencialización y ascensión). Desde ahí la importancia de percibirse lo *momento mítico de lectura* (G. Durand) tanto del hermeneuta como de sus interlocutores.

enmarañamiento de las historias de vida, unas en las otras, es rebelde a la inteligencia narrativa que nutre la literatura? El no encuentra, antes e el encaje de una narrativa en la otra, de lo cual la literatura se nos da muchos ejemplos, un modelo de inteligibilidad?” (p. 192). La forma como se da este encaje de una narrativa en otra y su enmarañamiento social se nos dará, entonces, el hilo organizativo de la tesitura de la vida misma en sus rincones cotidianos, cumpliendo una trayectoria que podremos interpretar con base en el conocimiento mitológico. No se trata de acreditar en una determinación extemporánea, pero de comprender la reincidencia de alternativas que el ser humano viene buscando al largo de su historia filogenética.

Aquí, me parece, residir la contribución mitohermenéutica a los profesionales de educación en sus relaciones con la administración, con sus pares en la unidad escolar o universitaria, y con la comunidad. ¿Cómo habrá el de interpretar lo que dicen los directores, profesores, alumnos, padres, coordinadores pedagógicos, etcétera... si este profesional no se profundiza en la trama de las narrativas, diariamente, tejidas y constituidas de vida revuelta y rebelde a los dispositivos legales y a los burócratas de plantón intentando formalizar la torrente de los acontecimientos?

Y por completar esta trama compleja, su propia intervención y interpretación ya es una obra de vida. Tallada en la inscripción de las personas en la materia fluida de la vida.

Teniendo las narrativas de los involucrados en el proceso escolar como materia prima, ejemplar, el educador no podría esquivarse de intentar comprender y articular estas narrativas. Pero, si concordamos que la mayoría de las atribuciones listadas en la propia narrativa prescriptiva del dispositivo legal sobre el perfil de estos educadores está mucho mas cerca del “*demiurgo redentor*”, por lo tanto, irreal en el sentido estricto del término; y para que este profesional pueda, de facto, articular personas y escuelas para la construcción de una propuesta pedagógica o (mas interesante y creativo) de varias propuestas pedagógicas comunitarias (que se entenda “*con la comunidad*” y no “*para la comunidad*”), ¿podría el, profesional de educación, prescindir de significar las narrativas de sus interlocutores en la tesitura de su propia narrativa profesional?

Lo que vemos con cierta frecuencia es la subsunción del profesional en la *rueda-viva* de la rutina del sistema y de su incorporación a la practica burocrática, característica, que es la “*promesa*” como simulacro y elemento de “*performance*” para siempre protelar.

“Pero abusaríamos de sutileza si distinguiésemos entre la descripción de la promesa como acto de discurso de nivel performativo y la obligación moral de mantener su palabra? La promesa es uno de los lugares donde la metafísica se confina a la moral.” (Ricoeur, 1997:30).

Mantener la palabra seria, entonces, el desafío metafísico que desagua en un problema, esencialmente, *moral* y, existencialmente, *ético*. Aquí, la narrativa se eclipsa en frases lacónicas como la vida se fragmenta en escenas estanques sin personaje central. El ser, ausente, igualmente, se eclipsa: *“Es entonces que produce la especie de corto-circuito entre consciencia y obligación, para no decir entre consciencia y interdicción”*. (Ricoeur, 1991:409). Pero, la práctica concreta de promesa como dilación tornase interdicción consciente en la medida en que el propio educador se aliena de sus responsabilidades humanas mas allá de su impotencia constitutiva frente al macro-político.

Llevándose en cuenta el espacio público de aparición de la acción educativa, *“las actividades que llamamos prácticas se tornan evidentes. Pero, la publicidad tomada en este sentido es, bien lo sabemos, una tarea, mas que un dado”* (p.230). Y, entonces, lamento aun más la deconstrucción gradual del educador que, en este contexto, por las omisiones y por los juegos de duplicidad y esquivo, va dejando de ser el mismo. Se va perdiendo la palabra de su propia narrativa de vida. Solamente firma su nombre en el viejo y tradicional libro de presencia. Casi no contesta al *“buenos-días”* de la merendera. Se aburre con el ruido ensordecedor de los niños en el horario de su intervalo. Se plasma impotente en la silla frente a las reclamaciones diarias.

Nuevamente, me parece saludable retornar a las reflexiones antiguas, como que para refrescar la memoria en la propia fuente de *Mnemosyne*, en el ciclo mítico de Orfeu y Euridice, la memoria madre de las musas:

“sin preocupación con la ortodoxia aristotélica o kantiana pero no sin una gran atención a los fundadores de esas dos tradiciones: 1) el primado de la ética sobre la moral; 2) la necesidad, para la perspectiva ética, de pasar por el cribo de la norma; 3) la legitimidad de un recurso de la norma a la perspectiva, cuando la norma conduce a hesitaciones prácticas.” (p.201)

Por lo tanto, a pautarnos por el argumento presentado, reafirmo el primado de la ética (decisión personal) sobre la moral (imposición social) para salir de hesitaciones prácticas, aun que sea necesario pasar por el cribo de la norma para legitimarse. En

los términos de Ricoeur, la sugestión es del primado de una “*pequeña ética*” que según el “*llamamos perspectiva ética, la perspectiva de la ‘vida buena’ con y para otros en las instituciones justas.*” (Ricoeur, 1992:11-24; también 1991:202; y 1997:133). Que revela un “*sistema triádico del discurso juntando lo hablante, lo interlocutor y la institución del lenguaje [o aun] lo agente, lo ayudante o adversario y el campo de la práctica*” (1997:134).

De esta forma, en el interior de esta “*pequeña ética*”, hay la énfasis en una sabiduría práctica (*phronésis*) que abre camino para la deliberación, o sea, para la retomada de la palabra intencional como desafío y principio constitutivo de *la estima de sí, de la solicitud al Otro en el diálogo narrativo y del deseo de vivir en instituciones mas justas:* “*la deliberación es aquí el camino que la phronésis sigue, la sabiduría práctica (palabra que los Latinos traducen por prudentia) y mas precisamente el camino que sigue el hombre de la phronésis para dirigir su vida.*” (1991:205).

Al retomar sus hechos, su participación activa en la relación social, sus obras (“*ergon*”), este carácter activo del ser humano surge como “*plan de vida*”, sus obras en la torrente del flujo de la vida, pero sin dejarse arrastrar por la inercia. Continúa Ricoeur al resaltar que “*la noción de plan de vida insiste por el lado voluntario, hasta voluntarista, de lo que Sartre llamaba proyecto existencial (...) El hombre aparece ahí de repente como sufridor tanto cuanto activo y sometido a esas eventualidades de la vida.*” (p.210; también 1997:102).

Vida buena o vivir bien es “*para cada uno, la nebulosa de ideas y de sueños de cumplimiento con respecto a la cual una vida es considerada, mas o menos, realizada o irrealizada. Es el plano del tiempo perdido y del tiempo reencontrado*” (Ricoeur, 1991:210). Quizás, el tiempo reencontrado por el educador para realizar su plano de vida en el campo de la educación, mas allá de retomar la palabra autentica, sea el tiempo de articular las narrativas de vida de aquellos que con el expresen la pertenencia a un proyecto mayor. *Pro-jectum*, sin la connotación programático-racionalista, pero como jactancia existencial al devenir...

Tiempo reencontrado en el espacio primordial de una iniciación: *saioka* euskalduna, ser aprehendiente quechua, poética del canto y del oír guaraní (Ferreira-Santos, 2004).

Este tiempo reencontrado, a mi entender, se pauta por las características narrativas que, positivamente, se extienden aquí y allí, también en la escuela o universidad. Entre

ellas, sobretodo, el sitio de la palabra autentica: la orientación, la escucha, la mediación narrativa para el proceso identitario de las unidades escolares y de sus agentes en la propuesta pedagógica que, al revés de ser pre-concebida, pasa a ser resultado de la real articulación de los profesionales y de la comunidad. Por lo tanto, aquí la administración, más que colegiada, será *participativa*. Radicalizando la proposición aquí, diría que el educador pasaría a ser un oyente para poder narrar y, entonces, simplemente, ser con los otros, a la vez, maestro y aprendiz; en la humildad de su aprender con los otros y con la maestría de su construir con los otros. En la perspectiva de la ética epicurista: *“delante de la servidumbre y el servilismo, la capacidad de gobernarse a sí mismo. La independencia que la ciudad ha perdido, puede el sabio, todavía, guardar para si mismo en su retiro y su mente libre.”* (Gual & Mendes, 1974:52).

No hay acción aislada, pero complicidad con los pares en la construcción cotidiana de las narrativas de vida, mismo que inconscientes en un primero momento, que consubstancian el sentido y el significado últimos de los planos y obras de vida de cada uno. No solamente en el proyecto profesional, pero sobretodo, en el elemento principal de la *“pequeña ética”* de Ricoeur y moviente principal de la filosofía afro-amerindia: la amistad.

“El vivir bien no se limita a las relaciones interpersonales, pero extendiese a la vida de las instituciones [lo que nos conlleva a percibir] “la institución como punto de aplicación de la justicia, y la igualdad como contenido ético del sentido de justicia.” (Ricoeur, 1991:227).

Aun que no conste, directamente, de las competencias o requisitos del perfil del educador en el texto legal de las obsesiones legislativas de nuestra herencia jesuítica (*ratio studiorum* de las leyes de directrices y bases de educación, los *redízimos* de las subvinculaciones tributarias) en la administración de los psiquismos; la amistad (*philia*) subyaz a la nuestra argumentación central: de que la tarea mitohermenéutica de interpretación de las narrativas de vida (de los mitos personales expresos en las obras de vida) en el conjunto de los involucrados en el proceso escolar o académico, de la unidad escolar a las administraciones, auxilia en la comprensión y actuación del educador, mas allá del estrechamiento burocrático de los expedientes, carimbos, evaluaciones, papeles y estadísticas.

Así, proporciona, concretamente, las posibilidades de un proceso identitario de lo cual deriva una práctica pedagógica. Por lo tanto, lo tan propalado *“proyecto pedagógico”* o

“*propuesta pedagógica*” es el resultado final o producto de la acción intencional, consciente, dialógica y, por lo tanto, amiga entre os educadores. De esta manera, sí, evidenciaríamos el carácter genuino y de cualidad de los proyectos y propuestas pedagógicos.

Al revés, el proyecto o propuesta pedagógica independiente de las prácticas efectivas resultan tan solamente en formalismo y inadecuación, ilusión y frustración, producto de relaciones patriarcales de autoridad y de mando en los viejos moldes del *arquetipo de la Casa Grande* (del patrón). Aun que bajo las vestes de un asambleísmo infantil con aires de “*gestión democrática*”... A rigor, de manera concreta, solo podemos pautarnos por una “*gestación democrática*”, es decir, mas allá del juego de palabras, pautarnos por la asimilación, internalización y vivencia corporal de la *con-vivencia* en bases democráticas. Mucho mas que una “*concesión*” dada por la estructura jerárquica cristalizada, esta “*gestación democrática*” es el correlato de la fuerza de la amistad, en el sentido latino de fuerza, como *virtus*, como “*virtud*” creativa e creadora, por su vez, también *procreadora*:

“la amistad tiene relación no con una psicología de los sentimientos de afección y de dedicación para los otros pero efectivamente con una ética – la amistad es una virtud, una excelencia (...) [según Aristóteles] el hombre feliz tiene necesidad de amigos.” (Ricoeur, 1991:213).

Es, precisamente, esta la lección aprehendida en la investigación comparativa de las mitologías vasca y amerindia (Ferreira-Santos, 2004), la lección principal de los *conpartsak* euskaldunas (comparsas comunitarios), de los *ayllus* quechuas (comuneros) y de la *tekoá* Guaraní (aldea).

Esta necesidad de amigos plantea de inmediato la necesaria reversibilidad y la constitución del interlocutor, pues “*lo que la solicitud acrece es la dimensión de valor que hace con que cada persona sea insustituible en nuestra afección y en nuestra estima*” (Ricoeur, 1991:226). Este cuidado con los interlocutores, amigos en potencial, se traduce en el trabajo hermenéutico de interpretación de las narrativas, una vez que solo se dará a esta tarea aquel que necesita comprender el sentido y el significado de las relaciones que establece con sus pares. En el paisaje de la *Casa Grande* y del patrón, esto sonará tan solamente como loas a los querubines...

Tal perspectiva no nos deja entrever que la vida transcurra, por esto, en sedas y nubes azuladas. Es entre la “*potencia y el acto que se cría el espacio para el fallo.*” (p.214).

Es decir, entre la potencia de posibilidad de realización de los deseos y el acto concreto que se vuelve a la realidad es que ábrese todos los espacios para el fallo. El fallo humano es, como bien planteaba Mounier, siempre un fallo de comunicación, cuando las acciones ya no se establecen de manera común, sea en el placer o en el dolor, sin partilla. “*Compartir la aflicción de sufrir no es lo exacto simétrico de compartir el placer [segundo Aristóteles] la amistad consiste antes en amar do que en ser amado*” (p.224).

Por eso, en el plan de desear vivir en instituciones más justas, duramente, construidas, cotidianamente, la igualdad es el resultado del correlato de la amistad en el plan personal: “*la igualdad, de cualquiera manera que la modulemos, es para la vida en las instituciones lo que la solicitud es en las relaciones interpersonales*” (Ricoeur, 1991:236). Desde ahí, una vez más, la importancia de la palabra autentica, de la narrativa que organiza el tiempo, revalida la memoria, nombra el presente y canta el devenir, tal como a aprehendemos en las tradiciones euskalduna, y sobretodo, quechua y guaraní, en el paisaje afro-amerindia, mas allá del “*Príncipe*” maquiavélico.

En este *clinamen* (desvío de la fatalidad) de que trata nuestro filósofo ético, predominante, *Epicuro*, en su propuesta jardinera, el *Képos*, el jardín del convivio entre amigos cultivando con el pan, el vino y los libros, la gestación de otro tiempo mientras el mundo iba siendo destruido allá fuera en la invasión macedónica (Ferreira-Santos, 2005), la palabra arriesga y *en-seña*: nos coloca en el camino de nuestras propias *señas*, nuestro propio destino de humanidad, como comunidad de destino común de hombres y mujeres:

“Que la palabra sea palabra plena, siempre significativa de una presencia. La facilidad verbal disimula muy frecuentemente la falta de carácter. El hombre de palabra no arriesga palabras, pero arriesgase a si propio. Esa higiene da palabra, además, tiene un carácter doble, implica una cláusula de reciprocidad.” (Gusdorf, 1970:103).

Para finalizarnos la reflexión, solo nos resta algunas palabras sobre la *palabra*.

En la mayoría de los Pueblos del Libro - las religiones de las civilizaciones centradas en los escritos sagrados, a saber: el Cristianismo de la Biblia, el Hinduismo de los Vedas, el Islamismo del Alcorán y el Judaísmo de la Torah - la palabra tiene estatuto sagrado. Isomorfa del creador verbo divino, la palabra es, rápidamente, asociada

aquello que los griegos nombraban de “*logos spermatikós*”, la palabra fecundante, seminal, creadora e procreadora.

De manera más profana, el filósofo y maestro Georges Gusdorf señala:

“Es ínfima la distancia entre el animal y la persona: aquel, en la verdad, apenas hace falta la palabra (...) el lenguaje es la condición necesaria y suficiente para acceder a la patria humana” (Gusdorf, 1970:7).

La dificultad reside en permanecerse en esta patria humana y, conciudadano de la esperanza, llegar a la plenitud de la persona. Por lo tanto, el cuidado que la palabra exige se traduce en la capacidad de fecundar en la narrativa de vida de nuestros semejantes y extranjeros, la seña vital para una reorganización narrativa que involucra reencontrar el tiempo perdido; entiéndase: reapropiarse de su propio *pro-jectum* de vida aumentando su estima de si. De esta forma, y en consecuencia directa de esta estima, la apertura al Otro y la disponibilidad en solicitud hace de la palabra solidaria el germen del diálogo que sembra el deseo de bien vivir en instituciones dignas y más justas y puede, “*si el destino es benevolente*”, fundar sus bases y instituir una “*comunidad de destino*” que pueda nos devolver la integridad de la corporeidad y el placer de Ser.

Para tanto, el educador jamás podrá inmiscuirse del ritual necesario para la palabra fecundante: el *diálogo* – base indispensable de una relación pedagógica auténtica y de una gestión que se pretende democrática. Pero, el diálogo en sí no se da a ocurrir en la espontaneidad de las hablas o en el habla programada de las pautas de las reuniones cronometradas en que la vida es segada. Exige aquí aquello que Paulo Freire, nuestro maestro a la sombra de un mango, decía de la tensión entre la palabra y el silencio. Provocar respuestas y saber calar, no para “*tolerar*” el otro, pero para acompañarle en su narrativa y vivenciarla.

“La señal distintiva del hombre de diálogo es que el escucha, del mismo modo – y quizás mejor – que habla. Beneficio de la presencia atenta, como que de una hospitalidad espiritual, que excluye el deseo de deslumbrar o de conquistar.”
(Gusdorf, 1970:86).

La narrativa de vida como obra de vida, ficción entretejida de realidad y fuerza imaginativa, temperada por el diálogo y por las acciones coherentes en una sensibilidad fraterna se presenta como respuesta al patriarcalismo de la *Casa Grande*

y del *patrón*. Sobre esta potencia (*energía*) y el acto posible (*connatus*, como conocimiento fraterno), Ricoeur confiesa: “*todavía, insisto en oír en mi cabeza la resonancia de las palabras energía y connatus, con sus tonalidades fraternales*” (Ricoeur, 1997:135). Así, la potencia siempre oculta bajo la capa del cotidiano y el acto como creación colectiva derivada del diálogo y de los arreglos de las narrativas personales en la narrativa del colectivo, a trazar constantemente el rostro identitario de este mismo colectivo, son dos desdoblamientos abiertos por el “*mundo del texto*”: “*el texto habla de un mundo posible y de un modo posible de alguien orientarse en el (...) va mas allá de la mera función de apuntar y mostrar lo que ya existe (...) crea un nuevo modo de ser*” (Ricoeur, 1987:99).

A los nuestros cepticos de plantón yo recordaría la observación que he señalado al proceder la análisis del modelo educacional cubano en “*Imágenes de Cuba*” (Ferreira-Santos, 2002): la utopia como lugar irrealizable no se confunde con la *ucronía*. En el propalado fin de las utopías por el discurso “*bobalizante*” del fenómeno de la “*pseudo-globalización*”⁶, la ucronía es aquello que aun no fue posible, pues que es *a-temporal*, pertenece al no-tiempo: o a lo que aun no es tiempo. La angustia de este par, utopia e ucronía, va tejiendo en el alma libertaria un cierto envejecimiento indispensable tal cual el tonel de roble para un buen vino. Tal cual la resina de la noguera para el casco de las naves a nos poblar los puertos y arriesgarse a la mar...

Sorprendentemente, el carácter atemporal, ucrónico, de la utopia es la mediación narrativa que nos posibilita articular el presente vivido con la memoria ancestral y encontrar alternativas para el devenir. Si la condición de realización ya no se pauta en la sucesión temporal, entonces, lo que nos cabe es iniciar lo cuanto antes. Y cuando atentamos en una mirada mas apurada en las esquinas del mundo, la esperanza ya está operando...

En memoria a los que nos antecedieron en el cultivo del sueño, transmitido por las narrativas de vida y fecundado por el diálogo, acreditando en el futuro que el pasado tenía, tenemos “*un infinito endeudamiento mutuo*”⁷.

⁶ Se comprende ahí la globalización de la miseria y de los costos socio-ambientales en contraposición a la alta concentración de riqueza y acumulación del capital agregando valores no necesariamente económicos, como por ejemplo, la vida y los valores humanos transformados en “*capital de costeo*”.

⁷ Ricoeur, 1991, p.236. La noción de “*endeudamiento*”, noción central en la madurez filosófica de Ricoeur, contestando a las influencias primeras del existencialismo cristiano, fue siendo desarrollada desde la publicación de

Este endeudamiento es tarea y herencia de humanidad.

“Se trata de humanizarse. Y bien, sabemos que en este mundo (aun) no es posible la reconciliación, pero al menos la comunicación para obtener pactos parciales, consensos mínimos, diálogos constructivos, interacciones prácticas, encuentros fructíferos o compromisos mutuos. Esto es lo más pendiente religiosamente en el mundo, la reconciliación de la luz con la sombra, de la ilustración con el romanticismo, del progreso con la religión, de la libertad con la igualdad, del individualismo con la comunidad y del liberalismo con la solidaridad” (Ortiz-Osés, 2003, p.211).

Al desarrollo humano de tradición prometeica tenemos el ejercicio de una razón sensible que valoriza el arrollarse humano, el envolverse, compromiso ético de pertenencia que guarda profundas huellas míticas como hemos visto.

Esta educación de sensibilidad o aun una *“pedagogía del envolverse”* (en contraposición a las ideologías progresistas del *“desarrollar”*), consiste:

- a. en primero lugar, en descubrir su propio camino de formación;
- b. en segundo lugar, en reconocer la potencialidad de que es portador (su *humanitas*), su condición de posibilidad de ser humano, o sea, de construir y realizar en si mismo su propia humanidad; por lo tanto, optando, conscientemente, por intentar dejar de lado el camino de la barbarie; y
- c. en tercero lugar, en efectuar el reconocimiento simultáneo de su singularidad (personalidad) y de su pertenencia a un colectivo (grupo social y cultural), convivir con la diferencia, intencionalmente, deseando la continua aprendizaje de otros posibles modos de ser.

Esa *“pedagogía”* no se enseña y no enseña. No será objeto de formaciones ni iniciales (graduación) ni *“en servicio”* (formación continuada). No se reduce a las políticas públicas y escapa a todos los índices y estadísticas. No es del dominio de las demostraciones y ni de las argumentaciones lógico-matemáticas. No se restringe a las explicaciones causales. Y, todavía, es la experiencia pedagógica más radical en su plena contingencia e imprevisibilidad de los encuentros; pues, en ese terreno no hay

fórmulas ni modelos de antemano. Todo está por construir y, al mismo tiempo, la trayectoria ya está dada desde el origen del *sapiens*.

¿Y en qué consiste, pues, ese encuentro?

Una vieja educación de sensibilidad, como vengo discutiendo hace algunos años, que consiste en el encuentro furtivo y trágico de un posible aprendiz con un posible maestro, *presentador del mundo*, mediados por la corporeidad de ambos en el campo de fuerzas de la construcción de la persona, como proceso de iniciación. Es que hay un “maestro” posible (en el sentido ancestral del término), que nos presenta las varias posibilidades de ser, en una “presentación del mundo”: reconstitución del paisaje ancestral y, al mismo tiempo, sugestión al enganchamiento existencial y comunitario a través de la creación, obra de vida.

Dedicado a la memoria del poeta uruguayo,
Mario Benedetti, que nos deja ahora
para juntarse al silencio arrebatador
de la naciente de la poesía
“y de los izquierdos humanos”

Bibliografía:

- ARGUEDAS, José María (1987a). *Breve Antología Didáctica*. Lima: Editorial Horizonte.
- ARGUEDAS, José María (1987b). *Indios, Mestizos y Señores*. Lima: Editorial Horizonte, 2ª. Ed.
- BERDYAEV, N. A. (1957). *Autobiografía Espiritual*. Barcelona: Luis Miracle Ed.
- BERDYAEV, N.A. (1979). *El sentido de la historia: experiencia de la filosofía del destino humano*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1994). *Somos as águas puras*. Campinas: Papirus
- COUTO, Mia (2003). *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DE LA TORRE, Luz Maria (1999). *Un universo femenino en el mundo andino*. Quito: INDESIC.

- DURAND, Gilbert (1995). *A Fé do Sapateiro*. Brasília: Editora da UnB.
- ESTERMANN, Josef (1998). *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2004). *Crepúsculo do Mito: Mitohermenêutica e antropologia da educação em Euskal Herria e Ameríndia*. São Paulo: FE-USP, tese de livre-docência.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2005a). *Crepusculário: conferências sobre mitohermenêutica & educação em Euskadi*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2ª ed.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2005b). *Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku*. In: SECAD/MEC. (Org.). *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal n.º 10.639/03*. 1 ed. Brasília: Edições MEC/BID/UNESCO - Coleção Educação para Todos, pp. 205-229.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2006a). *Crise política: perigos e possibilidades para a democracia e para a educação*. *Revista APASE* (São Paulo), v. 5, p. 31-34.
- FERREIRA-SANTOS, Marcos (2006b). *Arqueofilia: o vestígio na prática arqueológica e junguiana*. In: Marcos Callia; Marcos Fleury de Oliveira. (Orgs.). *Terra Brasilis: pré-história e arqueologia da psique*. São Paulo: Paulus, p. 125-182.
- GUAL, C.G. & MENDES, E. A. (1974). *Ética de Epicuro: la gênese de una moral utilitária*. Barcelona: Barral editores.
- GUSDORF, Georges (1970). *A Fala*. Porto: Edições Despertar, Coleção Humanitas
- IBARRA GRASSO, Dick Edgar (1980). *Cosmogonia y mitología indígena americana*. Buenos Aires: Editorial Kier.
- LIMA, Sérgio (1976). *O Corpo Significa*. São Paulo: EDART.
- MAFFESOLI, Michel (1996). *Elogio da Razão Sensível*. Petrópolis: Vozes.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1992). *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 3ª.ed.
- MORALES, Patrícia Perez (2008). *Espaço-tempo e ancestralidade na educação ameríndia: desdobramentos de Paulo Freire em Chimborazo, Ecuador*. São Paulo: FE-USP, tese de doutorado.
- OLIVEIRA, Eduardo (2003). *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, Ibeca.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (1989). *Filosofía de la Vida (así no habló Zaratustra)*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (1995). *Sensus (razón afectiva) – por una filosofía latina*. *Anthropos Venezuela*, año XVI, 2, 31.

- ORTIZ-OSÉS, Andrés (1996). *Liturgia de la Vida (breviário de la existencia)*. Bilbao: Ediciones Laga
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (2003). *Amor y Sentido: una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (2005). *Cognitio matutina e razão afetiva*. Prefácio In: FERREIRA SANTOS, Marcos. *Crepusculário: conferências sobre mitohermenêutica & educação em Euskadi*. São Paulo: Editora Zouk, pp. 07-16.
- RIBEIRO, Ronilda (1996). *Alma Africana no Brasil. Os Iorubas*. São Paulo: Oduduwa.
- RICOEUR, Paul (1987). *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70.
- RICOEUR, Paul (1991). *O Si Mesmo com um Outro*. Campinas: Papirus.
- RICOEUR, Paul (1992). *Abordagens (Approches) da Pessoa*. Rio de Janeiro: *Revista Filosófica Brasileira*, vol. V (1): 11-24, junho.
- RICOEUR, Paul (1997). *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Instituto Piaget.
- RICOEUR, Paul (2000a). *Muere el personalismo, vuelve la persona...* In: Amor y Justicia. Madrid: Caparrós Editores, 2ª. ed., pp. 87-95.
- RICOEUR, Paul (2000b). *Aproximaciones a la persona*. In: Amor y Justicia. Madrid: Caparrós Editores, 2ª. ed., pp. 97-115.
- RICOEUR, Paul (2001). *O Passado tinha um futuro*. In: Morin, E. (org.) *Religação dos Saberes: o desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- SANTOS, Mário Ferreira dos (1963). *Tratado de Simbólica*. São Paulo: Editora Logos, volume VI, 4ª.ed.
- TATZO, Alberto & RODRIGUEZ, German (1998). *Visión Cósmica de los Andes*. Quito: Abya-Yala.