

La tarea de reconocimiento y comprensión ante la presencia operante de otras lógicas

Picotti, Dina V. (UNGS)

Si siempre la experiencia humana, según toda suerte de testimonios, fue la de una realidad plural y diversa, al punto de que la palabra *λογος*, que heredamos de la lengua griega, significa reunión, nombrando a la misma tarea humana de relacionar las cosas para conformar un mundo, y de modo semejante lo encontramos expresado en las antiguas culturas, en nuestra época la reconfiguración de las sociedades contemporáneas operada por las tecnociencias, sobre todo en su último estadio informático, motiva una experiencia particularmente fuerte de pluralidad y diversidad –centros históricos, formas de vida, identidades, paradigmas científicos, modelos, estilos- que excede las posibilidades de la lógica y del orden práctico vigentes

De tal modo que se viene manifestando la necesidad de un replanteo de nociones y estructuras para poder corresponder a los signos de los tiempos; se abre paso una noción eventual de ser y configurativa y retórica de verdad. Por otra parte, en tales sociedades contemporáneas, envueltas a la vez por un proceso de globalización instrumental homogeneizador, el fenómeno de emergencia de todo tipo de identidades reclamando sus derechos, frente a un orden político, económico, cultural que en gran parte las excluye, pone en evidencia voces y ámbitos que se hace necesario atender, e impone la conciencia de “reconocimiento” y responsabilidad.

Época sin duda alguna ambigua, en tanto por una parte registra los mayores logros de la razón tecnocientífica y sus posibilidades de exploración y manejo de las cosas en sus diferentes aspectos, hasta en el dominio de la vida, pero por otra produce el sentimiento de indigencia ante la pérdida de ser y sentido, que instrumentaliza y excluye, haciendo destacarse por esa misma razón la trascendencia de una realidad que excede a toda representación y acción humana.

Esta experiencia de acabamiento, en el sentido de máximo despliegue de las propias posibilidades, ya expresada a menudo por pensadores y artistas europeos del siglo XIX –como la crítica poshegeliana al sistema y la idea de “ocaso de Occidente”, el país de la tarde, y en el reciente pasado siglo en palabras de M. Heidegger, como “oscurecimiento del mundo” porque se ha perdido la noción de habitación por la de dominio, reclama un fuerte cambio, que la misma situación impulsa en tanto toda actualidad implica también potencialidad, y para el tema que nos ocupa, la exigencia de otro modo de pensar.

La mencionada experiencia nos ofrece también algunas indicaciones al respecto. En este sentido parece de particular significancia el aporte básico y tan poco comprendido del pensamiento heideggeriano, que desde sus primeros escritos, al menos claramente desde *Ser y tiempo* (1927) (Heidegger, 1963), caracteriza al pensar filosófico vigente como de “olvido del ser” al haberse desplegado en el mero nivel entitativo y sus determinaciones hasta agotar estas posibilidades en la era técnica de la sistematización total, y por otra, señala como tarea reservada a nuestra época la de viraje hacia otro comienzo del pensar, a partir del ámbito originario del ser como acaecer (Heidegger, 1994). Ello requiere la transformación profunda de actitudes y nociones, pero a la vez posibilita acoger las demandas más fuertes, cada una de las cuales representa otras tantas señales indicadoras.

Es así como la noción misma de “pensar” se erige entonces, ya no desde la actitud representativa de un sujeto que conlleva una determinada lógica, sino más bien desde lo que se da a pensar y el horizonte de sentido que desde él se va configurando, en relación de correspondencia. De allí que la idea de “experiencia” recobre una dimensión más originaria que la moderna en la que prima la iniciativa del sujeto, indicada por el mismo verbo latino *experiri*, pasar por, ser afectados y conmovidos, del cual procede la palabra. Consecuentemente se replantea también la idea moderna de “método”, acercándose tanto a la noción griega antigua de *μεθοδος*, camino, como a la de otras culturas y en general a la experiencia del investigador y a la ordinaria cotidiana de que el camino o los caminos se abren o niegan desde lo que se da, se hacen en tránsito como la misma vida a la que pertenecen, tienen avances, regresos, virajes, callejones sin salida, indefiniciones, etcétera, sin que ello deba ser signo de desacierto, sino por el contrario de buena orientación o de verdadera búsqueda, en lugar de reducirse a las propias ideas o prejuicios; ello permite a su vez valorar otras sendas, en sus modos y aspectos de planteo y por lo tanto también en sus límites, dialogando, entrecruzándose con ellas, conforme a la construcción intersubjetiva e intercultural de la propia identidad. Un ejemplo notable, aun dentro del mismo modo de pensar filosófico, fue el debate metodológico del reciente pasado siglo XX, en medio de un proceso de desubstanciación de la subjetividad y de la objetividad que abrió puertas a la historia y a un pensar interpretativo, hermenéutico, que se fue redefiniendo, mediando la comprensión con la crítica y las vías explicativas ofrecidas por las diferentes interpretaciones y asumiendo una noción eventual de ser y configurativa de verdad que permite acoger la experiencia de historicidad, pluralidad y diferencia.

La noción de “identidad” ha sido siempre una cuestión ontológica e histórica esencial; ontológica, en tanto atañe a la naturaleza de cada ente de ser algo determinado y diferente de otros, de subsistir y de ser visualizado como tal, por lo que afecta a su esencia, a su existencia y a su inteligibilidad; histórica, porque si todo cuanto es acaece, según una primigenia y universal experiencia, cada identidad se va conformando y persevera en la síntesis siempre renovada de sus diferentes factores, espacios y tiempos. Pero en nuestra época adquiere particular resonancia en tanto, entre otras cosas, experimentamos una creciente disociación entre la extensión de un proceso globalizador y un universo simbólico plural de modelos, estilos, culturas y subjetividades que exige ser considerado, entre la tendencia a la homogeneización y el registro de una explosión incontenible de pluralidad, diferencia y cambio que perturba a aquélla tanto en el plano teórico como en el práctico, entre un mundo de sistematización total y dimensiones de realidad y sujetos históricos que se resisten a ser desconocidos y manipulados. Por su parte, las identidades, personales y comunitarias, sólo podrán sostenerse obedeciendo a su carácter interno de integración o síntesis, constituyéndose y afirmándose en y a través de la convivencia con otras, ante marginaciones de todo tipo, pero también ante el riesgo de encerrarse en sí mismas y por lo tanto de empobrecerse y sucumbir. Ello requiere una comprensión adecuada, en medio de la racionalidad vigente cada vez más abstracta y ajena, y el respaldo político institucional que las haga viables. Por lo que cabe entonces destacar rasgos importantes de la noción de identidad, que se fueron reconociendo a lo largo de la historia de la filosofía y de otras tradiciones que también nos constituyen, así como algunos que se destacan en la experiencia actual.

Si la identidad de todo ser en tanto acaece reposa sobre la unidad espacio-temporal de su diversidad interna y de su diferencia con respecto a otros, en el caso humano se añade el protagonismo consciente de tal construcción identitaria, que permite hablar, como sugiere P. Ricoeur (Ricoeur, 1990 y 1985), de “identidad narrativa”. Nuestra subjetividad no es una sucesión incoherente de acontecimientos, ni una sustancialidad inmutable, sino al modo del relato una “concordancia discordante” de sus diferentes elementos, que revela inteligibilidad en la estructura misma de la acción y la pasión, como lo manifiestan las expresiones utilizadas por el lenguaje al referirse a ellas con todo un simbolismo implícito y una articulación de signos, reglas y normas. De modo que es posible atribuir, según observa el mismo autor, una cualidad prenarrativa a la experiencia humana, y en cuanto estructura temporal que convoca a la narración nos hace hablar de la historia de una vida, distinguiéndose así de otras formas no conscientes y del mero movimiento físico. Tal configuración narrativa es también una síntesis temporal en diversos aspectos: como en el relato se opera entre sucesión discreta, abierta e indefinida de incidentes por una parte, e integración, culminación y conclusión por otra. La misma temporalidad, en su deviniente permanecer, se traduce en la agustiniana “extensión del alma”, en la síntesis husserliana de los actos de conciencia y a su vez de cada acto, en la reunión heideggeriana en el ser-ahí de los tres éxtasis del tiempo pasado-presente-futuro, en tanto posibilidad, actualización y proyección. Este carácter temporal de las identidades funda su construcción histórica en medio del devenir de toda realidad, como realización en el presente de potencialidades abiertas en el espacio de experiencia del pasado, desde el horizonte de expectativa que se proyecta en el futuro, sedimentándose por una parte, innovándose por otra. Aunque esta triple relación que exige su construcción histórica entra en crisis, como ya se ha observado, cuando se estrecha la dimensión de pasado, la memoria, o el horizonte de futuro, la esperanza. La creciente reducción que se opera, por lo menos en un aspecto del proceso globalizador, de los seres a objeto, instrumento y mercancía es también una creciente reducción del espesor del tiempo a mero presente puntual, que podrá ser registrado y medido, pero no reconocido como el instante de la decisión. La configuración de identidades se realiza además en relación con otras personas, grupos y seres en general, en tanto miembros de una comunidad y habitantes del cosmos. Ello compromete una perspectiva ética, a la que también Ricoeur calificó de “odisea de la libertad”, porque se trata de poder ser a través del difícil dado que pasa por todo tipo de negaciones–reconocimiento de sí mismo y de los otros, de una adecuada organización política y de la habitación y no dominio de un mundo.

Se impone asimismo una idea fuerte de “cultura”, como forma de vida, que se configura desde una determinada experiencia de realidad de una comunidad histórica y se manifiesta en una forma de pensar y lenguaje, es decir, de comprensión y articulación de lo que es. Involucra una idea consecuente de “identidad”, en tanto “identidad narrativa”, que se construye y se dice reuniendo, como todo relato, la diversidad de sus componentes y del fluir temporal. Ambas nociones se conjugan con la de “matrices culturales”, es decir, operadoras de una forma de vida, en permanente recreación en relación con otras y con el medio ambiente, aunque distinguiéndose por sus propios rasgos. Este planteo intenta corresponder a la conciencia que cada una tiene de sí y a la voluntad de ser reconocida como tal y no desconocida, cual en el fondo ocurre con

difundidas expresiones como “crisol de razas”, “hibridez”, “mestizaje”, en tanto suelen ser empleadas desde un criterio normativo, o con la idea abstracta de “multiculturalidad” como si fuera cada una un texto autónomo, una voz o un color en un mundo polifónico o caleidoscópico arbitrario, que no tiene en cuenta su inserción concreta en un determinado contexto de relaciones sociales, en la materialidad de los intereses y conflictos.

Se abre paso una noción más originaria de “espacio-tiempo” con respecto a la meramente entitativa y cuantitativa, aludiendo al “juego espacio-temporal” que inaugura todo acaecer, de determinadas posibilidades de ser –espacio–, en su surgir y perduración –tiempo– en la síntesis de sus tres instancias. A ello va unida una idea de “historia”, que se remonta del mero registro historiográfico a su dimensión originaria de acaecer de ser o historia primera, abarcativa de todas las otras. Precisamente, la mencionada interculturalidad se da como el acaecer de un modo humano de ser, no un mero accidente de una esencia humana previa, abriendo un espacio de posibilidades y configurándose a través de la síntesis espacio-temporal de una diversidad de factores, pacíficos o conflictivos. La discusión epistemológica y metodológica del reciente pasado siglo XX antes mencionada, ha puesto de relieve la especificidad del conocimiento histórico, en tanto hermenéutica crítica, que pasa por toda suerte de explicaciones, asumiendo el hecho de ser inevitablemente afectados por la historia, las potencialidades y perspectivas del tiempo y del espacio, la superación de la distancia en una relación de sujeto a sujeto, de fusión de horizontes¹ y de reconciliación ante el conflicto.

Consecuente con la mencionada idea de pensar, se da también la de “lenguaje”, puesto que toda cultura, como forma de vida humana, es *λογος*, pensar y lenguaje, es decir, un modo de comprensión y articulación de lo que es. Desde el sentido originario de ambos, no desde un pensar meramente objetivador ni un lenguaje sólo denominador, es que se puede comprender, por ejemplo, la constante resignificación que opera la convivencia intercultural, a pesar de marginaciones y destrucciones. El lenguaje se erige más bien en la “relación de las relaciones”, en tanto, todo lo que es “dice” en la medida en que se manifiesta, aunque en signos que requieren ser interpretados, o “calla”, en cuanto se sustrae o excede, a lo que corresponde el lenguaje humano nombrando, convocando, o callando en actitud de retención y espera. Este sentido primigenio del lenguaje se encuentra vivo y operante en las culturas y en el hombre de la calle, a pesar de la instrumentación vigente, y es posible, en actitud sensible y receptiva, prestarse a explorar y recoger la riqueza significativa de palabras, expresiones, símbolos, metáforas, mitos, ritos, gestos, ceremonias y otros recursos que trasuntan un horizonte de sentido en el que se mueve y recrea una cultura y se interrelaciona con otras.

Esta noción de pensar y lenguaje se corresponde, por fin, con una noción acaeciente de las “cosas”, es decir, de todo lo que de alguna manera es, en tanto nunca se trata de esencias inmutables, sino de acaecientes configuraciones de realidad, que involucran lo espacio-temporal e histórico antes mencionado.

¹ Entre otros, G. Gadamer, *Hermeneutik I - Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1986. P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000.

Se trata, en fin, de un pensar que construye su inteligibilidad y racionalidad en la medida de su experiencia, o sea, atravesando lo que acaece, identidades, disciplinas, culturas, en calidad de “interlógico”, enfrentando las posibilidades y dificultades propias de las relaciones vivientes. Se separa de la idea de una lógica normativa, que desde sí pretenda comprender y ponderar las diferencias, pero también se distingue de un planteo paralógico² y multiculturalista, que se limite al registro de la pluralidad y diversidad, por cuanto entiende que debe conformarse con y a través de ellas, dejándose informar y transformar en relación de sujeto a sujeto, construyendo en esa convivencia su inteligibilidad y racionalidad; también se diferencia de los meros estudios culturales en tanto, a pesar del innegable valor de haber puesto a las culturas en el foco de atención y de los estudios realizados acerca de ellas en los más diferentes aspectos, sin embargo corren el riesgo de mantenerse en la relación sujeto-objeto, de no partir de ellas mismas y su interrelación y reconocimiento como sujetos históricos y políticos, lo cual tanto en el terreno teórico como práctico significa prolongar el *statu quo* de una posición centrista y/o interesada y por lo tanto desconocedora. Se tiene conciencia también de las dificultades de la tarea, por cuanto las posibilidades de comprensión y asunción de las diferencias dependen de la capacidad de apertura para acoger otra propuesta de mundo y articularla con la propia.

Los modos y recursos del lenguaje

Entre la diversidad de modos y recursos diferentes de lenguaje, que ponen en juego respectivas lógicas, operantes a pesar de la ausencia o escasez de reconocimiento, me referiré a dos ejemplos en el contexto latinoamericano, aunque de vigencia mundial.

La forma no apolínea de la plástica andina

Pertenece a la sensibilidad inteligible del ser humano poder captar las configuraciones en que aparece la realidad, acoger la esencia y sentido que ellas revelan y ocultan y conforme a la apertura infinita del espíritu poder trascenderlas y recrearlas en el espacio de juego que su acaecer libera. De este modo, la mano configuradora del hombre participa protagónicamente en el proceso de una realidad que acaece y en el que se va haciendo a sí mismo. Lo ha cumplido de diversas maneras, con diversos recursos. Rastreando nuestro contexto cultural, podemos distinguir algunas que lo caracterizan. Una de ellas es la que con el escultor Libero Badii podríamos llamar ‘la forma siniestra’ (Badii, 1979 y 1983).

Como éste observaba, la cultura occidental se configuró acogiendo más bien el aspecto apolíneo de la forma acabada, armónica, bella, permanente, imitando lo que se consideró ley eterna de la naturaleza³. Tendió a alejarse del caos, del que testimoniaban

² J. F. Lyotard (*La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987) proponía ante el registro de la pluralidad de paradigmas una legitimación paralógica del saber, que los valore y emplee en el espacio de sus posibilidades.

³ El concepto de arte como mimesis, en buena parte se ubica aquí, cfr. Aristóteles, *Poética*.

los mitos anteriores al surgimiento de la filosofía y no obstante coexistentes hasta hoy en todos los pueblos; intentó asimilarlo y dominarlo, más que reconocerlo asumiéndolo como resto fatal; avanzó en sentido contrario al enigma, la ausencia, las tinieblas, el puro devenir..., hacia el orden -κοσμος-, la claridad, la palabra, la medida, fijando al ser en la inmutabilidad y eternidad, su misterio en la necesaria inteligibilidad, su λογος en el concepto, la definición y el cálculo. Esta actitud informó no sólo a la ciencia, sino alcanzó también al arte y la teología.

Sin embargo, Dionisos no logra ser desterrado, la Pitonisa no calla, las tinieblas no se retiran; fumarolas, demonios, siguen mostrando sus huellas, lo siniestro está aún vivo y despedaza las piezas de los mecanismos, no se deja entender, reducir, medir; se trata de la energía enigmática de la vida, que defiende todavía su libertad, dignidad y secreto ante un modo de ser humano que pretendió convertirse en medida de todas las cosas. Por ello, en todas las épocas de esta cultura, y con bastante intensidad en la contemporánea, hubo testimonios al respecto. Es fácil recordar, por ej. a S. Freud hablando de lo inquietante (Freud, VI) -*unheimlich*-, angustioso, reprimido, que retorna a la conciencia desconocido, confuso, nefasto.

Este otro aspecto de la realidad, trascendente y amenazador, fue por el contrario, explícitamente asumido por otras culturas, entre ellas las americanas precolombinas. El mencionado escultor Libero Badii, de origen italiano y formación argentina, lo ha documentado a través de su propia experiencia: el encuentro con las culturas andinas y el análisis de sus obras de arte, registrado en sus famosos *Cuadernos*, le permitió tomar clara conciencia y dejarlo impreso en su propia obra, algo a lo cual estaba inclinado a reconocer y que llamó 'siniestro', en el sentido griego de mal presagio -del vuelo de las aves hacia la izquierda - para los augures. Esta visión, fundada en penetrantes intuiciones, en la conmoción que le suscitaba lo específicamente americano y en las tragedias de nuestro tiempo, la tradujo en un conjunto de obras de gran originalidad, que dan forma con valentía y lucidez a las voces y fuerzas oscuras que lo solicitan. Tales formas ya no pretenden ser bellas, sino verdaderas: los desproporcionados muñecos de colores vivos, andinos, contorneados de rayos que parecieran indicar su ubicación cósmica; "La Fecunda" deforme, que alude a América en su dimensión materno-telúrica; las máscaras precolombinas con cavidades perforadas en lugar de ojos y boca, como trascendiendo a la faz; las pinturas en las que pululan enigmáticos rostros andinos, etc.

El pensador argentino Rodolfo Kusch (Kusch, IV), que precisamente ha intentado auscultar la 'América profunda', observaba algo semejante en las obras de arte más propias: en la forma que denominaba 'monstruosa' de las máscaras, de las figuras míticas en los relieves de los grandes monolitos andinos, en los que el rasgo humano no sobresale sino más bien se refugia como un conjuro. Tal forma exhibe un mundo diferente, de rigurosa alteridad, regido por valores antagónicos, que otorga presencia a lo tenebroso, se opone al sentir ciudadano, en el que predomina lo civilizatorio y se mantiene hasta hoy en el inconsciente colectivo, sin haber podido desaparecer después de una conquista y cinco siglos de colonización. Este arte indígena desborda en fuerza y potencia, manteniendo una armonía entre la línea de lo humano y la de la naturaleza y un fuerte compromiso con la tierra y el mundo externo, del que siente la amenaza a flor de piel; traduce una cultura en la que no domina un sujeto individual sino una comunidad histórica, inserta en la trascendencia de su mundo.

La narrativa rítmica afroamericana

El ritmo reviste una importancia básica en la concepción negroafricana de la realidad y se despliega concretamente en los diferentes aspectos de su vida y cultura. Como afirmaba el poeta senegalés L.S.Senghor (1957), el ritmo es para el africano la arquitectura del ser, la dinámica interior que le da forma, la pura expresión de la energía vital, el choc que produce la vibración o fuerza que sensiblemente nos toma en nuestras raíces y se expresa materialmente a través de líneas, colores, superficies y formas en arquitectura, escultura o pintura, a través de acentos en la poesía y en la música, de movimientos en la danza; es el modo y forma de la palabra que la hace activa, eficaz, hasta el punto de afirmarse que la palabra rítmica divina creó al mundo: por ello prima el arte poético africano sobre el plástico como arte puro y en el poema el metro es rítmico.

Pero más importante aún que el ritmo de las palabras es el de los instrumentos de percusión: el sonido de los tambores es lenguaje, 'nommo' (Jahn, 1970) y preferencial; es la palabra de los antepasados, quienes hablan a través de aquéllos, fijando los ritmos fundamentales. Entre el ritmo de la palabra y el de los tambores existe una especie de contrapunto; una polirritmia, un sistema que responde al pensamiento africano. La rítmica de percusión es polimétrica cuando suenan al mismo tiempo varios metros fundamentales de diverso tipo -por ej. un tambor en compás de 4/4, seguido por otro de 3/4 y luego por un tercero de 2/2, con la misma duración aunque sus entradas no coincidan-, repitiéndose regularmente la misma serie de líneas divisorias de compás, o polirrítmica cuando un único metro fundamental se acentúa de distinto modo y se sincopa -las líneas divisorias de compás son verticalmente paralelas, como en la música europea, pero combinándose entre sí varias versiones rítmicas de un mismo metro-. Ambas formas componen la rítmica en cruz, o sea que los grandes acentos de las formas fundamentales utilizadas no coinciden, sino que se apoyan unos sobre otros en cruz; con tal entrecruce el africano obtiene una serie arrebatadora de acentos, surgen formas extáticas de movimiento, por ej. en el vudú algo así como la palabra de los loas, por la cual el danzante es llamado a encarnar un loa determinado: los tambores 'dicen' la palabra hechicera, que convoca a un determinado danzante para ser poseído por un loa concreto. La presencia de estas formas rítmicas, específicamente africanas, indica también la extensión de su influencia musical. En las Antillas se mantienen aún la polirritmia y la polimetría en el ámbito afroamericano, mientras en los Estados Unidos de N.A. queda sólo la polirritmia como elemento véteroafricano y sigue siendo determinante hasta en el estilo swing del jazz.

Toda obra artística africana está compenetrada entonces de un ritmo que significa algo, que resalta el significado, como otro componente del modo, 'kuntu'. Las partes están rítmicamente articuladas y referidas unas a otras. La obra recibe su significación por el nombramiento y viene expresada por signos que el ritmo se encarga de disponer e intensificar en su capacidad expresiva. Tal ritmo está presente en todas las expresiones de la vida del africano, mientras logra mantener los caracteres básicos de su identidad y aún cuando éstos se alteran a merced de los avatares de la diáspora, en su pensar y sentir, en su mismo andar armónico y flexible, en sus costumbres. En América Latina se inserta a través de la considerable presencia negra y del mestizaje en su propia constitución histórico-cultural: el *kuntu* africano entra a formar parte de y a operar desde su propio espíritu.

Consideramos que la naturaleza e importancia mencionadas del ritmo negroafricano lo ubican como su lógica básica, puesto que expone una determinada comprensión -inteligibilidad- y articulación -racionalidad- de la realidad, desde las que se despliegan las culturas negroafricanas en la unidad y diversidad de sus manifestaciones concretas.

Una lógica que ha de ser entendida desde sí misma y no juzgada desde otra que pudiera considerarse normativa, como ocurrió cuando desde la lógica filosófico-científica occidental se calificó a ésta de mítica, pre-lógica. Es simplemente diferente y requiere, para ser conocida y reconocida, una relación de sujeto a sujeto, que se deje informar y transformar por eso mismo que se pretende conocer. Se trata de prepararse a ingresar en él y escuchar su palabra a fin de poder dialogar con ella, dejarse asombrar y convocar por sus propias formas, sin querer someterlas a ni juzgarlas desde modelo alguno, sino procediendo desde la apertura infinita del espíritu, capaz de ir constituyendo los criterios que el mismo acontecer deja surgir. Bien se ha observado en la más reciente discusión filosófica, que ante una conciencia eventual de ser y configurativa de verdad que se impone ante la experiencia de cambio, pluralidad y diferencia de nuestra época, la hermenéutica que al hacerse cargo de la historia había venido redefiniéndose de modo más crítico mediando la comprensión con todas las explicaciones disponibles, debía asumir aquella conciencia para ponerse efectivamente en diálogo con los signos de los tiempos. Ello conduce a tener que avanzar un paso más, a reconocer que la misma racionalidad se va constituyendo históricamente como interlógica. Sólo con esta actitud se hace posible acoger otra cultura o forma de vida a partir de la propia y ubicarla en el contexto humano más amplio de las posibilidades dadas o por darse y se hará factible el diálogo entre diferentes juegos de lenguaje sin priorizar ni menos absolutizar ninguno. Esto permitirá a su vez afrontar el riesgo de homogeneización empobrecedora de la civilización instrumental planetaria y la amenaza de destrucción de formas de vida humana y naturales; permitirá asumir la historia real, no reducida, de la humanidad, orientarse hacia la ecumene o diálogo de pueblos en lugar de la mera globalización o extensión a todos de una sola cultura, a través de la confrontación, comunicación, simbiosis de horizontes de inteligibilidad y de formas correspondientes de articulación.

En tanto 'logos' el ritmo no es sólo un modo de pensar sino también un lenguaje.

Todo pueblo y cultura se va constituyendo en la configuración de una determinada experiencia de la realidad, que se traduce en un logos, es decir, en un modo de pensar y de lenguaje. La conformación de éstos en América fue protagonizada por los diversos pueblos que conviven en el continente y que a pesar de negaciones, marginaciones y destrucciones se influyeron entre sí, dando lugar a una identidad intercultural.

Sabemos que la presencia africana en América se desplegó a través de un largo y doloroso proceso, que se entrelaza con la historia de ésta en la complejidad de sus diversos factores y momentos. No se reduce a la simple reinterpretación de la Europa conquistadora y colonizadora a partir de una mentalidad africana inmutable, como a veces ha sido visto por concepciones desprevenidas o interesadas, sino que la recreación de las tradiciones africanas en nuestro continente a través de los avatares de su descomposición, fracturamiento, relaciones interétnicas, obstáculos, etc. impuestos por la esclavitud, la adaptación a nuevas condiciones de vida y el mestizaje con otras

culturas, dio lugar a una Afroamérica que se manifiesta con gran riqueza en los más diversos aspectos. Tales manifestaciones afroamericanas constituyen una amplia narrativa de esta historia con voz propia, dando testimonio de la pervivencia y creatividad de sus modos de ser, como una matriz cultural innegable entre los constitutivos intrínsecos de nuestra identidad, que continúa operando en el presente pero es deudora aún de un reconocimiento que posibilite su explícito aprovechamiento.

La narrativa rítmica afroamericana expone un sentido y una forma de lenguaje, con ellos un modo de habitar el mundo, por el que el hombre convive con la naturaleza y sus congéneres en sentido comunitario; expone su historia gozosa y sufriente y su diáspora entre otras culturas. Nos referiremos a algunos aspectos de la misma:

La narrativa musical constituye, sin duda alguna, uno de los aspectos más significativos de la presencia africana en América y en el mundo. Para comprenderlo adecuadamente es necesario un sondeo del modo y sentido en que se da en las culturas africanas, en las que opera como el lenguaje por excelencia.

La narrativa danzante: la danza africana lejos de ser un arte autónomo como en el mundo occidental, es unión de ritmo y movimiento, un género característico en la vida del negro, que puede ser ritual, magia, hechicería, conjuración de espíritus, expresión de libertad y de otros sentimientos, manifestación espontánea en todos los estratos sociales, porque se danza y canta como se habla, sin tener que procurar gracia, estética o idea; en una tierra, donde las embajadas del tam tam cubrían grandes extensiones, música y danza están estrechamente unidas, pues el ritmo del sonido y del cuerpo tienen la misma capacidad de expresión. Llegó a América con el esclavo y se recreó en el nuevo medio manteniendo sus caracteres fundamentales, por lo cual, como observaba Catherine Dunham⁴ desde su propia experiencia, siguió difundiéndose una cultura negra unitaria, sea en África bajo la influencia occidental, en las Américas o donde vivan y creen negros.

La narrativa poética: es imposible comprender a los pueblos africanos, como afirma A. Hampaté Ba (1982), uno de sus especialistas nativos, sin su tradición oral, esa herencia de conocimientos de todo orden, pacientemente transmitida a través de los tiempos y que reposa en la memoria de la última generación de los grandes depositarios, de los que se puede decir que son la memoria viviente de África. La oralidad, que por otra parte es madre de lo escrito, merece tanta confianza como cualquier otro testimonio humano, cuya credibilidad se apoya en el hombre que testimonia, y no sólo tiene a su favor el ser la función de la memoria la más desarrollada en las sociedades orales, sino en que el vínculo con la palabra es más fuerte: el hombre está ligado a su palabra y comprometido por ella, que testimonia lo que él es; la cohesión misma de la sociedad reposa sobre el valor y respeto de la palabra. Además de este valor moral fundamental, detenta en las tradiciones africanas, como en la mayoría de las antiguas culturas, un carácter sagrado por su origen divino y las fuerzas depositadas en ella.. Todo habla en el universo, todo es palabra que ha tomado cuerpo y forma; a imagen de la palabra del creador, de la que es un eco, la palabra humana pone en movimiento las fuerzas latentes, las acciona y suscita, puede crear tanto la paz como destruirla. En esta visión religiosa del mundo, el universo visible es concebido y sentido como el signo, la concretización o

⁴ Catherine Dunham, antropóloga y creadora de ballets afroamericanos.

corteza de lo invisible y viviente, constituido por fuerzas en perpetuo movimiento; todo está unido y es solidario, y el comportamiento del hombre consigo mismo y con lo que le rodea es objeto de una reglamentación ritual muy precisa, variada en su forma según las etnias y regiones. La violación de las leyes sagradas es considerada como una perturbación en el equilibrio de fuerzas y se traduce en diversos disturbios. Por eso la acción mágica o conducción de las fuerzas, intenta cuando está bien utilizada, como la de los iniciados y maestros conocedores, restaurar el equilibrio perturbado y restablecer la armonía, de la que el hombre debe ser garante. De este modo, la lírica africana ha de ser comprendida a partir de los rasgos característicos de su cultura y más precisamente de su mencionada concepción del lenguaje, diferenciándola de movimientos o estilos europeos, con los que pudiera parecer que tiene algo en común, como por ej con el expresionismo, el surrealismo y la lírica moderna. Esta concepción de la palabra poética africana se extiende también a la prosa, aunque con algunas diferencias. No se narra por narrar; pero distinguiéndose de la poesía existe un tema, si bien no individual sino ejemplar y no en forma de enseñanza sino de imágenes que fascinan a través del hechizo de la palabra.

Referencias

- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1963.
- M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis* (1936-38), GA 65, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, París, 1990, y *Temps et récit*, t. III, Seuil, París, 1985.
- Libero Badii, *Arte siniestro*, Emecé, Buenos Aires, 1979. Idem, *Vivencias*, Guaglianone, Buenos Aires, 1983.
- S.Freud, "El inconciente", *Obras completas*, t.VI, ed. Biblioteca Nueva, trad. de de López, Ballesteros y de Torres.
- Rodolfo Kusch, "Apuntes para una estética de lo americano", *Obras completas*, T.IV, Edit. Ross, Rosario.
- L.S.Senghor, "Der Geist der negro-afrikanischen Kultur, en J. Jahn, *Schwarze Ballade*, Düsseldorf, 1957
- J.Jahn, *Muntu: las culturas de la negritud*, c.II,IV, Ed.Guadarrama, Madrid 1970.
- A.Hampaté Ba, "La tradición viviente", en *Historia General de Africa*, t.I, Tecnos/Unesco, Madrid 1982.